UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

A MORTE SOB OUTRO PONTO DE VISTA:
Transformação do líder morto em mártir-encantado

EDIMILSON RODRIGUES DE SOUZA

Vitória – ES
2013

EDIMILSON RODRIGUES DE SOUZA

A MORTE SOB OUTRO PONTO DE VISTA:
Transformação do líder morto em mártir-encantado

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Orientadora: Prof. Dra. Celeste Ciccarone.

Vitória – ES
Agosto – 2013

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)
(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

Souza, Edimilson Rodrigues de, 1984-
S729m A morte sob outro ponto de vista : transformação do líder morto em mártir-encantado / Edimilson Rodrigues de Souza. – 2013.
137 f. : il.

Orientadora: Celeste Ciccarone.
Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Conflitos sociais. 2. Violência. 3. Conflitos étnicos. 4. Reforma agrária. 5. Posse da terra. 6. Conflitos de terra. 7. Mártires. 8. Amazônia. I. Ciccarone, Celeste. II. Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 316

EDIMILSON RODRIGUES DE SOUZA

A MORTE SOB OUTRO PONTO DE VISTA:
Transformação do líder morto em mártir-encantado

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Aprovada em 31 de agosto de 2013.

COMISSÃO EXAMINADORA

_____

Professora Doutora Celeste Ciccarone
UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
(Orientadora)

_____

Professora Doutora Sônia Missagia de Mattos
UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO

_____

Professora Doutora Emília Pietrafesa de Godoi
UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

_____

Professor Doutor Paulo César Scarim
UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
(Suplente)

_____

Professor Doutor Sandro José da Silva
UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
(Suplente)

Vitória – ES
2013

Para Maria Oneide, Pedro Casaldáliga e Dona Zenilda.

AGRADECIMENTOS

Depois de algum tempo, convenci-me de que a trajetória de uma pesquisa etnográfica é construída pela conjunção de encontros marcados ou imprevistos, que modificam não somente a maneira de pensar, mas de ver e sentir o próprio mundo, mediado pelas experiências dos “outros”. E aqui, gostaria de lembrar alguns felizes encontros e agradecer àqueles que se tornaram coautores dessas páginas.

Agradeço a minha família pelo incentivo, investimento e compreensão. Por respeitar meu silêncio e, especialmente, por acalmar as crises de ansiedade.

A Laiz, por compreender as ausências, o silêncio e as horas em frente aos livros ou computador.

Aos meus amigos: André, Luciana, Arthur, Mariana Pícoli, Mariana Santolin, Cristiano, Claudio, Juliana, Erecion, Rômulo, Luciano e Adriana, pelo apoio e incentivo.

Aos colegas de mestrado, em especial ao Márcio, Karina, Milena e Felipe, pela parceria e cumplicidade.

Aos professores do PGCS: Osvaldo Martins, Sônia Missagia, Antonia Colbari, Eliana Creado, Paulo Magalhães, e Rutileia Gobetti, secretária do mestrado, pelo estímulo, pela amizade, pelas contribuições diversas.

A minha orientadora Celeste Ciccarone, um agradecimento especial, por ter aceitado a proposta de me orientar, por seus comentários, por me presentear com seu exemplo e seu conhecimento. Nela me inspiro como antropólogo e como pessoa humana.

A Rosa Elizabeth Acevedo, Airton dos Reis, Idelma Santiago, Luciana Hartmann, Vânia Zikán, Danilo Paiva, Emília Pietrafesa, Maria Rosário, Theophilos Rifiotis, Andrea Pérez e Paulo Scarim, pelas observações ao longo desta pesquisa.

Aos coletivos rurais e indígenas do Araguaia paraense e matogrossense e ao Povo Xukuru do Ororubá, pois sem as suas histórias de vida este trabalho não seria possível, agradeço especialmente pelas horas de conversa e por interromperem seus afazeres para apresentarem-me suas lutas.

Ao Alex, Oneide, Edgar, Marcos, Zenilda, Mirim e Altair, faço um agradecimento particular, por disponibilizarem seus arquivos e orientarem meu olhar em campo, pela solicitude com que me receberam e acolheram.

***Animador**: Antônio Conselheiro?*
***Coro**: Presente na caminhada!*
***Animador**: Galdino?*
***Coro**: Presente na caminhada!*
***Animador**: Xicão Xukuru?*
***Coro**: Presente na caminhada!*
***Animador**: Miriã Maria?*
***Coro**: Presente na caminhada!*
***Animador**: Arturo Bernal?*
***Coro**: Presente na caminhada!*
***Animador**: Carlos Paz?*
***Coro**: Presente na caminhada!*
***Animador**: Oscar Santana?*
***Coro**: Presente na caminhada!*

***Animador**: Juventude?*
***Coro**: Presente nesta caminhada!*
***Animador**: Estudantes?*
***Coro**: Presente nesta caminhada!*
***Animador**: Mulheres?*
***Coro**: Presente nesta caminhada!*

***Animador**: [referindo-se aos mártires] Continua vivo, continua presente na caminhada. São esses mártires que nos dão força e que nos ajudam a continuar na defesa da justiça. Sobre a terra o povo avança; quem espera nunca alcança!*
***Coro**: Sobre a terra o povo avança; quem espera nunca alcança!*

(Romaria dos Mártires da Caminhada, 16.07.2011)

RESUMO

Esta pesquisa pretende evidenciar, a partir de três experiências etnográficas, algumas das modalidades de tradução dos assassinatos de lideranças (sindicais, religiosas, camponesas e indígenas) em áreas marcadas historicamente por intensos conflitos fundiários no Brasil: São Geraldo do Araguaia (PA), Ribeirão Cascalheira (MT) e Pesqueira (PE); com o intuito de problematizar a transformação/fabricação de Raimundo Ferreira Lima (Gringo), João Bosco Penido Burnier e Francisco de Assis Araújo (Xicão Xukuru) em mártires da terra e/ou encantados, presentificados nas peregrinações decorrentes desses acontecimentos, as Romarias dos mártires da caminhada. O foco da análise serão as narrativas sobre estes líderes "marcados para morrer", que nos oferecem ferramentas para pensar de que forma suas trajetórias pessoais, assim como as ameaças que antecederam os assassinatos "por encomenda" destes personagens, provocaram outros pontos de vista sobre a morte/violência nesses espaços de luta. Esta topologia é uma tentativa de organizar uma lógica de pensamento que reconheça a transição entre vida e morte, articulada pelas diversas experiências de conflitos e enfrentamentos que perpassam o direito de permanecer em territórios historicamente ocupados e apropriados por esses coletivos.

PALAVRAS-CHAVE: Conflitos fundiários – Mártires-encantados – Romarias

ABSTRACT

This research aims to highlight, from three ethnographic experiences, some of the manners for the translation of leaders assassinations, respectively union workers, religious, farmers and indigenous, in areas historically marked by intense land conflicts in Brazil: São Geraldo do Araguaia (PA), Ribeirão Cascalheira (MT) and Pesqueira (PE), in order to discuss the transformation/generation of Raimundo Ferreira Lima (Gringo), João Bosco Penido Burnier and Francisco de Assis Araújo (Xicão Xukuru) in the land martyrs and/or enchanted, made present in the pilgrimages arising from these events, the pilgrimages of the martyrs of the walk. The focus of the analysis will be the stories about these leaders "marked for death", which offer us tools to think about how their personal trajectory as well as the threats that preceded the “ordered” murders of these characters caused other points of view on the death/violence in these spaces of struggle. This topology is an attempt to organize one logic of thought that recognizes the transition between life and death, articulated by various experiences of conflict and confrontation, which underlie the right to remain in the territories historically occupied and appropriated by these collectives.

KEYWORDS: Land conflicts – Martyrs-enchanted – Pilgrimages

LISTA DE SIGLAS

CEBS	Comunidades Eclesiais de Base
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
CISXO	Conselho Indígena de Saúde Xukuru do Ororubá
CNBB	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
CONTAG	Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura
COPIXO	Conselho Indígena de Professores Xukuru do Ororubá
CPT	Comissão Pastoral da Terra
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
GETAT	Grupo Executivo de Terras do Araguaia-Tocantins
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
IPA	Instituto Agronômico do Pernambuco
ITERPA	Instituto de Terras do Pará
MAB	Movimentos de Atingidos por Barragem
MEBS	Movimentos de Educação de Base
MPF	Ministério Público Federal
MST	Movimento dos Trabalhadores Sem-Terra
ONGs	Organizações Não Governamentais
PIN	Plano de Integração Nacional
PO	Pastoral Operária
SAGRI	Secretaria de Estado de Agricultura
STR	Sindicato de Trabalhadores Rurais
SUDAM	Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia

LISTA DE IMAGENS

Imagem 01: Chegada dos romeiros à Galeria dos Mártires, Ribeirão Cascalheira (MT) – p. 55

Imagem 02: Concentração de peregrinos na área externa da Galeria dos Mártires, Ribeirão Cascalheira (MT) – p. 56

Imagens 03, 04 e 05: Peregrinos caminhando em direção à Galeria dos Mártires da Caminhada. Ribeirão Cascalheira (MT) – p. 63

Imagem 06: Fogueira dá início à caminhada que segue do centro da cidade para a galeria dos mártires, Ribeirão Cascalheira (MT) – p. 65

Imagens 07: Cadeia-delegacia derrubada no 7º dia do assassinato de João Bosco. Ribeirão Cascalheira (MT), 1976 – p. 72

Imagens 08: Galeria dos Mártires da América Latina, construída no mesmo local onde foi assassinado João Bosco. Ribeirão Cascalheira (MT) – p. 72

Imagem 09: Maria Oneide num ato público em São Geraldo do Araguaia-PA (1982), destacando a imagem do Gringo, líder sindical assassinado – p. 82

Imagem 10: Zenilda de Araújo, sustentando a imagem do cacique Xicão – p. 98

Imagem 11: Dona Marina com a fotografia do marido assassinado – p. 111

Imagem 12: Painel do “Cristo Libertador”, de Mario Aldighieri, São Geraldo do Araguaia (PA) – p. 118

Imagem 13: Altar da Igreja São João Batista. Ribeirão Cascalheira (MT) – p. 120

Imagem 14: Painel “Xicão Xukuru” pintado por Geraldo Bananeira, 2007 – p. 121

Imagens 15, 16, 17 e 18: Concentração de romeiros na Galeria dos Mártires da América Latina, Ribeirão Cascalheira (MT) – p. 123

LISTA DE MAPAS

Mapa 01 – Localização de Ribeirão Cascalheira (MT) – p. 48

Mapa 02 – Localização dos lugares onde ocorreram as mortes dos mártires – p. 62

Mapa 03 – Localização de São Geraldo do Araguaia (PA) – p. 78

Mapa 04 – Localização de Pesqueira (PE) – p. 89

Mapa 05 – Conflitos de terra no Brasil – 2010 – p. 105

SUMÁRIO

PREÂMBULO: A ÉTICA E A ESTÉTICA DA MORTE.....16

INTRODUÇÃO.....23

1. Etnografia (tradução) e os Grandes Divisores.....27

2. Colonização na Amazônia.....33

CAPÍTULO 01

CONFLITOS FUNDIÁRIOS NO BICO DO PAPAGAIO: PERSPECTIVAS TEÓRICAS E EXPERIÊNCIAS ETNOGRÁFICAS.....37

1.1 “Terras sem homens para homens sem terra”: Migrantes, Pesquisadores e a chegada da Besta-Fera na Fronteira amazônica.....38

1.2 Repertórios de resistência.....44

CAPÍTULO 02

SACRALIZAÇÃO DA LUTA PELA TERRA: ETNOGRAFIA DE UMA ROMARIA.....48

2.1. A Romaria, os romeiros e suas narrativas.....54

2.2. A peregrinação e sua simbologia: caminhar para rememorar.....57

2.3. João Bosco Penido Bornier: o martírio que fundou o santuário e a romaria.....69

CAPÍTULO 03

FABRICAÇÃO DO MÁRTIR-ENCANTADO: BIOGRAFIA DE DOIS LÍDERES ASSASSINADOS.....77

3.1. “Um marimbondo só é fácil de ser atacado, mas unidos são respeitados”: narrações sobre Raimundo Ferreira Lima (Gringo).....78

3.1.1. A fabricação do martírio.....86

3.2. “Estrela não morre, apenas muda de lugar”: a trajetória de um cacique-encantado.....88

3.2.1. “Em cima do medo, coragem”.....97

3.3. Marcados para morrer: ameaças de morte e pistolagem.....104

3.4. A vítima sacrificável.....109

3.5. Painéis do sacrifício, da luta e da santificação em Ribeirão Cascalheira, Pesqueira e São Geraldo do Araguaia.....117

CONSIDERAÇÕES FINAIS: CRÔNICA DE UMA MORTE REVIVIDA NA LUTA.127

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....131

PREÂMBULO: A ÉTICA E A ESTÉTICA DA MORTE

O foco de análise deste estudo são os rituais de sacralização de lideranças populares, assassinadas em áreas de intenso conflito fundiário e seu processo de transformação em mártir/encantado.

Nos trabalhos de campo, realizados no sul do Pará (2010), nordeste do Mato Grosso (2011) e agreste do Pernambuco (2013), a intenção inicial era pensar o repertório narrativo sobre dois desses líderes: Raimundo Ferreira Lima (Gringo) e Francisco de Assis Araújo (Xicão Xukuru), assassinados em 29 de maio de 1980 e 20 de maio de 1998, respectivamente.

A viagem ao Mato Grosso, em julho de 2011, justificava-se por conta de estar localizada, na cidade de Ribeirão Cascalheira, a Galeria dos Mártires da América Latina, um espaço que reúne imagens e memórias de experiências de luta pela terra no Brasil e em outros países da América Latina.

Nesta localidade foi assassinado, em 11 de outubro de 1976, o padre João Bosco Penido Burnier. Sua morte revela-se como um marco na fabricação da ideia de martírio pelas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), tendo em vista que o lugar tornou-se o centro da cosmografia do martírio. Esses repertórios de luta e as transformações destas lideranças em modelos de resistência serão descritos e analisados nos Capítulos 2 e 3.

No âmbito das questões ligadas à violência fundiária nessas áreas, posso sugerir que nas narrativas sobre estes líderes há elementos que revelam uma ideia de morte incomum, o que me obriga a iniciar este trabalho com uma discussão sobre a morte e o morto, para pensar a fabricação do martírio-encantamento.

Esses acontecimentos atravessam uma ideia de vida e morte que contraria a descontinuidade entre “nós”, os vivos, e “eles”, os mortos, aproximando lideranças assassinadas e grupos que lutam pela terra nessas áreas, transformando-os em modelos de ação. E, se por um lado seus nomes são lembrados como hinos de

guerra, por outro, sua força parece ganhar forma na ação daqueles que os rememoram.

Aqui, tentarei recuperar questões pertinentes partindo de algumas discussões sobre a ideia de morte, atentando para os indícios duma ética e estética, inscritos na "morte" do mártir, e responsáveis pela fabricação social do sacrifício.

Nestes elementos aparecem outros pontos de vista (ou possibilidades de mundo) para pensar vida e morte, na medida em que essa fronteira, aparentemente intransponível, uma vez atravessada (e marcada) pela violência física e simbólica que inscrevem o sacrifício, revela um possível trânsito entre líder e grupo, corpo e alma, numa relação de domínio que transcende o indivíduo, notadamente a partir do seu assassinato.

Todas estas questões foram sobremaneira inspiradas pela trajetória de Juan Preciado, personagem de Juan Rulfo (2008), que engendra dramas, aparentemente desencontrados, graças à promessa que faz à mãe, no leito de morte, de retornar a Comala, México, para encontrar o pai Pedro Páramo.

No povoado de Comala, com a cabeça repleta de ruídos e vozes, lembranças de um passado que ele só vivera pelas memórias da falecida mãe, o personagem reencontra fragmentos da sua própria história, entrecruzados pela violência de um universo rural muito parecido com aquele que compõe o *locus* do martírio no Brasil, circunscrito também pelo poder de grandes proprietários de terra (*op. cit.*).

Mas o acesso a todo esse repertório narrativo revela-se ainda mais instigante quando o leitor descobre, a partir das andanças de Juan Preciado, que, em Comala, os "mortos" coabitam com os "vivos", imbricando presente e passado, na medida em que manobram o passado e o presente, girando o tempo vivido, invertendo os lugares e as posições da vida e da morte. Os mortos parecem vivos e os vivos parecem mortos – ou talvez todos eles relacionem-se de outra forma que as categorias do nosso entendimento não dão conta de entender, quiçá explicar (*ibidem*).

Ao transitar de um lugar para outro, ou mesmo ocupar os dois lugares a um só tempo, movem tempo e espaço, contrariando ou convertendo as aparentemente sólidas e instransponíveis leis gerais que regem a matéria e provocando o questionamento das oposições e dicotomias que envolvem essas relações; e a vida ou a morte, seguem além de, ou ainda que

> Na mina d'água as gotas caem uma atrás da outra. A gente ouve, saída da pedra, a água clara cair no cântaro. A gente ouve. Ouve rumores; pés que raspam o chão, que caminham, que vão e que vêm. As gotas continuam caindo sem parar. O cântaro transborda fazendo a água rodar sobre um solo molhado.
> "Acorda!", dizem a ele.
> Reconhece o som da voz. Trata de adivinhar quem é; mas o corpo afrouxa e cai adormecido, esmagado pelo peso do sono. Umas das mãos esticam a coberta agarrando-se nela, e debaixo de seu calor o corpo se esconde procurando paz.
> "Acorda!", tornam a dizer.
> A voz sacode seus ombros. Faz o corpo se erguer. Entreabre os olhos. Ouvem-se as gotas de água que caem da mina d'água no cântaro raso. Ouvem-se passos que se arrastam... E o pranto.
> Então ouviu o pranto. Aquilo que o despertou: um pranto suave, delgado, que talvez por ser delgado tenha passado pela teia do sono, chegando ao lugar onde os sobressaltos se aninham.
> Levantou-se devagar e viu a cara de uma mulher recostada contra o batente da porta, ainda escurecida pela noite, soluçando.
> – Por que você chora, mamãe? – perguntou, pois assim que pôs os pés no chão reconheceu o rosto de sua mãe.
> – Seu pai morreu – disse ela.
> E depois, como se tivessem disparado os gatilhos de sua pena, deu volta sobre si mesma uma e outra vez, uma e outra vez, até que algumas mãos chegaram aos seus ombros e conseguiram deter o remexer de seu corpo.
> Pela porta via-se o amanhecer no céu. Não havia estrelas. Só um céu de chumbo, cinzento, ainda não clareado pela luminosidade do sol. Uma luz parda, como se o dia não fosse começar, mas como se apenas estivesse chegando o princípio da noite.
> Lá fora, no pátio, os passos, como de gente que ronda. Ruídos calados. E aqui, aquela mulher, de pé no umbral; seu corpo impedindo a chegada do dia; deixando aparecer, através dos seus braços, fiapos de céu, e debaixo de seus pés réstias de luz; uma luz borrifada como se o chão debaixo dela estivesse inundado de lágrimas. E depois o soluço. E outra vez o pranto suave, mas agudo, e a dor fazendo seu corpo se contorcer.
> – Mataram seu pai.
> – E quem matou você, minha mãe? (RULFO, 2008, pp. 35-36)

"Mortos" e "vivos", ao transitarem entre um e outro lugar, realizam um movimento interessante, uma vez que os mortos, através dum repertório narrativo muito particular, estabelecem uma relação de continuidade com as preocupações recuperadas pelas memórias dos acontecimentos que marcaram sua trajetória de vida.

As narrativas dos vivos e mortos estão entrelaçadas pelas experiências de luta e centralizadas na busca de Juan Preciado, que precisa encontrar o pai para cumprir a promessa que fez à sua mãe.

Neste percurso narrativo, Juan Rulfo (*op. cit.*) torna os mortos tão vivos que, por vezes, a voz das lembranças é mais forte que o silêncio da morte. O mundo dos personagens revela uma diversidade de planos e dimensões marcadas por segredos e mistérios, no interior duma atmosfera na qual a morte não produz esquecimento.

Buscando elementos análogos entre as trajetórias desses personagens e os percursos de luta das inúmeras lideranças assassinadas em decorrência dos conflitos fundiários no Brasil, as experiências etnográficas me dão condições de afirmar que vivos e mortos coabitam na luta pela terra. Como os mortos de Pedro Páramo (2008), estes mártires-encantados estão ainda "presentes na caminhada"[1], tanto nas imagens de camisetas e das paredes pelos diversos lugares por onde andei no Mato Grosso, Pará e Pernambuco, quanto nas suas histórias de luta revividas e agenciadas pelas narrativas dos coletivos, tornando-as referência para os que sobreviveram.

Um poema de Pedro Tierra, intitulado "A morte anunciada de Josimo Tavares"[2] revela alguns desses fatos que decorrem dos enfrentamentos pela terra nas áreas pesquisadas, nos quais lideranças reconhecidas como mártires são lembradas especialmente por não recuarem na luta pela terra, mesmo frente às inúmeras ameaças de morte, realizadas de diversas maneiras (cartas anônimas, objetos deixados na porta das suas casas e locais de reunião ou trabalho, ameaças verbais, entre outros)[3].

> [...] Todos sabiam dessa morte [do Padre Josimo].
> A cerca farpada do latifúndio sabia.
> Os pistoleiros, os assalariados da morte,

---

[1] Esta fala era entoada como um mantra em vários momentos da Romaria dos Mártires da Caminhada, na Prelazia de São Felix do Araguaia, em Ribeirão Cascalheira (MT). Fonte: Diário de Campo, 15 a 17/07/2011.

[2] Padre Josimo Morais Tavares foi assassinado em Imperatriz (MA) em 10 de maio de 1986 a mando de fazendeiros locais, na escada da sede da Comissão Pastoral da Terra (CPT). Desenvolvia trabalhos pastorais junto aos camponeses do Bico do Papagaio, na fronteira entre o Maranhão, Tocantins e Pará (Fonte: Galeria dos Mártires da América Latina, 2011).

[3] Fonte: Diários de campo.

a polícia fardada e paisana, o GETAT,
os garimpeiros, os bêbados, as prostitutas,
as professorinhas, as beatas,
as crianças brincando no areal da rua
sabiam.
Os homens da terra, os posseiros, os saqueados,
as mulheres alfabetizadas pela dor
e pela espera
sabiam.
O prefeito, o juiz, o delegado, a UDR,
os fazendeiros, os crápulas
sabiam.
As mãos dos assassinos
poliam as armas.
A igreja sabia
e esperava ...
A haste orgulhosa do babaçu
sabia.
E dobrava as palmas num lamento
e multiplicava a ciência dessa morte,
os passarinhos, o relógio dos templos
mastigando o comboio da horas
e não se deteve, a água dos rios
não se deteve, fluindo irremediável
a hora dessa morte.
A pedra dos caminhos
sabia.
e permaneceu muda,
o vento sabia
e anunciava seu gemido todavia indecifrável
Tuas sandálias sabiam
e continuaram a caminhar.
[...]
Você sabia.
E sorria
apenas.
Como quem se lava
para chegar vestido
de algodão
e transparência
à hora da solidão. (TIERRA, 1986, pp. 10-12)

Estamos diante daquilo que talvez seja uma das principais características do martírio, o anúncio da própria morte. Este tema será devidamente explorado no capítulo 3, mas aqui tentarei relacioná-lo ao texto de Gabriel Garcia Márquez, Crônicas de uma morte anunciada (2012), uma vez que ele ajudará a pensar naquilo que estou chamando de “lembrança ativa do morto”, pois o princípio ativo da morte desses mártires está relacionado ao fato de que todos sabem (ou sabiam), inclusive o assassinado, da iminência de sua morte.

Aqui cabe uma diferença de grau entre a narrativa de Garcia Márquez (2012) e os dados etnográficos sobre morte e violência nas zonas de conflito pesquisadas. Com

as devidas distinções, Santiago Nasar, personagem principal da trama, é assassinado, ao sair de casa, pelos irmãos Pedro e Pablo Vicário. As motivações são distintas da discussão central da pesquisa sobre os mártires da terra, mas chamam atenção algumas situações análogas, especialmente as ligadas ao desempenho dos matadores. João Bosco, Gringo e Xicão Xukuru, tiveram sua morte anunciada, a diferença é que também eles sabiam e anunciavam publicamente a própria morte.

A morte de Santiago foi justificada como defesa da própria honra, pelos irmãos Vicário. A morte das lideranças, por sua vez, esta relacionada à defesa da vida, não da própria, mas do grupo que a liderança representa. Assemelham-se as técnicas, mas distanciam-se os motivos. No entanto, em ambos os casos, a morte aparece mais uma vez como tema central, anunciada como forma de coagir, e concluída quando se reconhece que a vítima não se rende às ameaças: "na manhã de sua morte, com efeito, Santiago Nasar não tinha tido um só instante de dúvida, embora soubesse muito bem qual seria o preço da injúria que lhe imputavam" (MÁRQUEZ, 2012, p. 132)

> Alguém que nunca foi identificado enfiara, por debaixo da porta, um papel dentro de um envelope, para avisar Santiago Nasar que o estavam esperando para matá-lo, revelando também o lugar e os motivos, e outros detalhes precisos da trama. (*Ibidem*, pp. 20-21)

Acredito que o tema da morte revela-se em níveis de domínio distintos, e, se assim for, é possível considerar que os mortos apresentem uma forma mítica, quase divina, mas ainda humana, uma vez que são incorporados às lutas cotidianas. Transformam-se num dispositivo de força na luta pela terra.

A orientação dessa discussão não tem a intenção de produzir uma antropologia da morte (ou dos ritos funerários)[4]. Meu objetivo central é pensar numa antropologia do morto, transformado em mártir-encantado, uma vez que os dados etnográficos indicam que há uma conexão entre vida e morte, na qual este personagem é o principal dispositivo, um transgressor por excelência, das barreiras aparentemente intransponíveis que opõem estes dois domínios.

---

[4] Sobre morte e ritos funerários é sugestiva a leitura de "A morte e os mortos na sociedade brasileira" (MARTINS, 1983) e "Os mortos e os outros: Uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó" (CUNHA, 1978).

Portanto, já é possível indicar que não há uma distinção rígida entre vida e morte, mas uma similaridade ontológica, materializada na luta pela terra (e pela vida), o que aproxima os mártires-encantados dos seus respectivos grupos, os mártires entre si e estes com outros grupos, sendo todas estas justaposições conectadas pelas condições de vida dos grupos.

Desse modo, posso relacionar três questões que serão analisadas nos capítulos seguintes: a “lembrança ativa do morto”, que, atrelada à “lembrança ativa da luta”, parece provocar a “presença ativa do morto na luta”.

Estes elementos revelam uma teoria do morto, expressa nos rituais/romarias, ativadas pela morte na luta. Com este foco, poderemos explorar outros pontos de vista sobre a morte, traduzida em violência. Esta análise tenciona, assim, compor uma topologia da escatologia que fabrica (na medida em que transforma o líder morto) os mártires da terra e os encantados.

INTRODUÇÃO

No dia 13 de dezembro de 2007, fui convidado a participar de uma feira livre que reunia assentados e acampados de Rondon do Pará, no sudeste do Estado do Pará. Essa feira acontecia semanalmente, era uma das alternativas encontradas pelo Sindicato de Trabalhadores Rurais (STR) do município para a comercialização do excedente produzido por estes grupos; era também um momento de encontro, motivo para rever os companheiros de luta, se informar sobre crédito agrícola, socializar conhecimentos sobre plantio, entre outras coisas.

Contudo, para aquele dia, além da feira, foi organizada uma manifestação para celebrar os sete anos do assassinato de José Dutra da Costa, o Dezinho[5]; na ocasião, me chamou atenção o fato de que todas as vezes em que era pronunciado o nome do sindicalista morto, os camponeses exclamavam: “Presente! Presente! Presente!”.

Naquele momento, pude conversar com alguns camponeses, membros do STR, do Movimento dos Trabalhadores Sem-Terra (MST) e da Comissão Pastoral da Terra (CPT) da região de Marabá (PA). Temas como luta pela terra, reconstrução da memória da luta, das crenças e da ética do assentamento/acampamento apareciam com certa regularidade, mas a ênfase na martirização das lideranças sindicais foi o que mais chamou minha atenção.

Esse evento mobilizou a construção de um projeto de pesquisa sobre ritualização de lideranças religiosas, sindicais, rurais e indígenas, assassinadas em conflitos fundiários, que objetivava elaborar a biografia de Raimundo Ferreira Lima (Gringo) e Francisco de Assis Araújo (Xicão Xukuru), para tentar traduzir o significado dessas mortes em regiões de intensos conflitos fundiários (especialmente o sentido que elas têm na construção de narrativas de práticas de luta e resistência dos agentes de mediação e dos coletivos rurais e indígenas), com ênfase nos rituais de sacralização

[5] Dezinho era presidente do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Rondon do Pará (PA) e foi assassinado no dia 21 de novembro de 2000, com três tiros, pelo matador de aluguel Wellington de Jesus Silva, que acabou preso em flagrante. O pistoleiro disse que havia recebido 2 mil reais e um revólver para executar o líder sindical. (Fonte: La Via Campesina - Pará, 11/03/2000).

dessas lideranças, os mártires-encantados e nas peregrinações, a Romaria dos mártires da caminhada.

Tomando como referência o método etnográfico nas perspectivas de Eduardo Viveiros de Castro (2002b), Marco Antonio Gonçalves (2010) e Roy Wagner (2010), três trabalhos de campo foram realizados nos municípios de São Geraldo do Araguaia (PA), em dezembro de 2010, Ribeirão Cascalheira (MT), em julho de 2011 e Pesqueira (PE), em janeiro de 2013.

Neste ponto, cabe esclarecer a opção teórico-metodológica por autores que revelam-se desafiadores do ponto de vista epistemológico, ao propor (des)construções de cânones da antropologia clássica, notadamente naquilo que foi nomeado de método etnográfico[6], posto que, através deste método tencionamos transformar (significar) o que vemos em cultura. Mas se os "outros" também transformam o que veem, no que eles transformam?

Há sempre uma dialética[7] neste exercício, a partir da qual outros múltiplos entendimentos são possíveis e questões interessantes são postas em jogo:

> O antropólogo e o nativo são entidades de mesma espécie e condição: são ambos humanos, e estão ambos instalados em suas culturas respectivas, que podem, eventualmente, ser a mesma. Mas é aqui que o jogo começa a

[6] Aqui estou pensando no roteiro proposto por Malinowski, em seu famoso livro "Argonautas do Pacifico Ocidental". Na perspectiva deste autor, o etnógrafo precisa conhecer e relacionar "regras de bom-senso" a "princípios científicos" agrupados em três unidades: "[...] em primeiro, é lógico, o pesquisador deve possuir objetivos genuinamente científicos e conhecer os valores e critérios da etnografia moderna. Em segundo lugar, deve o pesquisador assegurar boas condições de trabalho, o que significa, basicamente, viver mesmo entre os nativos, sem depender de outros brancos. Finalmente, deve ele aplicar certos métodos especiais de coleta, manipulação e registro de evidência." E completa, "[...] o etnógrafo de campo deve analisar com seriedade e moderação todos os fenômenos que caracterizam cada aspecto da cultura tribal sem privilegiar aqueles que lhe causam admiração ou estranheza em detrimento dos fatos comuns e rotineiros". Todos esses regulamentos deveriam resultar no estabelecimento de leis e regularidades da vida "tribal", notadamente a partir daquilo que revela-se "permanente e fixo". Por fim, Malinowski afirma que esse percurso possibilita a visualização dos costumes, cerimônias e crenças, entre outros aspectos da vida "nativa", objetivando preencher o "esqueleto" dos dados censitários com a "carne e o sangue da vida nativa real", pois, partindo dos dados estatísticos para realizar profícuas observações o etnógrafo consegue alcançar fenômenos em sua "plena realidade". (MALINOWSKI, 1978, pp. 20; 23-24; 29).

[7] Em Wagner (2010) a concepção de dialética se distância da formulação hegeliana e marxista do conceito, na medida em que se configura enquanto "uma tensão ou alternância, ao modo de um diálogo, entre duas concepções ou pontos de vista simultaneamente contraditórios e solitários entre si", resultando numa relação impulsiva e compulsiva entre invenção e convenção, enquanto a primeira tenciona a diferenciação, a segunda assume características coletivizantes decompondo as mudanças geradas pela primeira em um mundo reconhecível (pp. 96-98).

> ficar interessante, ou melhor, estranho. Ainda quando antropólogo e nativo compartilham a mesma cultura, a relação de sentido entre os dois discursos diferencia tal comunidade: a relação do antropólogo com sua cultura e a do nativo com a dele não é exatamente a mesma. O que faz do nativo um nativo é a pressuposição, por parte do antropólogo, de que a relação do primeiro com sua cultura é natural, isto é, intrínseca e espontânea, e, se possível, não reflexiva; melhor ainda se for inconsciente. O nativo exprime sua cultura em seu discurso; o antropólogo também, mas, se ele pretende ser outra coisa que um nativo, deve poder exprimir sua cultura culturalmente, isto é, reflexiva, condicional e conscientemente. Sua cultura se acha contida, nas duas acepções da palavra, na relação de sentido que seu discurso estabelece com o discurso do nativo. Já o discurso do nativo, este está contido univocamente, encerrado em sua própria cultura. O antropólogo usa necessariamente sua cultura; o nativo é suficientemente usado pela sua. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b, p. 114)

Se os interesses de Eduardo Viveiros de Castro (*loc. cit.*) são fundamentalmente do ponto de vista da filosofia da ciência, ao citar Roy Wagner (2010) ele recupera questões sobre o trabalho etnográfico. Para esse autor, há um campo de relações e de sentidos, interesses e estratégias em jogo, mediadas por distintos universos de significados, que resultam naquilo que ficou conhecida como experiência antropológica.

> O problema é que o nativo certamente pensa, como o antropólogo; mas, muito provavelmente, ele não pensa como o antropólogo. O nativo é, sem dúvida, um objeto especial, um objeto pensante ou um sujeito. Mas se ele é objetivamente um sujeito, então o que ele pensa é um pensamento objetivo, a expressão de um mundo possível, ao mesmo título que o que pensa o antropólogo. Por isso, a diferença malinowskiana entre o que o nativo pensa (ou faz) e o que ele pensa que pensa (ou que faz) é uma diferença espúria. É justamente por ali, por essa bifurcação da natureza do outro, que pretende entrar o antropólogo (que faria o que pensa). A boa diferença, ou diferença real, é entre o que pensa (ou faz) o nativo e o que o antropólogo pensa que (e faz com o que) o nativo pensa, e são esses dois pensamentos (ou fazeres) que se confrontam. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b, p. 119)

Com estas questões, quis apresentar a perspectiva etnográfica que atravessa a análise aqui proposta, *i.e.*, explicitar as relações estabelecidas entre o antropólogo e seus principais interlocutores em campo[8].

---

[8] "Os problemas imediatos que o pesquisador iniciante enfrenta em campo não tendem a ser acadêmicos ou intelectuais: são práticos e têm causas evidentes. Provavelmente desorientado e aturdido, ele muitas vezes encontra dificuldades para se instalar e fazer contatos. Se uma casa está sendo construída para ele, o trabalho sofre todo tipo de atraso; se contrata assistentes ou intérpretes, eles não aparecem. Quando reclama dos atrasos e deserções, ouve as habituais desculpas esfarrapadas. Suas perguntas podem ser respondidas com mentiras óbvias e deliberadas. Cães latem para ele e crianças seguem-no pelas ruas. Todas essas circunstâncias se devem ao fato de que as pessoas geralmente se sentem desconfortáveis com um estranho em seu meio, ainda mais um forasteiro que bem pode ser louco ou perigoso, ou as duas coisas. Frequentemente lhe criam

Perpassa esse aprendizado o esforço do antropólogo de transformar as palavras dos “outros” e ser transformado por elas. Novamente reconheço, agora tomando como base os argumentos elaborados por Marco Antonio Gonçalves (2010), que as dinâmicas experiênciadas pelo antropólogo e seus interlocutores em campo são fabricadas e engendradas a partir duma relação que se estabelece entre sujeitos, e que organiza categorias nativas rearranjadas no texto antropológico enquanto conceitos (p. 08).

Sob esta ótica, posso concordar com o autor, quando afirma que a antropologia estaria muito mais próxima das concepções de tradução, do que de interpretação:

> A concepção de tradução que constitui a Antropologia moderna é justamente a possibilidade de produzir semelhanças, articulações, correspondências, o que parece ser, em última instância, o objetivo de toda e qualquer etnografia em cuja construção o antropólogo desempenha o papel de tradutor de mundos outros para o seu próprio (GONÇALVES, 2010, p. 08)

Os trabalhos de campo que embasam as aproximações da trajetória de vida dos líderes martirizados foram realizados, num primeiro momento, em São Geraldo do Araguaia (PA), e intencionavam reunir material para compor a biografia de Raimundo Ferreira Lima (Gringo). A pesquisa de campo foi realizada em dezembro de 2010, ocasião na qual fui recepcionado por Alex Costa Lima, filho do Gringo, que me hospedou em sua casa.

Este momento da pesquisa tinha dois principais objetivos: acessar documentos, fotos, livros e matérias jornalísticas arquivadas por Alex Costa Lima e entrevistar Maria Oneide, viúva do Gringo.

Foi possível realizar uma entrevista com Maria Oneide na tarde de 19/12/2010, e foi gentilmente cedida uma entrevista realizada por Alex Costa em agosto de 2010, com Maria Olinda Arruda Luz, que vivia com o casal e acompanhou todo o conflito.

---

dificuldades como uma forma de ‘defesa’, para tentar mantê-lo a uma certa distância ou pelo menos retardá-lo enquanto ele é contemplado e examinado mais detidamente” (WAGNER, 2010, pp. 31-32).

Os trabalhos de campo realizados no município de Ribeirão Cascalheira (MT), em julho de 2011, objetivavam acompanhar a Romaria dos Mártires da Caminhada, na Prelazia de São Felix do Araguaia-MT. No primeiro dia, já encontrei um grupo de romeiros que estava preparando a recepção dos peregrinos. Solícitos, eles me mostraram alguns documentos sobre a romaria e me apresentaram pessoas envolvidas na organização do evento.

Na romaria, encontrei Marcos Luidson de Araújo, cacique Xukuru, e sua mãe Zenilda Maria de Araújo, viúva do cacique Xicão. Esse contato me levou a Pesqueira (PE), em janeiro de 2013, com o intuito de incorporar à pesquisa a biografia do cacique Francisco de Assis Araújo, assassinado em 20 de maio de 1998, qualificado de "mártir da causa indígena" pelos agentes mediadores da Igreja Católica, especialmente o CIMI (Conselho Indigenista Missionário) e, posteriormente eleito à condição de "encantado" pelo povo Xukuru do Ororubá.

1. Etnografia (tradução) e os Grandes Divisores

A pesquisa ora apresentada (e as intenções postas acerca da investigação da fabricação social dos mártires-encantados) tensiona questões ainda abertas, pelo menos no campo das ciências sociais, para pensar noções que se tornaram totens antropológicos, a partir dos quais são constantemente formulados argumentos de defesa frente às ciências que se nomeiam exatas (ou objetivas).

Para sustentar essa ideia, retomo a discussão de Eduardo Viveiros de Castro sobre a produção do conhecimento xamânico, elaborada numa das suas críticas às ciências exatas:

> Conhecer bem alguma coisa é ser capaz de atribuir o máximo de intencionalidade ao que se está conhecendo. Quanto mais sou capaz de atribuir intencionalidade a um objeto, mais eu o conheço. O bom conhecimento é aquele capaz de interpretar todos os eventos do mundo como se fossem ações, como se fossem resultado de algum tipo de intencionalidade. Para nós [referindo-se à ciência moderna], explicar é reduzir a intencionalidade do conhecido. Para eles [xamãs], explicar é aprofundar a intencionalidade do conhecido, isto é, determinar o objeto de conhecimento como um sujeito. (2002a, pp. 487-488)

Considerando o argumento exposto, a intenção desta pesquisa se articula nas possibilidades de descrição e tradução do trânsito (incorporação) das almas de "mártires da terra", que parece provocar uma trajetória do corpo individual ao coletivo, indicando uma possível fabricação da imagem do mártir, que (re)elabora a alma como agente mediador na luta[9].

O termo "mártir", de cunho aparentemente religioso, assume configuração política no Brasil a partir do agravamento de situações de conflito no campo, o que culminou com criação, em 1975, da Comissão Pastoral da Terra (CPT), ligada à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), que procura articular e organizar politicamente os trabalhadores rurais e fazer mediação e intermediação na resolução desses conflitos. Reivindicando as desapropriações de terras com base no Estatuto da Terra, essa instituição defende uma concepção sobre a relação fé e vida, atribuindo aos líderes dos movimentos sociais mortos nesses conflitos uma caracterização sagrada de doação da vida pelas causas sociais da humanidade (PEREIRA, 2004; MURPHY, 2008).

Notadamente, isso ocorre na medida em que as narrativas sobre esses líderes assumem potencialidades agenciativas, numa tentativa de inscrição destes corpos nos movimentos de resistência pelo ponto de vista dos mártires[10]. E agenciam práticas e estratégias no interior dos seus respectivos coletivos.

---

[9] Deste ponto em diante o conceito de "Perspectivismo", formulado por Eduardo Viveiros de Castro (1996; 2002a; 2002b; 2002c), aparecerá como ferramenta teórico-metodológica para pensar a ideia de alma e relacioná-la à noção de corpo. O movimento de "trânsito das almas", sugerido por mim, compõe uma potência de ação nas experiências de luta pela terra dos coletivos rurais e indígenas pesquisados. Ressalto que reconheço as especificidades do conceito elaborado por Viveiros de Castro, no entanto, ele me pareceu apropriado para pensar, friso, de um ponto de vista muito particular, as potencialidades agenciativas da alma, assim como a negação do corpo como elemento central para estes coletivos. O referido conceito me auxiliou na operação de descentralização dos corpos, uma vez que o aniquilamento do corpo não significou em nenhum dos casos pesquisados a finalização da luta pela terra, ao contrário, pois a força do mártir-encantando – aqui nomeada "alma" – permanece na luta, agenciando novas estratégias cosmopolíticas (LIMA, 2011). Não ignoro que a análise do perspectivismo ameríndio trata da relação entre natureza e cultura, nem o fato de aqui estou lidando com a relação entre cultura e sobrenatureza – o que também poderia ser uma relação entre natureza e sobrenatureza – que provoca uma continuidade metafísica, contrariando a física dos corpos, pressuposta pelos opositores desses líderes assassinados.

[10] "Todo ser a que se atribui um ponto de vista será então sujeito, espírito; ou melhor, ali onde estiver o ponto de vista, também estará a posição de sujeito. Enquanto nossa cosmologia construcionista pode ser resumida na fórmula saussureana: **o ponto de vista cria o objeto** - o sujeito sendo a condição originária fixa de onde emana o ponto de vista -, o perspectivismo ameríndio procede segundo o princípio de que **o ponto de vista cria o sujeito**; será sujeito quem se encontrar ativado ou 'agenciado' pelo ponto de vista" (VIVEIROS DE CASTRO, 2002c, p. 373 – grifos do autor).

Ressalto que, nos termos de Bruno Latour (2009), o coletivo pode ser definido como produções de naturezas-culturas, distinguindo esse tipo de coletivo de noções já conhecidas de sociedade – homens-entre-si – e de natureza – coisas-em-si – elaboradas por sociólogos e/ou epistemólogos e sedimentadas no pensamento social.

Nessa direção, o autor parte de uma ideia de relações marcadas por pequenas divisões, nas quais a Grande Divisão – natureza *versus* sociedade (cultura) – torna-se invisível, na medida em que coligam associações de humanos e de não-humanos (*Ibidem*, pp. 104-105).

Nesses contextos, o termo luta tende a assumir significados distintos, traduzindo ações tanto do fazer cotidiano quanto dos espaços rituais. Certa ênfase no sofrimento é relacionada à defesa de projetos coletivos, em narrativas onde a "luta pela terra" confunde-se com a "luta pela vida": nelas estão imbuídos sentimentos de pertencimento e coletividade.

> [...] o termo luta também é usado por pessoas que se consideram em uma situação excepcionalmente difícil ou que descrevem um período crítico de sua vida. [...] luta é uma noção que qualifica a experiência cotidiana de pessoas que foram atingidas de forma muito desfavorável por processos de transformação no campo e passaram a viver precariamente como assalariados temporários, parceiros em situação muito instável ou tiveram uma difícil experiência de migração. (COMERFORD, 1999, p. 26)

Se a análise das experiências etnográficas por mim realizadas, referenciadas em resultados de pesquisa apresentados por outros autores (VELHO, 1976; 1982; DAMATTA & LARAIA, 1978; IANNI, 1978; MARTINS, 1980; 1984; 2009; ESTERCI, 1987; FIALHO, 1998; 2011; VIEIRA, 2001; HÉBETTE, 2004) estiver correta, esses mártires-encantados não estariam presos aos seus corpos, como poderia sugerir uma antropologia assimétrica, ocorrendo constantes trânsitos entre corpo e coletivo.

No entanto, essa investida etnográfica inscreve-se num campo minado da teoria antropológica, utilizando conjuntamente ferramentas de análise historicamente separadas pelo campo disciplinar, para dar conta do entendimento acerca das narrativas sobre esses líderes.

Esse exercício de superação do Grande Divisor foi sugerido Bruno Latour (2009) e inspirou análises realizadas por outros autores em contextos diversos. Aqui, tratarei de cinco deles, sem a pretensão de articulá-los, mas no intuito de retomar sua contribuição específica, tentando, a partir de cada um deles, avançar na leitura e análise das narrativas rituais sobre os mártires da terra.

Minhas atenções estão localizadas fundamentalmente nas proposições de Latour acerca daquilo que ele nomeia de antropologia simétrica, pois ela se torna capaz de reestabelecer continuidades em vez de separações (*ibid*., pp. 91-93).

Nessa perspectiva, os processos de simetrização que aparecem na economia do pensamento Latouriano, permitem problematizar as "Grandes Divisões" epistemológicas, na medida em que reconhecemos produções de naturezas-culturas:

> Isto porque o objetivo do princípio de simetria não é apenas o de estabelecer a igualdade – esta é apenas o meio de regular a balança no ponto zero – mas também o de gravar as diferenças, ou seja, no fim das contas, as assimetrias, e o de compreender os meios práticos que permitem aos coletivos dominarem outros coletivos. [...] Estes quase-objetos, com suas trajetórias hesitantes, traçam ao mesmo tempo formas de natureza e formas de sociedades [...] (*Ibid.*, pp. 105-106).

O próprio Latour nos adverte que as diferenças não podem ser negadas (erro do relativismo), nem maximizadas (erro do universalismo), mas reconhecidas como diferenças de tamanho e de corte, como as volutas sucessivas de uma espiral (*loc. cit.*). Este exercício me dá condições de considerar a coexistência das diferenças e das semelhanças.

Retomando a questão, Goldman & Lima (1999) levantam proposições sobre alguns elementos que se encontram disseminados pela antropologia contemporânea, reformulados e reforçados a partir da tendência do pensamento antropológico em opor "nós" e "eles".

Estas operações de cunho epistemológico tensionam problemas de cunho etnográfico, revelando-se em mecanismos que produzem assimetrias baseadas em

seis operações principais: identificação, sinédoque, desproporção, projeção, juízo de relação como atributo do objeto e sobrecodificação. Sem qualquer pretensão à exaustividade, ater-me-ei a dois dos procedimentos analisados pelos autores.

Com relação à operação de identificação, Goldman & Lima argumentam que a Grande Divisão exige uma identificação *a priori*, funcionando como base de comparação para que se tenha uma suposta garantia de comensurabilidade. Esses esforços, na perspectiva dos autores, objetivam a produção de assimetrias, ou seja, de uma concepção substancialista do que se separa, e sugerem:

> Ora, pensamos que é preciso admitir que não existe uma diferença genérica e invariável (simples contraface da identidade), mas modalidades de diferença que diferem entre si. Não basta afirmar que somos diferentes dos outros como eles são diferentes entre si; seria preciso estabelecer, caso a caso, a modalidade de diferença com a qual nos defrontamos. Em suma, pensamos que a questão "o que, em geral, nos aproxima e/ou distingue dos outros" é inadequada e não deveria ser formulada. (p. 85)

A segunda operação que sustenta a análise proposta nesta pesquisa está relacionada à transformação de juízo de relação em atributo do objeto. Neste ponto, colapsos entre metodologia e ontologia são comumente identificados, revelados no momento em que nos esquecemos do caráter relacional e metodológico desse juízo e tomamos o diferencial como atributo do objeto, condenando os indivíduos a uma infinita repetição das práticas socioculturais.

> Como modelos desse gênero nunca se adaptam bem aos materiais etnográficos, é preciso imaginar algo como um "retorno do recalcado": ora o indivíduo irrompe, ameaçadora ou marginalmente, no seio da sociedade; ora a totalidade reaparece, corrompida ou derrisória, entre os indivíduos. Como se "sociedade", "indivíduo"… fossem coisas em si, cuja eliminação só pode ser ideológica e parcial, e não noções e artifícios metodologicamente construídos para conferir alguma inteligibilidade ao que investigamos. (GOLDMAN & LIMA, 1999, p. 89)

Nos estudos ora apresentados, a proposta me parece eminentemente teórica e epistemológica, naquilo que se tem convencionalmente chamado de história da ciência ou de filosofia da ciência. Sob este aspecto, os debates organizados por Ana Maria de Niemeyer e Emília Pietrafesa de Godoi, no livro intitulado "Além dos Territórios: para um diálogo entre a etnologia indígena, os estudos rurais e os estudos urbanos" (1998) e retomados na revista Ruris, no dossiê "Estudos rurais e

etnologia indígena: encontros e interseções" (PIETRAFESA DE GODOI & LOERA, 2009-2010), apontam para a insatisfação pelas "grandes divisões" estabelecidas pela pesquisa antropológica, no que tange à separação entre etnologia indígena e etnografia rural, articulando questões de caráter fundamentalmente etnográfico.

Se no primeiro volume citado, as autoras indicavam a possibilidade de que estudos antropológicos realizados em distintos campos empíricos poderiam se fecundar reciprocamente (1998, p. 09), uma década depois essas questões são retomadas e alertam para o fato de que

> No caso brasileiro, assistimos, hoje em dia, a caboclos que se "redescobrem" índios, seringueiros que se "transfiguram" em povos da floresta, ribeirinhos que se "descobrem" população tradicional, trabalhadores rurais que "se tornaram" quilombolas, agricultores tradicionais transmutados em comunidades de fundo de pasto, e mais recentemente populações indígenas que se "tornam" sem-terra, pois, numa tentativa de retomada de terras consideradas por eles como ancestrais, ocupam uma propriedade ou beiras de estrada e montam acampamentos, estratégias que até pouco tempo atrás estavam relacionadas a trabalhadores rurais. (PIETRAFESA DE GODOI & LOERA, 2009-2010, p. 09)

As questões que atravessam todas essas relações recombinam demandas de luta pelo reconhecimento, materializadas em defesas de projetos de vida coletivos, e me dão condições para interrogar campos de estudos separados, que podem também ser rearticulados etnograficamente, para dar conta de sujeitos e movimentos que "transitam" entre universos rurais e indígenas.

Arrisco-me a sugerir que os fatos e acontecimentos históricos que marcaram a região do Bico do Papagaio, na foz do rio Araguaia, que compõem a maior parte do *locus* desta pesquisa, já apresentam indícios da fragilidade dessa separação instituída pela antropologia, entre povos indígenas de um lado e camponeses, quilombolas de outro, como categorias sociais entre si excludentes ou, ao máximo, relacionadas pelos chamados contatos interétnicos. (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976).

Se a luta articula esses sujeitos, o processo de sacralização parece funcionar como um dispositivo que, através de um trabalho de convergência e incorporação, mais do que relacionar, parece ultrapassar, na figura do mártir-encantado, as diferentes categorias sociais, sem anulá-las.

Os estudos sobre as tensões e confrontos que marcam a colonização na Amazônia e as romarias e narrativas sobre lideranças – sindicais, indígenas, camponesas e religiosas – assassinadas em decorrência desses conflitos, demonstrarão estas e outras conexões possíveis nas lutas por direitos e reconhecimento, especialmente.

2. Colonização na Amazônia

A região amazônica tem vivenciado intensos processos de colonização em diversos tempos históricos, intensificados especialmente a partir da segunda metade do século XX, através da política de incentivos do Governo Federal.

É notório que esses processos foram facilitados e orientados com a abertura da rodovia Belém-Brasília, iniciada em 1956, e que tinha como meta "integralizar a região amazônica com as demais regiões do país", intensificando-se no Governo Emílio Garrastazu Médici, a partir de 1970, sob a promoção do Programa de Integração Nacional (PIN) – o êxito do projeto significava a solução dos problemas de "homens sem terra" nas regiões Nordeste, Sudeste e Sul do país, ocupando "terra sem homens" na Amazônia. A propaganda de integralização regional tinha como base "a situação insustentável de milhares de agricultores pressionados pela crescente concentração da terra nas regiões de mais denso povoamento, como Nordeste, Paraná, Espírito Santo" (HÉBETTE, 2004, p. 333).

Entretanto, a abertura das estradas não foi fator determinante para a colonização na Amazônia. Documentos históricos e dados etnográficos revelam que os fluxos migratórios de grupos de camponeses e os sucessivos confrontos com povos indígenas antecedem as datações oficiais (IANNI, 1978; MARTINS, 1980; VIEIRA, 2001).

> A Amazônia Oriental tem se constituído em lugar de projeção de sonhos e esperanças para migrantes vindos de todos os lados, especialmente nordestinos. No inicio do século, a exploração da borracha, que se fez em grande parte com a mão de obra nordestina, se apresentou como uma alternativa para aqueles que viam esgotadas as possibilidades de sobrevivência na região de origem. O garimpo de cristal em Goiás atraiu muita gente na década de 30 e 40. O povoamento de Tocantins, sul do Maranhão, sul do Pará, se fez principalmente por piauienses, cearenses, baianos. Para os sertanejos nordestinos, a Amazônia era sinônimo de mata,

> de verde, contraposta à sequidão do sertão, possibilidade de plantio, de fartura. Nesta perspectiva, famílias inteiras migravam contando com a possibilidade de se apropriarem de áreas que, em princípio, não interessavam aos grandes donos de terra. Mataria bruta, sem sinal de cristão, onde se tinha que enfrentar feras e índios, onde era necessário amansar o lugar. (VIEIRA, 2001, p. 111)

A partir do entendimento desse contexto histórico e dos seus efeitos no imaginário e na constituição dos conflitos ocasionados pela disputa entre esses atores pelo direito à terra, procuro analisar os enfrentamentos e confrontos ocorridos, especificamente na região do Araguaia paraense e matogrossense, entre as décadas de 1970 e 1980, para pensar suas repercussões na constituição do campesinato regional, bem como as diversas relações travadas entre castanheiros, seringueiros, garimpeiros, indígenas, posseiros, latifundiários, Estado e mediadores.

Tentarei contextualizar essas dinâmicas sociais, a partir da identificação e análise de narrativas (rituais) em torno de líderes sindicais e agentes pastorais assassinados em conflitos fundiários, qualificados como mártires da terra e/ou encantados. Experiências etnográficas na Romaria dos Mártires, realizada no nordeste do Mato Grosso em julho de 2011, revelaram outras traduções para este termo, reconhecidamente entre povos indígenas que nomeiam lideranças indígenas mortas como “irmãos de luz” e/ou “encantados”.

Com isso, procuro compreender também os efeitos das imagens e dos sons na constituição dessas “sociedades inacabadas” construídas às “margens das margens” do campesinato brasileiro, olhando e ouvindo (ou pelo menos tentando) os gritos, os ruídos e os silêncios desses (nesses) espaços de luta, tensão, mediação e intermediação performáticas (TURNER, 1986; 2005; 2008; CICCARONE, 2003; DAWSEY, 2005; 2006), construindo uma etnografia da violência na/da Fronteira amazônica e contribuindo para o entendimento das diversas bifurcações dos atores ainda em construção numa zona de conflito de racionalidades, interesses e identidades.

Considerando, neste exercício, argumentos já formulados, que alertam para a constituição da fronteira e das articulações que a definem e compõem sua dinâmica, Henchen, Lima & Rodrigues, ao discutirem as subjetividades do campesinato

regional, afirmam que “por trás das narrativas é possível perceber, embora de forma tímida, as marcas das trajetórias, dos pertencimentos, dos dilemas vivenciados” pelos sujeitos deste campesinato, que “definem as bases de sustentação econômica e política da formação regional” (2005, p. 09).

No primeiro capítulo, discutirei as articulações dos agentes mediadores em conflitos agrários frente aos aparelhos do Estado, apontando para os reflexos e efeitos de enfrentamentos históricos entre atores regionais na formação de lideranças populares e das identidades do campesinato na Fronteira amazônica, sobretudo a partir das relações entre índios, camponeses, latifundiários, Estado e Igreja Católica pós-1970. Busco mapear espaços de violência no campo na região do Araguaia paraense e matogrossense, para pensar as lutas pelo reconhecimento de direitos sobre a terra e uso de recursos naturais, que se configuram enquanto estratégias (im)pertinentes de mediação em espaços de tensão e resistência.

Em seguida, no capítulo 2, atentarei para as traduções de símbolos e signos ritualísticos que perpassam os eventos de sacralização dos agentes pastorais, lideranças sindicais, camponesas e indígenas, e religiosos assassinados em regiões de intensos conflitos fundiários no Brasil, voltadas para a reflexão sobre o sentido dessas mortes na fundamentação de narrativas de luta e resistência dos agentes de mediação e dos coletivos. Das leituras dos rituais de santificação dessas lideranças – os Mártires da terra –, e das peregrinações decorrentes desses acontecimentos – as Romarias dos mártires da caminhada –, nas quais procuro aproximações etnográficas dessas figuras emblemáticas. O intuito é pensar os atos de ritualização e sacralização desses líderes, e as potencialidades das suas imagens e das narrativas dos enfrentamentos em defesa do grupo e dos projetos coletivos nas práticas de agenciamento.

Finalmente, no terceiro capítulo, investi na biografia de Raimundo Ferreira Lima (Gringo) e Francisco de Assis Araújo (Xicão Xukuru), com o objetivo de mostrar de que forma os líderes “mortos” estão ainda presentes entre os camponeses e os indígenas, seja através das suas imagens que acompanham toda a peregrinação, ou das narrativas sobre suas trajetórias, que começam no momento do engajamento político e da sua formação enquanto liderança, mas não terminam com o advento da

morte. Passo a mostrar, a partir de painéis com imagens dessas lideranças, a eficácia da linguagem visual como expressão de pertencimento e materialização da memória desses grupos de castanheiros, seringueiros, garimpeiros, posseiros, colonos e indígenas, entre outros.

CAPÍTULO 01

CONFLITOS FUNDIÁRIOS NO BICO DO PAPAGAIO: PERSPECTIVAS TEÓRICAS E EXPERIÊNCIAS ETNOGRÁFICAS

Em maio de 2011, o assassinato de José Claudio Ribeiro da Silva e sua esposa Maria do Espírito Santo da Silva, na cidade de Nova Ipixuna, sudeste do Pará, foi noticiado por jornais de grande circulação nacional. Em questão, estavam os conflitos fundiários no Brasil, em especial na Amazônia, que tem gerado desapropriações e mortes.

Comitês de direitos humanos em situações como essa são acionados, denúncias são refeitas e moradores locais ganham voz e visibilidade através de Organizações Não Governamentais (ONGs), Sindicatos de Trabalhadores Rurais (STRs) e Setores Progressistas da Igreja Católica, particularmente a Comissão Pastoral da Terra (CPT) e Conselho Indigenista Missionário (CIMI), entre tantos outros mediadores.

Temas como desmatamento, queimadas, trabalho escravo, são novamente suscitados por grupos locais e agentes mediadores, e reivindicações a favor da "sustentabilidade socioambiental" são reformuladas e instrumentalizadas para pleitear intervenções do Estado, seja através de políticas públicas – especialmente as ligadas ao direito à terra, questões trabalhistas e regularização fundiária –, ou como interventor na solução dos conflitos, em defesa dos direitos humanos, sobretudo o direito à vida de pequenos grupos, associações e sindicatos.

O que se tem notado é que enquanto o Estado mostra-se omisso, e conivente com o agronegócio e latifúndio[11], coletivos rurais se articulam com auxílio de agentes mediadores e protagonizam histórias de luta pelo direito de permanecer no lugar e resistir à expulsão de suas propriedades. Para tanto, reconstroem relações, repensam posições, formas de luta, refazem alianças e ritualizam os líderes mortos como estratégia de fortalecimento da resistência do grupo.

[11] Latifúndio é uma forma de organização rural, distinta das formas de trabalho camponesa, visto que o uso da terra não está ligado à subsistência da família, mas a interesses capitalistas de mercado. Nestas propriedades, é comum a exploração desordenada dos recursos naturais, como extração de madeira e formação de pastos para criação de gado. (IANNI, 1978)

Enquanto esperam longamente pelas ações dos órgãos governamentais, ressignificam a luta pela terra e pela vida, construindo novos sentidos para a morte, num *continuum* articulado: corpo – alma – grupo (simetria entre materialidade e imaterialidade). Seus "dominadores" são enfrentados com a mesma força ou com forças maiores, e seus líderes "mortos" parecem assumir novos papéis.

Rodolfo Lunkenbein, Xicão Xukuru e Simão Bororo (mártires da terra indígena), Josimo Morais (mártir dos lavradores do Bico do Papagaio), Chico Mendes (mártir da floresta), Francisco Jentel (mártir do povo do Araguaia), Margarida Alves (mártir das mulheres lavradoras), Marçal Tupã'I e Sepé Tiaraju (mártires da causa indígena), Antônio Conselheiro (mártir do povo sertanejo), Dorothy Stang (mártir dos povos da floresta), João Bosco (mártir da luta contra a tortura e da reforma agrária) e Gringo (mártir do sindicalismo)[12] são alguns exemplos de como a morte é ressignificada por esses coletivos. Seus nomes e suas imagens são sempre lembrados em reuniões, atos públicos e romarias na Amazônia e em outras partes do país, entoados como hinos de guerra e reforçando a resistência, a cooperação e a ininterrupção. Nos rituais é possível reconhecer concepções alternativas sobre a morte como continuidade da luta, o que contraria a intenção de latifundiários que acreditam na morte do líder como eliminação da resistência. Retomarei estas questões nos capítulos 2 e 3.

1.1 "Terras sem homens para homens sem terra": Migrantes, Pesquisadores e a chegada da Besta-Fera na Fronteira amazônica

Estudos sobre a colonização da Amazônia tendem a relacionar a abertura das estradas – Belém-Brasília, Cuiabá-Santarém, Perimetral Norte e Transamazônica – aos intensos fluxos migratórios para a região. Estas rodovias compunham o Plano de Integração Nacional (PIN) e mobilizaram grupos de camponeses, especialmente entre as décadas de 1960 e 1970 (VELHO, 1976; 1982; IANNI, 1978; MARTINS, 1980; 1984; 2009; HÉBETTE, 2004).

[12] Fonte: Diários de Campo, Ribeirão Cascalheira (MT), julho de 2011.

> A estrada Belém-Brasília, atingindo a ponta oriental da região Amazônica propriamente dita, criava novas condições para a ocupação da Amazônia, que se combinava com a penetração de grandes firmas pecuaristas no Norte de Mato Grosso e com o movimento de camponeses marginais nordestinos no Maranhão que haviam começado a alcançar o local da futura estrada do Norte [...]. Simultaneamente, outra estrada era iniciada de Brasília na direção da ponta ocidental da Amazônia brasileira, no Acre.
> [...] na década de 60, após a abertura da Belém-Brasília, é que parece terem surgido condições reais para que essa ocupação definitiva e em grande escala começasse a se materializar. (VELHO, 1976, p. 157)

Contudo, ao estruturar essa política de "integração", os órgãos governamentais desconsideravam a ocorrência de diversos fluxos migratórios anteriores, das populações genericamente denominadas camponesas (castanheiros, ribeirinhos, garimpeiros, entre outros), assim como a existência de povos indígenas de variadas etnias (DAMATTA & LARAIA, 1978).

Octávio Ianni (1978) disserta sobre episódios dessa ocupação no sul do Pará, especificamente no povoado de Conceição do Araguaia, alertando para o fato de que esta localidade era habitada somente por índios *Karajá* e *Kayapó* quando chegaram, em diferentes períodos, os primeiros navegantes, missionários dominicanos e grupos de migrantes, em sua maioria, caboclos amazonenses e nordestinos – coletores de drogas do sertão, caçadores, pescadores, criadores de gado, roceiros, caboclos, castanheiros, mangabeiros, seringueiros, caucheiros, viajantes e exploradores.

De acordo com Ianni, a ocorrência de inundações periódicas na vila de Sant'Ana da Barreira, na margem goiana do rio Araguaia, era um dos fatores que provocava o deslocamento da população do local para o interior da mata, contudo havia o receio de defrontar-se com os "índios bravos", em especial os *Kayapó*. A partir desses acontecimentos, os habitantes do vilarejo empenharam-se em explorar os campos e matas da região do Baixo Pau D'Arco, no lado paraense do rio

> Frei Gil [dominicano francês] entendeu-se com os índios que viviam próximos de Sant'Ana da Barreira, no sentido de induzi-los a localizarem-se, com eles [os índios], em terras livres de inundações e boas para cultivo, criação e morada. [...] Aí também juntaram-se os cristãos trazidos por frei Gil de Barreira. (1978, p. 14)

Essa negociação remonta aos primeiros tempos de colonização do sul do Pará, com a ocupação das terras e os confrontos entre índios e sertanejos. A fundação de

Conceição do Araguaia em 1897 intencionava, além de uma localização segura para os sertanejos, desenvolver um programa de catequização dos índios, que deveriam confiar algumas de suas crianças aos cuidados dos missionários. O programa consistia em “subtraí-las [as crianças] cedo da influência do meio em que nasceram, impedi-las de contrair os hábitos da vida selvagem e lhes incutir os da vida cristã [...]” (IANNI, 1978, p. 15). O resultado esperado pelos dominicanos seria a extinção do elemento “selvagem” e a anexação das crianças indígenas à população não índia (*op. cit., loc. cit.*). A partir desses primeiros contatos, estruturou-se um circuito de comercializações de bens materiais e espirituais, que resultou, entre outras, na incorporação dos índios em atividades extrativistas, pecuárias e agrícolas. Conceição do Araguaia tornou-se, desde então, ponto de apoio para essas populações e para as que sucederam, oriundas de diversos fluxos migratórios, mobilizados pela extração do látex, das drogas do sertão, exploração do minério cristal de quartzo, e de terras para cultivo e criação de gado.

Jean Hébette (2004) retoma essa questão, lembrando que

> [...] O sul do enorme município de São Domingos do Capim, no Pará, era apenas perambulado por pequenos grupos de povos indígenas (Amanayé, Anambé, Turiwara e Gavião). O envolvimento desses povos com a terra era total. Terra, mata, rio faziam parte de suas vidas; era seu espaço, sua subsistência, sua moradia, seu lazer, sua experiência ritual. Sem valor, sem preço, sem comércio. (vol. II, p. 44)

Dentre os mais atingidos com a intensa migração e colonização das terras da Amazônia por pecuaristas, camponeses, garimpeiros, madeireiros e grandes empresas de extração, encontram-se os povos *Suruí*, *Akuáwana-Asuriní* e *Gavião*. Esses povos sofreram grandes danos em suas organizações sociais, foram remanejados de seus territórios, dizimados e contaminados por doenças como gripe e pneumonia, além da imposição de uma economia de mercado (HÉBETTE, *loc. cit*.). Em 1978, DaMatta & Laraia descreviam a situação local nos seguintes termos

> Essas experiências, negativas ou positivas, têm expressão num verdadeiro folclore corrente entre os índios do Cocal e que nos dão uma idéia de como os brasileiros são vistos através de um caçador que andava com uma matilha de cães, caçando e matando os Gaviões, que após serem assassinados, serviam de repasto para os animais. Na outra, conta-se a triste experiência de um velho chefe indígena que foi recebido a bala por castanheiros, quando tentava estabelecer com eles relações pacíficas. (p. 141).

Todos esses acontecimentos produziram inúmeras formas de violência, invasões, e também negociação e barganhas entre índios e não índios ou mesmo entre diferentes povos indígenas[13]. A eclosão desses conflitos evidencia-se especialmente a partir da ocupação de terras devolutas e da concessão de terras amazônicas a grandes empresas agropecuárias. Esse movimento foi classificado por Martins (1980) como período de grandes correntes migratórias que provocaram tensões sociais resultantes dos problemas estruturais da política fundiária brasileira.

> Aquela [corrente], que do Nordeste se dirige para a Amazônia Oriental, procede principalmente do campo, de regiões em que há grande proporção de pequenos estabelecimentos com pequena proporção de terras e, ao mesmo tempo, poucos estabelecimentos grandes com muita terra [...]
> [...] Essa corrente migratória do Nordeste dirige-se diretamente para o que é hoje uma das áreas mais tensas do país, a região do Araguaia-Tocantins. Justamente nela, no sul do Pará e no norte do Mato Grosso, está concentrada a maior parte das grandes fazendas de gado constituídas com os incentivos fiscais administrados pela Sudam (Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia). Há nessa região mais de 50 mil famílias de posseiros, sem contar pelo menos 17 tribos indígenas que somam cerca de 10 mil pessoas. (pp. 83-84)

O estímulo à migração que justificava a resolução de conflitos fundiários, especialmente no Nordeste e Sudeste de país, resultou na geração de novos conflitos pelos mesmos dilemas. Descentralizando o problema, não se imaginou que pudessem ser organizadas novas formas de ocupação e resistência, em outros espaços de disputa.

> Para a Amazônia estão se deslocando, portanto, contingentes populacionais desalojados por uma estrutura fundiária concentracionista e expropriatória, agravada por uma política governamental de franca opção pela grande empresa e pela propriedade capitalista da terra. A Amazônia é hoje [1980] uma das regiões mais tensas do país exatamente porque nela estão se acumulando tensões geradas em outras áreas, ao mesmo tempo em que a reprodução deliberada e exacerbada da estrutura fundiária concentracionista, que expulsa lavradores e trabalhadores rurais, faz dela uma região de desespero. (*Ibid*., p. 86)

Martins (*op. cit.*) continua sua análise denunciando que, entre 1975 e 1976, 90% das mortes em conflitos pela terra ocorriam na região amazônica. Esses conflitos graves estavam ligados à resistência dos posseiros no local (pp. 86-87); o que reforça esta estatística é, sem dúvida, o desenho da migração na região, pois, se por um lado

[13] Cf. DaMatta & Laraia, 1978; Ianni, 1978; Martins, 2009.

chegavam pequenos posseiros[14], gente simples que cultivava a terra para aprovisionamento[15] do grupo familiar, por outro, também migravam para a região empreendedores capitalistas, que tornavam-se grandes fazendeiros, aos quais foram concedidos, pelos órgãos do Estado[16], centenas de alqueires de terra.

Tornou-se recorrente a "grilagem de terras" que, de acordo com Octávio Ianni, atingiu tanto terras devolutas quanto terras ocupadas por posseiros recentes ou antigos. Nesta prática, documentos antigos e escrituras foram falsificados. Mesclam-se a isto atos de violência e desapropriações de posseiros: intimidação, violência física, destruição e queimada de roça e habitações (1978, pp. 164-178). A confluência desses atores e a diversidade dos seus interesses tensionaram a eminência de confrontos carregados de violência física, seguida por desapropriações e mortes.

Todos esses movimentos revelam o mosaico da Fronteira amazônica, descrito por vários autores sob o ponto de vista de uma sociologia marxista, que enfatiza fatores econômicos e resistência de grupos locais e movimentos sociais (VELHO, 1976; 1982; IANNI, 1978; MARTINS, 1980; 1984; 2009; HÉBETTE, 2004). Contudo, o "integrar para não entregar" (VELHO, 1976, p. 212; HÉBETTE, 2004, vol. III, p. 23) revela outros desdobramentos do ponto de vista antropológico.

---

[14] A identidade do posseiro da fronteira amazônica traduz-se a partir de três elementos centrais: **a) trajetória de migração** e de luta pela permanência na terra, pois esses sujeitos transitam por diversas áreas da região como peões, vaqueiros e trabalhador urbano em atividades pouco qualificadas; ao entrar na terra estabelecem nestes espaços **b) relações de trabalho e reprodução social**, aliando o "saber fazer agricultura" com o "controle dos meios de produção", elaborando sucessivamente estratégias de produção de bens para consumo e comercialização na medida em que vão **c) reivindicando direitos de permanência** aliados a sua incorporação nestes espaços e reconhecimento dos vínculos ao lugar. (GUERRA, 2001, pp. 84-85)

[15] Substitui a expressão "subsistência" por "aprovisionamento" tomando como base a leitura que Pietrafesa de Godoi (1998, p. 51) faz de Sahlins (1970, p. 121) ao sugerir que a primeira "vem acompanhada de uma concepção equivocada que comporta o binômio trabalho contínuo-sobrevivência", ao passo que a segunda, quando trata de produção para aprovisionamento, reconhece que não há apenas produção para consumo direto, mas atenta para um tipo específico de produção que articula interesses de troca para conseguir alimentos não produzidos pelo grupo familiar e outros bens de consumo.

[16] Dentre os quais destaco: Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), Grupo Executivo de Terras do Araguaia-Tocantins (GETAT), Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM), Instituto de Terras do Pará (ITERPA).

As terras que ofereciam fartos recursos revelavam marcas inversas de violência e escassez. Nelas, os retirantes nordestinos projetavam a possibilidade de escapar do tempo do cativeiro, um tempo no qual “tinha-se que trabalhar em troco de nada, apenas recebendo comida e algumas roupas. Não podiam deixar o local onde trabalhavam” (VELHO, 1976, p. 235).

Nessa perspectiva, o trabalho de Otávio Velho na região de Marabá (PA) revela o caráter de desconfiança dos camponeses no local, atentos para qualquer sinal de retorno ao tempo do cativeiro. Para estes atores, o retorno estaria ligado à imagem apocalíptica da Besta-Fera, que por sua vez materializava-se na figura do Estado e dos agropecuaristas (*Ibid*., pp. 236-238).

José de Souza Martins retoma a questão analisada por Otávio Velho e afirma:

> A “besta-fera” é um personagem muito definido para o posseiro amazonense. A “besta-fera” é o dinheiro. Vocês sabem que a besta é um personagem do Apocalipse. E no Apocalipse não aparece como uma espécie de demônio, abstrato, espirrando fogo pelas ventas ou ameaçando as pessoas abstratamente. Trata-se de um personagem muito concreto. [...]
> Na Bíblia, a besta tem um número. O número da besta é 666. Isso foi descodificado por pessoas que se especializaram no assunto (e eu lembro aqui o Carlos Mesters, que é um teólogo): 666, descodificado, é o nome de Nero. Portanto, é um personagem muito concreto, quer dizer, é um inimigo muito real, trata-se de um problema de opressão política. Esse 666 no nosso país é também a soma do valor das notas em circulação, ou seja, 500 mais 100, mais 50, mais 10, mais cinco, mais um.
> Por isso, o caboclo, quando se refere à “besta-fera”, fala concretamente do dinheiro e ele sabe que o dinheiro é a “besta-fera”. [...] De fato, o dinheiro é um mediador diabólico, ele tem essa característica não só para o sertanejo mas para nós também.
> [...] De fato, o dinheiro, quando passa a permear as relações entre as pessoas, subverte a existência, altera a existência, tira das mãos das pessoas o controle da sua vida, tira o controle das suas opções, tira o direito de optar, tira a liberdade. (1981, pp. 132-133)

Neste trecho, é notório que o medo do advento da Besta-Fera (e com ela o retorno ao cativeiro) não assolava apenas os camponeses do Bico do Papagaio. Esse receio também preocupava os autores, que discutiam as configurações do campesinato na região nesse período. E, se para os camponeses a Besta materializava-se no agropecuarista, para os autores ela era o próprio sistema capitalista que, nos termos de Velho (1976; 1982), apresentava-se autoritário, sendo necessário um

amadurecimento do campesinato enquanto classe social, para desempenhar um papel radical de resistência aos grupos dominantes. (1976, pp. 239-242; 1982, pp. 58-63)

1.2 Repertórios de resistência

Todos esses desdobramentos, marcados por diversos tempos históricos[17], inscrevem atores de distintas origens numa cosmografia[18], a partir da qual eles encontram motivos para resistir ao modelo oficial de colonização, justificando a permanência com base em referenciais como a tradicionalidade da ocupação, fluxos migratórios em grupos familiares ou de afinidade, tempo de chegada, sucessão de domínio e trabalho investido. Estes argumentos são acessados regularmente frente às ameaças de desocupação e desapropriação advindas dos órgãos governamentais ou grilagem de proprietários rurais.

> O universo cultural referencial do posseiro do Sudeste do Pará é diverso, no sentido de que vem de áreas diferentes, com costumes variados, e valores culturais ligados, cada um, a uma história particular. Embora se unifiquem no desejo de serem donos de seus meios de produção e deles terem controle, divergem em vários aspectos desta mesma questão. Uns se satisfazem com o simples estar na terra. Outros querem uma documentação, ainda que precária. Outros uma documentação definitiva. A maioria pretende lotes individuais. Outros, em minoria, têm uma perspectiva mais coletivizadora. Ter a terra e dela fazer uso para dela tirar o seu sustento é uma ponte de afinidade entre os posseiros. (GUERRA, 2001, p. 43)

---

[17] "[...] o tempo histórico de um camponês dedicado a uma agricultura de excedente é um. Já o tempo histórico do pequeno agricultor próspero, cuja produção é mediada pelo capital, é outro. E é ainda outro o tempo histórico do grande empresário rural. Como é outro o tempo histórico do índio integrado, mas não assimilado, que vive e se concebe no limite entre o mundo do mito e o mundo da história. Como ainda é inteiramente outro o tempo histórico do pistoleiro que mata índios e camponeses a mando do patrão e grande proprietário de terra: seu tempo é o do poder pessoal da ordem política patrimonial, e não o de uma sociedade moderna, igualitária e democrática que atribui à instituição neutra da justiça a decisão sobre os litígios entre seus membros. A bala de seu tiro não só atravessa o espaço entre ele e a vítima. Atravessa a distância histórica entre seus mundos, que é o que os separa." (MARTINS, 2009, p. 139)

[18] Paul Little define cosmografia como a relação particular que cada grupo social mantém com seu respectivo território, sendo "os saberes ambientais, ideologias e identidades − coletivamente criados e historicamente situados − que um grupo social utiliza para estabelecer e manter seu território. A cosmografia de um grupo inclui seu regime de propriedade, os vínculos afetivos que mantém com seu território específico, a história da sua ocupação guardada na memória coletiva, o uso social que dá ao território e as formas de defesa dele." (2002, p. 04).

Da identificação de interesses comuns emerge outra forma de resistência regularmente identificada: o acesso a um repertório narrativo e ritualístico de elementos mítico-históricos (Sahlins, 1985), que revelam o cunho pronominal da luta pela terra, na medida em que se alternam e inscrevem pontos de vista paralelos ou contrários ao discurso oficial sobre o direito à propriedade privada.

Neste último modelo, eventos, atos míticos, lendas e profecias são acessados para assegurar o direito à permanência e a defesa dos projetos de vida. Uma dessas profecias, a das Bandeiras Verdes, acompanha o imaginário dos retirantes na região da foz do rio Araguaia, entre o norte do Mato Grosso e sul do Pará. Autores como Maria Antonieta da Costa Vieira (2001) e José de Souza Martins (1980; 2009) dedicam-se à análise dessa profecia. Para Vieira (*op. cit.*), as Bandeiras Verdes podem ser definidas como uma localidade espacial, um lugar e uma direção rumo ao oeste, que coincide com a fronteira "inexplorada", as matas atravessadas pelo rio, o que não significa que se trate de um local fixo.

> Este lugar, que fica para oeste, parece estar referido ao mundo natural, expresso na mata, no verde. É possível destacar duas características da mata: ser um lugar inexplorado e ser um lugar fértil. A mata é um espaço que ainda não foi amansado: é virgem, brava, não foi tocada pelo homem, ou melhor, por cristão. Populações indígenas são vistas, nesta perspectiva, como parte deste mundo natural.
> Mas se a mata apresenta este lado selvagem, inóspito, com feras e perigos, que exige que, índios, árvores e animais, sejam amansados, ela tem uma outra face. Ela é dádiva e fartura: lugar de reserva e abundância de caça e pesca, que oferece o húmus, a palha, as frutas, o confronto da mata. Este lugar verde – essas matas grandes... que os rios não secam, lugar bom que chove muito – contrapõe-se à aridez, à seca nordestina,à precisão, à fome.
> Pode-se dizer que este lugar de natureza, inexplorado e fértil, é também entendido como um lugar social possível para os que não têm lugar, que deixam as terras de dono, a terra medida e saem a procura de matarias pra trabalhar. Neste sentido, é concebido como um território livre, espaço passível de apropriação, lugar de proteção e sossego. (pp. 150-151)

Acompanhando a tese de Martins (2009) sobre esta temática, reconhecem-se elementos que dão condições de apontar para outros eixos mobilizadores dos fluxos migratórios para a região e que não se restringem à abertura das rodovias que atravessaram a Amazônia

> Pude observar diretamente que as migrações espontâneas do Nordeste para a Amazônia, para um número muito grande de pessoas, estão

> motivadas por concepções milenaristas. Em diferentes pontos de uma extensão de cerca de oitocentos quilômetros ao longo do rio Araguaia, encontrei diversos grupos de camponeses que chegaram à região inspirados pelas profecias do padre Cícero sobre a existência de um lugar mítico depois da travessia do grande rio. E tive notícias de um grupo desgarrado, empenhado na mesma busca, que se estabelecera à beira do rio Tocantins. Esse lugar mítico é reconhecido como o lugar das Bandeiras Verdes, que ninguém sabe dizer exatamente o que é nem onde é. Mas seria reconhecido quando fosse encontrado, por ser um lugar de refrigério, de águas abundantes, de terras livres, em contraste com o Nordeste árido e latifundiário. (p. 164)

Essas narrativas atravessam o imaginário da abundância sobre a região, alimentado pelas bandeiras verdes, e revelam também sua potência agenciativa a partir da concessão de documentos de posse de terras a grandes empresas, particularmente pela Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM), órgão criado para atrair grupos empresariais nacionais e internacionais para a região oferecendo créditos bancários e incentivos fiscais (VELHO, 1976; 1982; IANNI, 1978; MARTINS, 1980; 1984; 2009; FIGUEIRA, 1986; HÉBETTE, 2004). Esta política de ocupação ocasionou novos conflitos agrários, ao invés de resolver antigos dilemas da questão fundiária, especialmente nas regiões Sudeste e Nordeste:

> [...] no município de Conceição do Araguaia, em 1977, o campesinato está subdividido em três grupos. O primeiro de formação mais antiga compõe-se de sitiantes; o segundo, relativamente recente, compõe-se de posseiros; e o terceiro, recente de poucos anos, ou mesmo meses, compõe-se de colonos. Não são sempre distintos um do outro; frequentemente mesclam-se ou confundem-se. Entretanto, distinguem-se não só como grupo no seio do campesinato, mas também como expressões históricas de formação e crise desse campesinato. (IANNI, 1978, p. 134)

Ao mesmo tempo dos últimos grupos de camponeses, também chegavam à região os grandes projetos agropecuários, estimulados pelos incentivos ficais do Estado Nacional

> Em 1977, o município continua a ser uma área cujas terras estão ocupadas principalmente por posseiros, antigos e recentes, pequenos, médios ou mesmo grandes. Houve, é verdade, alguma distribuição de títulos provisórios ou definitivos, por parte da Secretaria de Agricultura do Pará (SAGRI), Instituto de Terras do Pará (ITERPA) ou Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA). [...] Ocorre que a maior parte das terras tituladas ou licenciadas pela SAGRI, ITERPA ou INCRA, tem sido destinada às grandes e médias fazendas, nas quais a SUDAM tem incentivado, por meios fiscais e creditícios, a implantação de projetos agropecuários. (*Ibid*., p. 145)

Os conflitos possibilitaram articulações diversas e reivindicações de direitos por parte dos pequenos grupos que foram sufocados por grandes empreendimentos agropecuários. Desses confrontos, seguiram-se perseguições políticas, alianças sindicais, vínculos religiosos e evidenciaram-se desapropriações e assassinatos de lideranças sindicais, padres e agentes pastorais. Diante da indiferença e ausência do poder público, famílias camponesas tornaram-se reféns do medo e da insegurança

> [...] intensificavam-se as pressões pela expropriação de um grande número de lavradores. Em toda parte, em lugares muitíssimos distantes de Xambioá ou de Marabá, podia-se e pode-se ainda observar a mesma resistência obstinada dos posseiros em deixar a sua terra, sua última esperança, sua "bandeira verde" das profecias do Padim Ciço. Este teria profetizado que seria necessário atravessar o Araguaia, buscar as "bandeiras verdes", antes que fosse tarde. Um dia o Araguaia iria ferver e quem não tivesse passado não passaria mais. Além do que, previra para os primeiros anos da década de 70 o aparecimento do "capa verde", o cão, dissimulado de amigo e conselheiro, fazendo a bondade e querendo a maldade, falando em paz e fazendo a guerra (MARTINS, 1980, p. 143).

O que se evidenciou até então foi uma terra onde a justiça é feita com as próprias mãos, sem que haja intervenções do Estado. Os lobos continuam soltos, reforça Figueira (1986, p. 95) ao narrar a fábula de La Fontaine

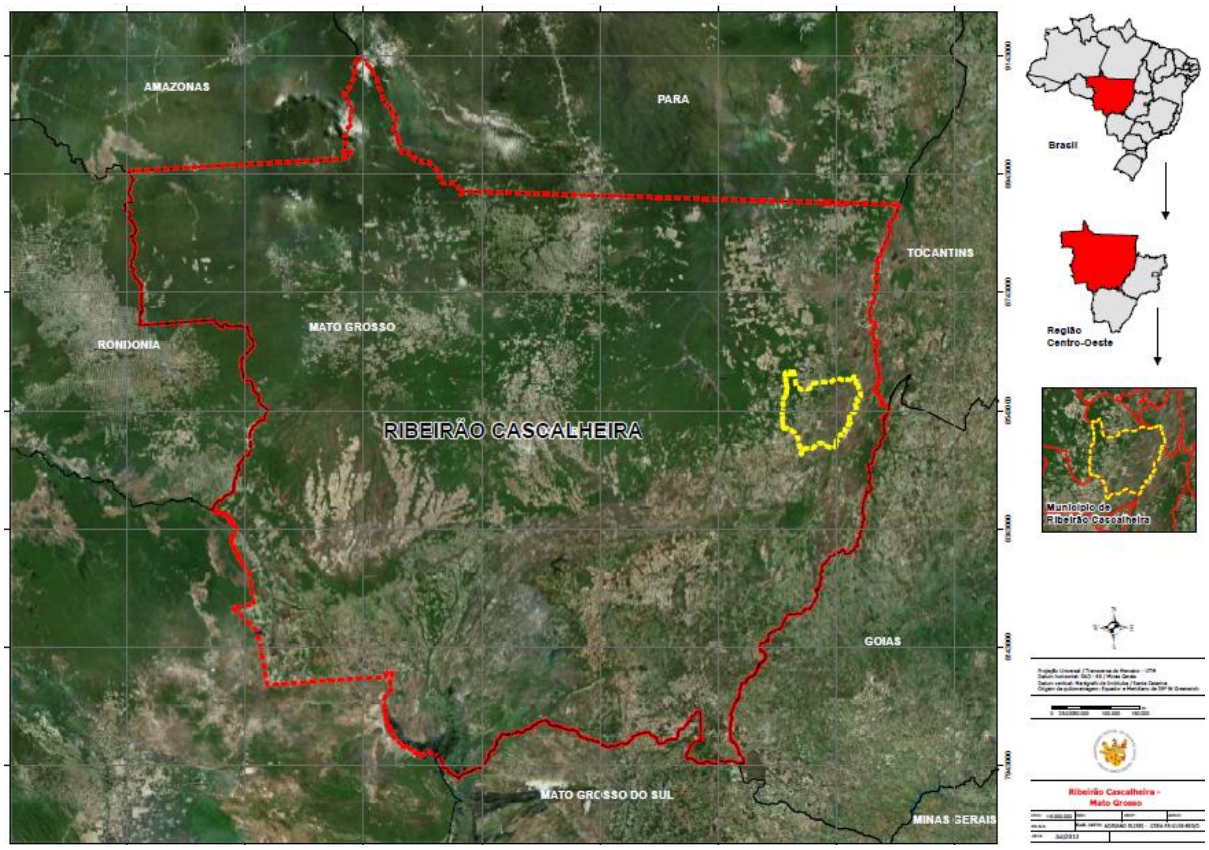
> Um lobo decidiu comer um cordeiro e seu argumento era de que o cordeiro sujava as águas do rio bebidas pelo lobo. Depois de refletir por um tempo, o cordeiro respondeu que era impossível, porque estava na parte baixa do rio. O lobo retrucou que se não foi o cordeiro, foi seu pai, seu irmão, seu primo e isso não tem a menor importância porque tinha decidido: vou comê-lo, custe o que custar.

Nesta direção, é possível sugerir que a ritualização de lideranças mortas em espaço de intensos conflitos pela posse da terra e de disputas de território e poder funciona como modelo para a ação de sujeitos submetidos e pressionados pelo poder das oligarquias locais à lógica da monocultura e da criação de gado em larga escala. São organizadas formas de articular práticas rituais e posturas políticas com a finalidade de fortalecer os grupos minoritários desolados frente ao poder dos antigos coronéis travestidos de novos agropecuaristas. Estes elementos compõem a discussão desenvolvida no próximo capítulo.

CAPÍTULO 02

SACRALIZAÇÃO DA LUTA PELA TERRA: ETNOGRAFIA DE UMA ROMARIA

Narrativas expressas em discursos orais, cantos e danças, com suas manifestações ritualísticas, foram registradas durante a Romaria dos Mártires da Caminhada, ocorrida entre os dias 16 e 17 de julho de 2011, em Ribeirão Cascalheira (MT). Articulando fontes audiovisuais e textuais, busquei produzir uma leitura dos sentidos partilhados pelos atores envolvidos nos rituais encenados e capturados pela câmera na mão.



Mapa 01 – Localização de Ribeirão Cascalheira (MT)
Elaborado por Adriano Elisei – CREA ES-0109893/D

O município de Ribeirão Cascalheira, situado na mesorregião nordeste do Mato Grosso, também conhecida como região do Araguaia[19], resulta da junção de dois povoados, Ribeirão Bonito e Alta Cascalheira, e o nome Ribeirão foi atribuído pelos primeiros colonos que se fixaram à beira do córrego Suiazinho, sendo que, quilômetros adiante, o outro povoado foi denominado Cascalheira, pela presença de cascalho.

Uma das questões centrais da análise proposta remete à tentativa de traduzir e descrever o movimento de "trânsito das almas" dos mártires – como sujeitos individuais – para o coletivo, numa estratégia de incorporação que transforma a alma em agenciadora da luta.

As narrativas sobre líderes comunitários e agentes pastorais, mortos em conflitos pela terra e/ou luta pelo reconhecimento dos direitos de permanência, sugerem a inscrição dos corpos nos movimentos de resistência a partir do ponto de vista da alma dos mártires (VIVEIROS DE CASTRO, 1996).

A atuação desses agentes está fundamentada em habilidades individuais, reconhecidas e legitimadas no interior do próprio grupo, tanto pelas trajetórias de luta e resistência quanto pelo percurso de formação dessas lideranças populares por religiosos católicos:

> O agravamento dessas situações [violentos despejos, massacres, assassinatos, prisões, espancamentos e torturas] ativou a presença de diversas forças sociais no campo, que procuraram representar e articular os trabalhadores e fazer mediação na resolução desses conflitos. Vale destacar, aqui, a presença dos sindicatos dos trabalhadores rurais das regiões de tensões sociais, reivindicando as desapropriações de terras com base no Estatuto da Terra, e os setores progressistas da Igreja Católica [...] a Comissão Pastoral da Terra (CPT), criada em 1975, ligada à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) (PEREIRA, 2004, pp. 02-03).

[19] A região é composta pelos municípios de Ribeirão Cascalheira, Vila Rica, Serra Nova Dourada, São Félix do Araguaia, Santa Terezinha, Santa Cruz do Xingu, São José do Xingu, Porto Alegre do Norte, Novo Santo Antônio, Luciara, Confresa, Canabrava do Norte, Bom Jesus do Araguaia e Alto Boa Vista (Fonte: Diários de Campo, Ribeirão Cascalheira-MT, julho de 2011).

Os enfrentamentos relacionados aos conflitos fundiários nessas áreas ganharam força e visibilidade política com a emergência de ideais progressistas no interior da Igreja Católica, a Teologia da Libertação.

Matias Martinho Lenz, ao analisar a Teologia da Libertação, explica que este movimento se caracteriza por uma prática cristã libertadora "não só escatológica, mas buscada na história; de uma libertação simultaneamente na instância econômica, política e religiosa, entendidas como totalidade". (1992, p. 125)

Para o autor, esta concepção teológica formulada após o Concílio Vaticano II (na primeira metade da década de 1960) "tenta traduzir para o campo religioso as críticas aos sistemas levantadas pela análise social". Dela emergem organizações pastorais militantes que trabalham junto a grupos marginalizados socialmente, das quais Lenz cita: Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), Pastoral da Terra (CPT), Pastoral Operária (PO) e Conselho Indigenista Missionário (CIMI). Todos eles caracterizam-se pela conotação social e política das práticas religiosas. (*op. cit., loc. cit.*)

Entre suas principais ações destaca-se: "uma importante releitura de conceitos, concepções teológicas e textos religiosos, inclusive a Bíblia, lida agora por Comunidades Eclesiais de Base à luz de sua prática libertadora e como inspiradora da opção preferencial e 'evangélica' pelos pobres." (*Ibidem*)

Nas áreas pesquisadas, as organizações pastorais articuladas aos Sindicatos de Trabalhadores Rurais (STRs) promovem uma série de movimentos populares, atos de resistência camponesa e indígena, e elaboram estratégias de ação frente à inoperância das instituições, junto aos agrupamentos de posseiros, colonos e índios, entre outros, na figura de seus líderes, estimulando a participação de leigos nas atividades pastorais.

> Na Amazônia, em virtude do processo de expropriação e expulsão dos trabalhadores rurais de suas terras pelas empresas privadas, com o apoio dos aparelhos de Estado e da não-atuação, e até da não-existência das organizações políticas e sindicais, o trabalho pastoral da Igreja Católica progressista, principalmente através da CPT, desenvolveu-se, embora limitado pela repressão do regime militar, em apoio aos posseiros de terras

> devolutas e aos posseiros ocupantes de terras tituladas ociosas. À medida que ela se credenciava como mediação desses trabalhadores, confrontava-se com o poder dos proprietários locais, das grandes empresas do capital privado e dos organismos e pessoal do Estado que tinham, para a região, um modelo de desenvolvimento assentado na grande propriedade da terra. (PEREIRA, 2004, p. 160)

Osnera Pinto da Silva problematiza a relação entre mortes violentas, romarias e conflitos pela posse da terra no Estado do Pará. No texto intitulado "Caminhando pelos mortos, caminhando pela vida: conflitos, romarias e santidade no Sudeste paraense (c.1980 – c. 2010)", a autora analisa duas peregrinações: a "Romaria da Libertação" – motivada pela morte de duas crianças, Elizabete e Elineuza, em 17 de setembro de 1980 –, e a "Caminhada Irmã Adelaide" – que rememora a trajetória da religiosa Adelaide Molinari, assassinada em 14 de abril de1985. (2012, pp. 17-18).

Sobre a "Romaria da Libertação", Silva (*op. cit*.) argumenta que esta peregrinação está relacionada ao crime que ficou conhecido como "a chacina de Tucuruí" ou "O caso Aragão", no então povoado de Goianésia do Pará, no qual foram assassinados Vicente de Pádua Justo e suas duas filhas: Elizabete (04 anos) e Elineuza (01 ano e 04 meses). As duas crianças foram mortas e queimadas diante da mãe. (pp. 42-44).

As razões do crime não foram explicadas, nem foi possível conectá-lo aos conflitos agrários da época. No entanto, ele foi o ponto de partida para a romaria que é organizada há trinta anos no local. Osnera Pinto da Silva argumenta que, se por um lado a chacina não pode ser relacionada aos conflitos fundiários latentes no sudeste do Pará, por outro "a romaria foi uma das formas encontradas pelo povo de combater a violação dos seus direitos e a matança dos posseiros" (*Idem*, pp. 45-47).

Quanto à "Caminhada Irmã Adelaide", sua origem está explicitamente relacionada aos conflitos fundiários e disputas entre fazendeiros e posseiros na mesorregião sudeste paraense, especificamente nos municípios de Curionópolis e Eldorado dos Carajás, onde a religiosa residia e trabalhava.

A religiosa sofreu um atentado na década de 1980, enquanto conversava com o delegado sindical Arnaldo Delcídio Ferreira, do Sindicato dos Trabalhadores Rurais (STR) de Eldorado dos Carajás.

> De acordo com irmã Lourdes Follmann, a morte da Irmã Adelaide está ligada aos conflitos nas terras do sr. Aloysio Ribeiro Vieira, que tinha uma "questão" com o delegado do sindicato dos trabalhadores. Segundo o relato da religiosa, o sindicalista encontrou com Irmã Adelaide na rodoviária de Eldorado dos Carajás e solicitou que ela fizesse uma visita nas posses das localidades de Pedra Furada e Água Fria, áreas conflituosas. A conversa entre eles girava em torno da ida dela a essas localidades, quando um pistoleiro a mando do fazendeiro atirou em Arnaldo. A bala atravessou o ombro do sindicalista (que estava jurado de morte e já havia sofrido outro atentado) e atingiu a religiosa no pescoço. A mesma teve morte instantânea. O Sindicalista sobreviveu a este atentado, vindo a ser assassinado oito anos depois, em 1993, por causa do mesmo conflito (SILVA, 2012, pp. 49-50)

De acordo com a análise de Osnera Pinto da Silva (*op. cit.*), os assassinatos, tanto das duas crianças quanto da religiosa, aqui descritos sinteticamente, resultaram em romarias que intencionam rememorar os acontecimentos violentos e retomam, nos seus repertórios, os conflitos em torno da terra, assim como a atenção aos direitos humanos, que têm sofrido severas violações nessas áreas (pp. 47-49; 55-56).

Distinções importantes podem ser apontadas entre essas duas romarias e a peregrinação por mim acompanhada em Ribeirão Cascalheira (MT).

Para a autora, as caminhadas empreendidas nos dois rituais estão centradas na devoção aos santos populares, não reconhecidos oficialmente pela Igreja Católica, sendo que os devotos podem ser classificados em dois grandes grupos: os que buscam milagres e os que cumprem promessas (*ibid*., p. 58).

Nos dois casos, os peregrinos percorrem dezenas de quilômetros até os locais nos quais foram assassinadas as três personagens citadas, com chegada programada para o dia e mês dos acontecimentos que elegeram-nas à condição de mártires:

> As comunidades de Jacundá e Goianésia realizam, em conjunto, a Romaria da Libertação. Essa romaria tem duas jornadas: a primeira sai de Jacundá dia 14 de setembro e chega a Goianésia dia 16, perfazendo setenta e oito quilômetros; a segunda jornada é realizada dia 17, e sai de Goianésia indo até o memorial de Santa Elizabete e Santa Elineuza, seis quilômetros, no sentido Tucuruí. Quanto à Caminhada Irmã Adelaide, são as lideranças das comunidades das paróquias de Eldorado dos Carajás, Curionópolis, Parauapebas, Canaã dos Carajás e Água Azul do Norte que, juntas, a organizam. O percurso da jornada é de trinta quilômetros, entre Eldorado dos Carajás, onde aconteceu o assassinato da religiosa – cujo chão onde o sangue da religiosa foi derramado é também considerado sagrado – e

> Curionópolis, cidade onde a mesma residia no período em que foi morta e também onde foi sepultada, ao lado da igreja de N. Sra das Graças, no dia 15 de abril de 1985. (SILVA, 2012, p. 61)

Nessas duas romarias, o tônus dos rituais está mais próximo da busca por milagres ou devoção a santos populares, uma vez que é dada atenção especial às promessas com várias finalidades: recuperação da saúde, resolução de problemas financeiros, aquisição da casa própria (*Idem*, pp. 106-107).

Já no caso dos romeiros de Ribeirão Cascalheira o tônus é mais reativo, no sentido de que o mártir-encantado está diretamente relacionado com a luta pela terra (e pela vida). Portanto, enquanto nos dois primeiros casos há uma relação entre o martírio e os milagres (almejados ou alcançados), no terceiro caso há uma relação entre martírio e luta, uma vez que a força do mártir é rememorada e retomada no interior dos enfrentamentos pela posse da terra, pelos direitos à vida, entre outros.

É valido ressaltar ainda que a aproximação entre santos populares e luta pela terra apresenta semelhanças interessantes para analisar o repertório mítico da Romaria dos Mártires da Caminhada. No entanto, os contextos de pesquisa se distanciam na medida em que aparecem elementos como promessas e milagres nos casos descritos por Osnera Pinto da Silva e, na etnografia realizada no Estado do Mato Grosso, como veremos em seguida, os mártires são evidenciados como modelos de ação, não lhes são atribuídos milagres, nem tampouco são alvos de promessas.

Nesse fluxo de acontecimentos, com variações de grau e substância relevantes, os elementos descritos por Christine de Alencar Chaves, em seu livro “A marcha nacional dos Sem-terra: Um estudo sobre a fabricação do social”, podem elucidar melhor essa conexão entre procissões e ação política, sem apelar para uma conotação sobrenatural relacionada a milagres alcançados individualmente. Neste sentido tentarei mostrar aproximações entre esta marcha e a romaria organizada em Ribeirão Cascalheira, em 2011.

A marcha nacional dos Sem-terra aconteceu entre os dias 17 de fevereiro e 17 de abril de 1997, e foi assim descrita pela autora do texto citado:

> [...] a caminhada dos sem-terra foi constituída por três “colunas”, que buscaram atravessar pontos diversos do território brasileiro, seguindo itinerários diferentes rumo a Brasília. São Paulo, Governador Valadares e Cuiabá foram as cidades escolhidas como ponto de partida das três Colunas, compostas por integrantes do MST – “acampados” e “assentados” – de diferentes estados da federação, no empenho em dar à marcha uma representação nacional. Com atos públicos nas cidades de origem, ela teve início em 17 de fevereiro.
> [...] O 17 de abril foi escolhido para término do percurso com a chegada a seu destino, a capital do país, por ser a data do massacre de Eldorado dos Carajás, no Pará, ocorrido um ano antes – convertida em dia internacional de luta pela reforma agrária. (CHAVES, 2000, pp. 13-14)

Algumas questões que já aparecem nesta primeira descrição da marcha nacional podem ser conectadas à romaria dos mártires. A primeira delas é a representação nacional, estimulando a participação e representação de diversos Estados da federação. A segunda é a relação entre a peregrinação e um acontecimento violento envolvendo membros dos coletivos de caminhantes. O massacre de Eldorado de Carajás torna-se o epicentro da marcha do MST. O atentado que ocasionou a morte do padre João Bosco é o eixo propulsor para a Romaria dos Mártires da Caminhada. Em ambos os casos é evidenciada a mobilização coletiva e pública, provocando um debate sobre interesses e direitos desses grupos (*Idem*, p. 14).

Nestes termos, a eficácia da romaria aqui descrita, assim como a marcha analisada por Christine de Alencar Chaves, assemelham-se também, na medida em que podem ser consideradas “em termos de ação coletiva expressiva, cuja importância teve por suposto a capacidade de comunicar os fundamentos ideológicos e o propósito político” desses movimentos. E, nesta circulação, evocam “referências simbólicas consagradas” (2000, p. 15).

2.1. A Romaria, os romeiros e suas narrativas

A Romaria dos Mártires da Caminhada é uma peregrinação que reúne grupos camponeses, comunidades quilombolas, povos indígenas, lideranças sindicais, agentes pastorais e ativistas políticos de diversas regiões do Brasil e do mundo em Ribeirão Cascalheira (MT).

O município é centro da topografia sagrada, referência na celebração dos mártires; sendo sede da Galeria dos mártires da América Latina (imagens 01 e 02). Nesta

galeria, com aspectos de santuário, são abrigadas imagens de lideranças assassinadas em decorrência de conflitos fundiários, reconhecidos por sua atuação frente aos movimentos sociais e classificados como mártires da tortura, da terra indígena, da floresta, da verdade, da discriminação, da causa negra, do povo sertanejo, entre outras denominações.

Imagem 01: Chegada dos romeiros à Galeria dos Mártires, Ribeirão Cascalheira (MT). Foto do autor, 2011.

Na imagem acima, a Galeria aparece à direita. Atualmente, a celebração martirial do Padre João Bosco é realizada na parte externa do Santuário, pois o número de peregrinos cresceu nos últimos anos. Ganham destaque nesta cena uma das bandeiras com imagens dos mártires, confeccionada artesanalmente e carregada pelos romeiros pelos mais de 5 km percorridos na noite do dia 16 de julho de 2011.

A peregrinação, que comemorou em 2011 quarenta anos de história, reuniu aproximadamente 1595 romeiros[20], vindos de todas as regiões do país, e de outros países, como Alemanha, Espanha e Itália. Entre eles, estavam presentes alguns representantes do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), da Comissão Pastoral da Terra (CPT) e dos povos indígenas *Guarani Kaiowa, Xukuru* e *Xavante*.

[20] Fonte: Organizadores da Romaria dos Mártires da Caminhada, 2011.

Cada Romaria é preparada ao longo de cinco anos, logo que se encerra a anterior, sendo de responsabilidade das comunidades da Prelazia de São Félix do Araguaia[21] a preparação e confecção de painéis, provisão de alimentos, organização da hospedagem dos romeiros, sempre de forma coletiva.

Imagem 02: Concentração de peregrinos na área externa da Galeria dos Mártires, Ribeirão Cascalheira (MT). Foto do autor, 2011.

Nesse ritual de longa duração, a evocação da figura do herói mítico permite construir um lugar privilegiado de elaboração social de uma narrativa e de um personagem. Os atos míticos parecem instrumentalizados por repertório próprio e peculiar de luta, e ganham visibilidade social através de atos e palavras que relacionam modelos de ação à eficácia simbólica das práticas ritualísticas, nas quais analogias e

[21] A Prelazia de São Félix do Araguaia é composta pelos municípios Alto Boa Vista, Serra Nova Dourada, Canabrava do Norte, Porto Alegre do Norte, Confresa, São José do Xingu, Vila Rica, Santa Terezinha, Ribeirão Cascalheira, Querência. (Fonte: Diários de Campo, Ribeirão Cascalheira-MT, julho de 2011).

aproximações, traduções e transposições propiciam a produção da crença na presença desses mártires.

Os narradores tencionam a fabricação de identidades coletivas na medida em que reforçam compromissos pessoais:

> Feita de palavras de ordem bradadas em uníssono, gestos sincronizados por um mesmo ritmo, movimentos cadenciados em uma só direção, a mística é palavra e ato, pensamento e emoção. A mística constitui, portanto, uma unidade construída por regras que criam uma uniformidade, através da cadência sincronizada de palavras e atos que, produzidos conjuntamente, modulam um só sentido. [Seus símbolos, atos e palavras] conformam-lhe sentido, são como setas que endereçam a potência coletiva a um alvo definido pela "luta". (CHAVES, 2000, p. 85)

Assim sendo, a mística da Marcha do MST, análoga à dos mártires da caminhada, constrói unidade na diversidade e aproxima dilemas e demandas aparentemente dispersas e distantes geograficamente. O ato (a romaria, e a marcha) e a narrativa inscrita na peregrinação rememoram enfrentamentos, dificuldades, violência e mortes. Tanto na minha experiência etnográfica quanto no caso analisado por Christine Chaves (*op. cit.*), estes elementos parecem funcionar com agenciadores de uma identidade de luta, que constrói um projeto coletivo de vida. Nele aparecem direito à terra, saúde, educação, condições dignas de sobrevivência, entre outros.

> A magia da mística do MST – apresentada no quadro da luta, drama ou jogo – é construir essa unidade coletiva que potencializa a aspiração individual por terra como lugar de autonomia de vida de trabalho, multiplicando-a em inúmeras ações coletivas, diversas em sua expressão e alcance, mas todas confluindo para os propósitos e objetivos políticos mais amplos do MST. Faz parte dela a transformação de homens e mulheres que ingressam nos acampamentos do Movimento em busca de um pedaço de chão em sem-terra, portadores de uma identidade coletiva nova. [...] a mística é parte integrante desse processo que inclui, também, a "formação", no sentido amplo implicado no Movimento, isto é, ingresso no novo espaço de sociabilidade que é o próprio MST e aprendizagem de suas regras e crenças. A Marcha Nacional é desse processo um exemplo cabal. (*Idem*, pp. 86-87)

2.2. A peregrinação e sua simbologia: caminhar para rememorar

Victor Turner reconhece as potencialidades do conflito na organização de sequências de eventos que são categorizados como dramas sociais. Para o autor, a eclosão do conflito faz com que aspectos fundamentais da sociedade,

reconhecidamente encobertos por costumes e hábitos cotidianos, revelem-se (ou apresentem-se) de maneira mais acentuada (2008, p. 31).

É preciso destacar que os dramas sociais, como modelos e metáforas elaboradas pelos atores, possuem fases de ação observáveis pelo pesquisador: ruptura, crise, ação corretiva e reintegração. Estas fases representam metas sociais, que se articulam sob a forma de processos comunicativos, onde são reconhecidos "símbolos, signos, sinais e marcas, verbais e não-verbais, que as pessoas empregam para alcançar metas pessoais e do grupo" (*Ibid*., pp. 32-33)

Com efeito, Turner focaliza os dramas sociais nestas quatro fases, atribuindo uma estrutura de ação específica para cada uma delas. Num primeiro momento, ocorre uma ruptura das relações sociais formais, "tal ruptura é sinalizada pelo rompimento público e evidente, ou pelo descumprimento deliberado de alguma norma crucial que regule as relações entre as partes" (*op. cit.*, p. 33), e caracteriza-se também por ser praticada por um individuo que representa (ou acredita representar) um grupo, agindo em nome de outros atores, estejam estes cientes ou não.

Na sequência da ruptura ocorre a crise, momento no qual há uma tendência de que a ruptura se alargue. Esta segunda fase caracteriza-se por apresentar pontos de inflexão, perigo e suspense que levam à terceira fase, isto é, a da ação corretiva que se organiza na direção da crise, tentando limitar sua difusão. E, finalmente, ocorre a reintegração, quando relações assimétricas podem tornar-se simétricas. O mesmo acontece com o status do grupo, poder, autoridade, oposições e alianças, integração e incoerência, regularidades e irregularidades. Este também é o momento, segundo Victor Turner (*op. cit.*), em que normas e regras antigas podem ser convertidas em novas, na tentativa de remediar a crise.

O autor conclui que as explicações, tanto para a permanência quanto para a modificação (transformação), são evidenciadas pela análise das unidades processuais e das estruturas temporais (diacronia), levando-se em consideração as fases dos sistemas atemporais (sincronia), "pois cada fase possui suas propriedades específicas, e cada qual deixa sua marca especial nas metáforas e modelos nas

cabeças dos homens envolvidos uns com os outros no interminável fluxo da existência social" (*ibidem*, 2008, p. 38).

Neste ponto, Turner estabelece uma distinção entre o modelo do estruturalismo positivo e a antiestrutura, reconhecendo que esta última se diferencia do primeiro na medida em que "trata de um 'vínculo que une [...] pessoas além e acima de qualquer vínculo social formal'" (*ibid*., p. 40), fenômeno esse que ele denominou de *communitas*, onde os laços são "indiferenciados, igualitários, diretos, não-racionais (embora não irracionais)" (p. 41), opostos aos laços evidenciados na estrutura que "mantém as pessoas separadas, define suas diferenças e limita suas ações" (p. 41).

As antiestruturas ou *communitas,* "fora de" ou "nas periferias da vida cotidiana", representam o lugar liminar onde se estabelecem relações entre indivíduos concretos, de forma direta e imediata, enquanto a estrutura organiza-se no plano da obrigação institucionalizada.

Destarte, posso sinalizar que estas fases do drama social descritas por Turner, assim como a relação entre *communitas* (ação ou pensamento) e liminaridade (meio social), possibilitam-me reconhecer os rituais de sacralização e ritualização dos mártires-encantados como atos antiestruturais, relações Eu-Tu e Eu-Nós, evidenciados através de ocupações, reuniões ou celebrações onde se fabrica a luta, nos termos de John Cunha Comerford (1999).

Comerford, utilizando o mesmo Victor Turner, reconhece que os atos públicos de grupos de camponeses no Brasil, reconhecidamente os ligados ao MST, articulam suas ações de modo a produzir outros sentidos para os enfrentamentos com o Estado, através da ocupação de órgãos públicos ou de latifúndios. Para Comerford, "estes eventos são particularmente interessantes para identificar alguns aspectos (ou dimensões) da própria vida social que são postos em relevo e reapresentados pelos e para os próprios atores" (1999, p. 15)

> [...] As narrativas de luta pela terra apontam para um universo de representações em que se destacam noções como o sofrimento, a coragem, a falta de respeito (dos grileiros), a justiça e os direitos (em sua dimensão moral e em seu sentido jurídico), a união (da comunidade), e a

> oposição entre os lavradores, posseiros ou trabalhadores, e os fazendeiros ou grileiros (*op. cit*., p. 44)

As romarias são um ponto de convergência da questão, como um importante espaço-ritual na construção desses universos sociais, na medida em que criam, de acordo com Comerford, espaços de sociabilidade e consolidação de redes de relações que atravessam a estrutura formal das organizações, sendo também um lugar para se tornarem públicos os problemas e os dilemas dos grupos e de seus membros.

Elas são, por excelência, espaços de construção da memória do grupo e de ritualização do cotidiano, ao construir os relatos das experiências de violência que originaram a condição de martírio.

Retomando o debate elaborado em “Peregrinações como processos sociais” (2008), Victor Turner faz uma análise sobre os símbolos rituais associados a um grupo de peregrinações religiosas, notadamente as de origem cristã, islâmica, judaica, hinduísta, budista, entre outras, objetivando pensá-las enquanto unidades processuais e antiestruturas, focando-se na semântica dos símbolos rituais. (pp. 154-155).

Para o autor, esses eventos apresentam um caráter de *communitas*, uma vez que são organizados em espaços liminares. A *communitas* pode ser classificada em três tipos específicos, distintos em função da natureza e do laço social dos atores: existencial ou espontânea, quando ocorre o “confronto direto, imediato e total entre identidades humanas, que tende a fazer os envolvidos passarem na humanidade como comunidade homogênea, desestruturada e livre”; normativa, quando é possível visualizar a sua organização num sistema social permanente e, “sob influência do tempo, da necessidade de mobilizar e organizar recursos para manter os membros de um grupo vivos e prosperando”, assim como a necessidade de controle social entre membros que almejam metas coletivas; e, finalmente, a ideológica, evidenciada em modelos utópicos de sociedades “cujos idealizadores acreditam exemplificar ou fornecer as condições ideais para a *communitas* existencial” (*Idem*, 158).

Turner adverte que, enquanto a situação geral estimula o surgimento da *communitas* do tipo existencial, é aquela conhecida como normativa que caracteriza os laços sociais que emergem tanto entre os peregrinos quanto entre estes e os que lhes oferecem algum tipo de ajuda ou hospitalidade (*Ibidem*).

Nesse bojo analítico, é perceptível que há um diálogo persistente entre a vida cotidiana e as viagens de peregrinação. Esse movimento possibilita uma constante transformação entre a *communitas* existencial e a normativa:

> [...] quando aqueles que fazem estas manifestações querem que elas perdurem na comunidade e buscam seus símbolos para salvaguardar sua persistência, tais símbolos tendem a ser extraídos do repertório de grupos de *communitas* ao longo dos tempos e transmitidos à era atual através da escrita e de outros códigos simbólicos. Assim, existe uma inter-influência entre as formas novas e tradicionais de communitas, o que em alguns casos, leva à recuperação de formas tradicionais há muito enfraquecidas ou esmaecidas (TURNER, 2008, p. 160)

Vejamos como estas questões apontadas por Victor Turner marcaram a Romaria dos Mártires da Caminhada, iniciando pelos objetivos deste evento, anunciados e repetidos pelos seus organizadores e peregrinos:

- Reunir pessoas que acreditam na opção da igreja pelos pobres e marginalizados;
- Reavivar (revigorar) as forças na luta;
- Rememorar os irmãos que “morreram na caminhada” e anunciar sua presença na luta, através das histórias de sua vida, seu engajamento político e sua “morte”;
- Constituir e atualizar a comunidade a partir da memória do mártir. Nos termos de Casaldáliga, “uma igreja que não se lembra de seus mártires não deve continuar”[22].

Entre os objetivos, destaco um aspecto fundante dessa romaria: a ideia de “continuidade da luta”. Para tanto, recorre-se a uma modalidade de santificação e sacralização, a partir da qual emergem as experiências de luta desses coletivos, seu engajamento político-religioso nos lugares de origem e as dificuldades enfrentadas com outros setores da própria igreja (não progressistas), entre outros.

[22] Entrevista concedida em 15/07/11.

O rito possibilita, a meu ver, a produção de uma antiestrutura que une as pessoas em torno de um elemento comum (suas lideranças violentamente assassinadas), mesmo não havendo qualquer vínculo social formal entre eles, aspecto evidenciado quando analisa-se o mapa do martírio, construído a partir dos dados fornecidos pela galeria dos mártires.

Mapa 02 – Localização dos lugares onde ocorreram as mortes dos mártires
Elaborado por Adriano Elisei – CREA ES-0109893/D

Nessa direção, através dos relatos sobre a morte e vida dos líderes que são transformados em "narrativas do martírio", se encena um drama social que exige, para superação da crise que lhe é constitutiva, refletir e repensar a igreja enquanto instituição, legitimando a perspectiva da Teologia da Libertação que orienta as práticas da CPT e do CIMI.

Observem nas imagens 03, 04 e 05 que, por meio dessas narrativas, os mártires são acionados e convidados a caminhar junto aos peregrinos; ganham destaque os estandartes carregados pelos romeiros com as imagens dos mártires e em algumas camisetas preparadas para o evento onde se lia “Romaria dos Mártires 2011: Testemunhas do reino”. A vela, simbolizando a luz que guia o caminho dos romeiros também está presente e representa a continuidade do percurso, iluminado pela lembrança ativa do mártir-encantado.

Imagens 03, 04 e 05: Peregrinos caminhando em direção à Galeria dos Mártires da Caminhada. Ribeirão Cascalheira (MT). Foto do autor, 2011.

Nestas fotos, algumas imagens de mártires são carregadas pelos romeiros, sempre ao som de pregações cantadas que se repetem como verdadeiros hinos de luta e resistência e animam o povo, ao passo que reforçam a teatralidade do ato. As imagens representam o trabalho realizado pelos mártires em diversas partes do Brasil; momentos de sua vida doada pelas vidas, podendo ser complementadas com

textos afixados abaixo, como o que afirma que “o suor e sangue do mártir fecundam o chão”[23].

No espaço social liminar do rito, onde as músicas e os passos dos romeiros ritmavam os hinos da luta da “vida pela vida”, a caminhada representa a ocasião na qual as “minorias”, negros, índios e posseiros refletem sobre si mesmas, nestes tempos/espaços liminares de encenação dos dramas sociais, na representação do conflito, que permitem evocar e reconhecer os aspectos fundamentais de sua vida social, “normalmente encobertos pelos costumes e hábitos do trato diário” (TURNER, 2008. 30-37).

Este pequeno recorte da peregrinação até a Galeria dos Mártires, ocorrida na noite de 16 de julho de 2011, demonstra a elaboração das fases do drama social, no qual os mártires são protagonistas:

> **Animador**: A gente pede ao pessoal que tem os estandartes [com as imagens dos mártires], com essas presenças vivas de quem deu a vida pela vida, pelo reino da vida, que possa virar-se, fazer como se fosse um círculo em volta do próprio corpo, para que todos possam visualizar em todas as direções, quem são essas pessoas. E a gente pode acenar, levantado as nossas velas para iluminar a presença deles e delas [referindo-se aos estandartes com a imagem dos mártires]
>
> **Animador**: Antônio Conselheiro?
> **Coro**: Presente na caminhada!
> **Animador**: Galdino?
> **Coro**: Presente na caminhada!
> **Animador**: Xicão Xukuru?
> **Coro**: Presente na caminhada!
> **Animador**: Miriã Maria?
> **Coro**: Presente na caminhada!
> **Animador**: Arturo Bernal?
> **Coro**: Presente na caminhada!
> **Animador**: Carlos Paz?
> **Coro**: Presente na caminhada!
> **Animador**: Oscar Santana?
> **Coro**: Presente na caminhada!
>
> **Animador**: Juventude?
> **Coro**: Presente nesta caminhada!
> **Animador**: Estudantes?
> **Coro**: Presente nesta caminhada!
> **Animador**: Mulheres?
> **Coro**: Presente nesta caminhada!

[23] Notas do diário de campo, Ribeirão Cascalheira (MT), julho de 2011.

> **Animador**: [referindo-se aos mártires] Continua vivo, continua presente na caminhada. São esses mártires que nos dão força e que nos ajudam a continuar na defesa da justiça. Sobre a terra o povo avança; quem espera nunca alcança!
> **Coro**: Sobre a terra o povo avança; quem espera nunca alcança! (Romaria dos Mártires da Caminhada, 16.07.2011).

Nestes trechos da narrativa, as pessoas são convidadas pelo animador a chamar o mártir para caminhar junto e a experimentar a força do líder morto na luta em defesa da justiça, especialmente. Rememorar o mártir o elege a precursor da luta que avança. Ele continua vivo, repete insistentemente o animador, presente na caminhada.

Elementos vitais como o fogo – símbolo polissêmico de vida e do calor que aquece a luta – e a cruz – representando o martírio e o sofrimento de Jesus Cristo, que deu a vida e voltou à vida –, ganham o centro da cena no auge do ritual, quando os romeiros formam um grande círculo em torno de uma fogueira e vão rodando de mãos dadas, ao som de músicas entremeadas por narrativas de luta pela terra, como a que acabamos de ver.

Imagem 06: Fogueira dá início à caminhada que segue do centro da cidade para a galeria dos mártires, Ribeirão Cascalheira (MT). Foto do autor, 2011.

Enquanto a fogueira é acesa por lideranças indígenas, uma mulher ora, cantando: “Meus irmão de luz vem nos socorrer é a sua força que vai nos valer. Força, força, meus irmão de luz. Força, força, com as ordens de Jesus”, num apelo comum para receber do mártir a força para continuar lutando.

Retirantes e posseiros se encontram e se reconhecem na história do outro, falam da vida. Os dilemas cotidianos são dramatizados nas falas de diversas lideranças sobre os conflitos que envolvem os recursos sócio-naturais: expulsão de ribeirinhos, construção de hidroelétricas, dos grandes empreendimentos que nos termos de lideranças sindicais “vieram para a Amazônia para matar os pobres”:

> A terra é de Deus, e o profeta Isaías dizia “ai daqueles que juntam casa com casa, campo com campo, até que não haja lugar para ninguém!” E aqui, no nosso país, desde o começo que os europeus chegaram, essa terra que era o dom de Deus, que era terra para todos, começou a se tornar propriedade de algumas pessoas. E acharam que tudo que aqui havia na natureza, era para sua riqueza, para o seu enriquecimento. E espoliaram, arrancaram da terra aquilo que era para o bem de todos, para o seu próprio enriquecimento. E espoliaram os povos daqui. Tiraram a terra deles. Tiraram a língua deles. Acabaram com tudo que era deles, para que eles pudessem dominar sobre os povos dessa terra, para que só esses que vieram de fora fossem os donos de tudo. E isso que aconteceu há quinhentos anos atrás, ainda acontece hoje na nossa Amazônia, acontece hoje em muitos cantos do nosso Brasil. Então, tudo tem que se concentrar na mão de poucos. Por isso que é preciso que nós levantemos um grito muito forte, para que a terra que é de todos se torne a terra de todos, porque a terra é de Deus**.** E essa concentração da terra na mão de poucos tem causado a morte de milhares e milhares de pessoas. Só de 1985 até hoje foram assassinados 1.580 pessoas no campo, na luta pela terra, pela água, pelo direito da sobrevivência. E quem assassina o trabalhador fica impune, não é condenado. Porque aqueles que defendem a terra, os índios que defendem as matas em harmonia, eles tem que ser eliminados, porque são empecilhos para o progresso. E nós, em nome do evangelho, em nome de Deus, temos que gritar que essa terra é de Deus, e porque a terra é de Deus é terra de todos. (Agente pastoral, 16.07.2011)

E outra liderança, desta vez indígena, completa:

> Eu queria dizer a vocês, como mulher indígena, que abracei uma causa, perdi um marido [o cacique Xicão foi assassinado, em maio de 1998, a tiros por um homem não identificado, porém provavelmente mandado por fazendeiros descontentes com a luta para a demarcação de terras para os Xukuru] e tinha um filho preparado e entreguei a luta. Nós lutamos por um só objetivo: nossos direitos e nossa liberdade, em união. E quero dizer a vocês que a cada momento desses que eu participo, eu fortaleço, eu me fortaleço, eu saio daqui fortalecida, com minha fé renovada. Eu quero dizer a vocês, todos os parentes, índios e não-índios, que a gente nunca devemos desistir, porque quando Deus bota nós nessa terra temos uma missão e o dom, então Ele nos capacita. Quero dizer a vocês que não só do

> povo Xukuru, mas em todos os parente indígena já teve bastante sangue derramado e não só indígena como daqueles que apóia nossa causa. Mas queria dizer a todos vocês, que esse sangue volta pra nossas veias e nos encoraja, porque quem nasceu pra morrer lutando, não vai morrer de braços cruzados.
> E aqui eu vou cantar um cântico dos irmão de luz, dos encantados, porque aqueles nosso que se vai, pra nós eles não morreram, eles continua vivo no nosso meio: "valei-me minha virgem das candeia, valei-me minha virgem das candeia, os encantos de luz é quem mais alumea, os encanto de luz é quem mais alumeia". [...] Salve os encanto de luz. Queria também dizer a Dom Pedro [referindo-se a Pedro Casaldáliga] que esses encantos está com nós índios e com todos vocês que lutam por nós. (Zenilda, acompanhada de seu filho Marcos, cacique Xukuru, 17.07.2011)

A celebração da "vida que se renova", ao passo que acusa a descontinuidade do latifúndio e dos grandes empreendimentos agropecuários, reforça a continuidade da luta contra a concentração da terra, atualizada pelo mártir, e se nutre do acervo simbólico desses coletivos.

Do centro de Ribeirão Cascalheira, os caminhantes seguem rumo à Galeria, ao longo de cerca de 5 km à pé. Durante o percurso, as falas, acompanhadas por música e imagens dos líderes assassinados, "presentes na caminhada", reforçam a postura política-religiosa-ideológica desses atores, ao passo que desenvolvem questões polêmicas sobre os confrontos evidenciados a partir do apoio dado às minorias sociais no país, questionando a marginalização, desigualdade e má distribuição de recursos (econômicos e naturais). As músicas soam como hinos populares:

> Quem disse que não somos nada
> e que não temos nada para oferecer.
> Repare as nossas mãos abertas
> trazendo as ofertas do nosso viver.
> A fé do homem nordestino
> que busca um destino e um pedaço de chão.
> A luta do povo oprimido que abre caminho e transforma a nação.
> Retalhos de nossa história bonitas vitórias que
> meu povo tem.
> Palmares, Canudos, Cabanas
> são lutas de hoje e de ontem também.
> **Aqui trazemos a semente**
> **sangue desta gente que fecunda o chão**.
> Do gringo e tantos lavradores
> Santos e operários em libertação.
> Coragem de quem dá a vida
> Seja oferecida com este vinho e pão.
> **É força que destrói a morte**
> **E muda nossa sorte é ressurreição**.
> Ô, ô, ô, ô recebe Senhor.
> (Quem disse que não somos nada, letra: Zé Vicente – grifo meu)

Nos relatos e nos cantos os mártires são processualmente sacralizados na medida em que são lembrados e comemorados nas falas das lideranças. A cada nome, os romeiros respondem “presente na caminhada”. O caminhar também fabrica os romeiros e os significa; a peregrinação, ao mesmo tempo obrigação e ato voluntário, em condições de liminaridade, envolve um compromisso coletivo: continuar a luta iniciada pelo líder sacralizado.

> [...] Um centro de peregrinação, do ponto de vista do ator crente, também representa um limiar, um local e um momento “dentro e fora do tempo”, e este ator [...] espera ter lá uma experiência direta de ordem sagrada, invisível e sobrenatural [...]. Da mesma forma que na liminaridade dos ritos de iniciação, este ator-peregrino se depara com consequências de objetos sagrados e participa de atividades simbólicas que ele crê serem eficazes na mudança de sua condição interna, às vezes, assim espera, externa [...]. O senso do sagrado do peregrino não é mais privado; é uma questão de representações objetificadas, coletivas que se tornam virtualmente todo o seu ambiente e que lhe dão fortes motivos para crer. Não apenas isso, como também a viagem do peregrino se torna um paradigma para outros tipos de comportamento, sejam eles éticos, políticos, e outros. (TURNER, 2008, p. 184)

Nesses centros marginais, e Ribeirão Cascalheira é um desses locais que compõem a topografia sagrada para peregrinos no Brasil, os atos reforçam a luta dos presentes, unidos ao mártir antes e depois da morte, cujo sentido se inscreve e se fixa, para esses coletivos, como resistência e continuidade. A celebração do martírio é um motivo para se encontrar e partilhar o sofrimento, reunir forças para continuar resistindo.

Na celebração religiosa que é ao mesmo tempo um ato político de resistência à opressão do latifúndio e do capitalismo, discurso e prática articulam-se numa relação quase dialógica entre falar e fazer, sobretudo na produção de signos e símbolos de luta e resistência construídos num esforço de sacralização da luta pela terra que se justifica pela redemocratização do espaço fundiário.

Voltávamos do Santuário dos Mártires quando, durante uma conversa com um romeiro que mora em Santa Rita do Araguaia (MT), ele disse que o mártir é um exemplo a ser seguido, “sua vida e sua luta são um sinal de engajamento na Luta”. A devoção não comporta milagres nem visões e profecias atribuídas aos mártires. O

mártir é fabricado num percurso humano para a transformação social. Mais do que uma lógica do sofrimento que precede a vida eterna, trata-se de uma tentativa de inverter (subverter) a ordem vigente pela ação e transformação no conflito. Nas margens da celebração, a voz do romeiro reorientava minha atenção para as condições materiais da vida social.

2.3. João Bosco Penido Bornier: O martírio que fundou o santuário e a romaria

O município de Ribeirão Cascalheira não se tornou por acaso o centro da topografia da sacralização de lideranças camponesas, indígenas e religiosas. A história do lugar e a construção da Galeria dos Mártires da América Latina estão fundadas em um fato importante para a cosmologia desses grupos, pois no local foi assassinado, em 1976, o padre João Bosco Penido Burnier, mineiro de Juiz de Fora, jesuíta e missionário que atuava entre os índios *Bakairi.*

Minha intenção não é de construir uma ilusão biográfica (BOURDIEU, 1996, pp. 74-89), ao contrário, valendo-me da crítica elaboradora por Suely Kofes (2001, pp. 23-25) sobre o argumento deste autor, a intenção é delinear os traços físicos e simbólicos da trajetória de João Bosco e as conexões entre esta e a luta pela terra no nordeste do Mato Grosso, para pensar qual o significado desse mártir na elaboração de um modelo de ação.

> [...] os sujeitos sociais são em si mesmos entrecruzamentos de relações às quais estão ligados, quer pelos significados já dados a estas relações e que constituem os sujeitos enquanto pessoas sociais, quer pelos significados que eles agenciam e narram. (KOFES, 2001, p. 25)

Quem foi (é) o padre João Bosco e como sua trajetória se entrecruza com a dos camponeses e indígenas da prelazia de São Felix do Araguaia?

João Bosco era coordenador do Regional do CIMI, no nordeste do Mato Grosso, e sua trajetória, narrada por Pedro Casaldáliga, inicia-se no encontro entre ele e os diversos grupos indígenas que viviam nas áreas da foz do rio Araguaia:

> Era tarde do dia 11 de outubro de 1976. Duas mulheres sertanejas, Margarida e Santana, estavam sendo torturadas na cadeia-delegacia de

> Ribeirão Bonito, lugar e hora de latifúndio prepotente, de peonagem semi-escrava e de brutalidade policial. A comunidade celebrava a novena da padroeira, Nossa Senhora Aparecida. E nesse dia eu havia chegado ao povoado com o padre João Bosco. Nós dois fomos interceder pelas mulheres torturadas. Os policiais nos esperavam no terreiro da delegacia e apenas foi possível um diálogo de minutos. Um soldado desfechou no rosto do padre João Bosco um soco, uma coronhada e o tiro fatal. Em sua agonia, padre João Bosco ofereceu a vida pela CIMI e pelo Brasil, invocou ardentemente o nome de Jesus e recebeu a unção. Foi morrer, gloriosamente mártir, no dia seguinte, festa da Mãe Aparecida, em Goiânia, coroando assim uma vida santa. (Entrevista concedida em 15.07.11)

João Bosco, que participara do Encontro Indigenista anual da prelazia de São Félix do Araguaia, estivera, nos dias que antecederam seu assassinato, junto a Pedro Casaldáliga. Ao final deste encontro, ele seguiu com Dom Pedro para Ribeirão Bonito, onde aconteciam os festejos da padroeira do local, Nossa Senhora Aparecida.

Ali, o padre pernoitaria e depois seguiria para a aldeia dos *Bakairi*. O vilarejo, no entanto, estava tomado por um clima de tensão. A morte de um cabo da polícia, em 1971, trouxe ao lugar um destacamento de policiais que, nas palavras de Casaldáliga, reprimiam e torturavam posseiros da área.

Chegando ao povoado, os dois religiosos tomam conhecimento que duas mulheres, Margarida e Santana, estavam sofrendo torturas na delegacia. Casaldáliga resolve ir à delegacia interceder por elas e João Bosco decide acompanhá-lo.

Ao chegar à delegacia eles encontram alguns policiais e num breve diálogo João Bosco sofre um atentado, por parte de um dos cabos, que deflagra sobre o padre uma bofetada e na sequência uma coronhada de revolver e um tiro no crânio.

Sobre este encontro entre João Bosco e os policias ouvi várias versões. Numa delas os policiais haviam confundido o missionário com o bispo Casaldáliga, pois o bispo vestia-se com muita simplicidade, enquanto o padre usava roupas de religioso e portava *clergyman*[24].

[24] Filete branco utilizado por alguns padres, que se encaixa sob o colarinho da camisa.

Outros peregrinos contaram-me que, quando os policiais perguntaram quem dos dois era o bispo, João Bosco se apresentou como tal, pois suspeitou que eles fossem atirar em Casaldáliga.

Numa terceira versão sobre o assassinato, os peregrinos explicaram que ao averiguar a condição de tortura das duas mulheres, o padre ameaçou denunciar os policiais aos seus superiores.

Em todos os relatos o padre ofereceu sua vida pelas vidas: do bispo, das mulheres presas e torturadas e dos índios e camponeses da área. Esta "oferta voluntária" o transformou em mártir:

> Em sua agonia, Padre João Bosco ofereceu a vida pelo CIMI e pelo Brasil, invocou ardentemente o nome de Jesus e recebeu a unção. Foi morrer, gloriosamente mártir, no dia seguinte, festa da Mãe Aparecida, em Goiânia, coroando assim uma vida santa. Suas últimas palavras foram as do próprio mestre: "Acabamos a nossa tarefa"! (Folheto da Galeria dos Mártires, s/r)

A Galeria dos Mártires, conhecida também como "Santuário dos Mártires da Caminhada", foi construída no mesmo local onde o padre João Bosco foi baleado pelo policial, conforme narrado por Casaldáliga, que atribui a construção da Galeria a um protesto dos moradores de Ribeirão Cascalheira, que, no 7º dia da morte do referido padre, destruíram a delegacia e posteriormente construíram a galeria.

As imagens abaixo são da delegacia destruída pelos moradores de Ribeirão Bonito (atual município de Ribeirão Cascalheira). Na primeira, note-se à esquerda da imagem a "Cruz da Libertação", fincada no dia da derrubada, na qual se lê a inscrição "aqui no dia 11/10/76 foi assassinado por soldado P.M. o Pe. João defendendo a liberdade".

A segunda foto é da Galeria na atualidade. O local foi reconstruído e atualmente abriga a imagem de mártires de diversas partes do Brasil e da América Latina.

Imagens 07: Cadeia-delegacia derrubada no 7º dia do assassinato de João Bosco. Ribeirão Cascalheira (MT), 1976. Foto: Galeria dos Mártires.

Imagens 08: Galeria Dos Mártires da América Latina, construída no mesmo local onde foi assassinado João Bosco. Ribeirão Cascalheira (MT). Foto do autor, 2011.

A romaria dos mártires da caminhada atualiza o percurso feito por João Bosco e Casaldáliga, bem como o caminho dos posseiros que retornaram à delegacia para destruí-la e construir posteriormente no local a Galeria dos Mártires.

Estes elementos nos possibilitam empreender um trabalho de reconhecimento e potencialização da cosmografia de Ribeirão Cascalheira, que assume outras formas a partir das narrações dos enfrentamentos e resistências desses mártires, que recriam, na medida em que o reapresentam, o tempo-espaço vivido.

O acesso a essas lembranças, evocadas ao contemplar os locais dos conflitos e pessoas envolvidas, atravessados pelas suas histórias de vida e experiências cotidianas, convertem esses espaços em lugares-de-memória[25] das práticas de resistência e luta em defesa de projetos de vida.

Nos três dias que antecedem o ritual são realizadas celebrações que desencadeiam o processo de elaboração da sacralização dos mártires através da partilha de suas histórias. Numa dessas noites, registrei a acolhida dos romeiros na capela que teria sido o lugar onde o padre João Bosco recebeu os primeiros socorros antes de ser levado para a cidade de Goiânia (GO), local do seu falecimento. Os momentos que precedem este rito são marcados por cantos, danças e imagens que contribuem na montagem expressiva das narrativas sobre as histórias dos líderes magnificados.

> Na alegria desta noite, marcada pela lua que vem nos beijar neste momento em que estamos pisando em um chão sagrado, no lugar desta capela, lugar da esperança, muitas crianças nasceram aqui, muitas vidas foram salvas nesta casa, era onde morava a equipe pastoral, mas é também a casa do momento martirial do padre João Bosco. Estamos aqui pisando neste chão, e na beleza de quem veio de tantos lugares, e aí a gente quer acolher, cada um e cada uma, para essa noite, para esse encontro, para esse momento de louvor e de ação de graças. E a gente acolhe com muita alegria os que vieram do Paraná, Minas Gerais, Vitória, São Paulo, Mato Grosso, Itália, Alemanha, Espanha, Bahia, Santa Catarina, Amazônia, Ribeirão Cascalheira, Rio de Janeiro, Goiás, Brasília. [...] Estamos em romaria, caminheiros e caminheiras, e a gente traz o cansaço da viagem, e aqui a

[25] Para Pietrafesa de Godoi (1999, pp. 110-113), que explora essa relação tempo-espaço entre camponeses no sertão do Piauí, o trabalho da memória possibilita a articulação desses sujeitos num passado como preexistência geral até o presente através de “regiões de memória”. O que significa dizer que a memória tensiona o envolvimento do indivíduo com o tempo vivido, imbricando um passado pessoal e coletivo, na medida em que o situa numa ordem geral e estabelece uma continuidade entre si e o mundo.

> gente vem buscar a água viva, a vida e o testemunho dos mártires. Celebrar nesta noite esse cansaço, mas a alegria da chegada, a alegria de estarmos aqui, celebrar nossas vidas. (Padre Mirim, 15.07.2011)

Os relatos dos agentes pastorais atualizam a postura política e ideológica dos mártires. Nesse momento, também são suscitados episódios de resistência, atos de enfrentamento e confrontos com órgãos do Estado e latifundiários. A ritualização e sacralização da luta cotidiana, ao romperem com as estruturas estabelecidas, possibilitam a insurgência de formas de participação outras, de cunho político-religioso.

Nessa direção se encaminha a narrativa emblemática de Dom Pedro Casaldáliga, de relativização da instituição, através da conversão do missionário aos índios, transformado em mártir.

> [...] O padre João Bosco teve que se converter aos índios. Ele tinha uma formação tradicional. De uma pastoral e de uma teologia tradicionais. Quando entrou em contato com o CIMI nos primeiros momentos, ele estava em uma pastoral muito revolucionária, muito diferente de tudo o que se fazia e se conhecia. Ele, nos textos escritos, tinha palavras muito comovedoras, falando dessa conversão à causa indígena, e nisso também é símbolo, quantos índios. Todos e cada um de nós temos necessidade de uma conversão, nos convertemos a Deus, mas convertendo-nos aos irmãos e completamente aos marginalizados, aos pobres e aos esquecidos, aos desesperançosos. Uma conversão pastoral, estrutural, porque não basta individualmente nos convertemos tem que se converter à estrutura da igreja e à estrutura da sociedade [...] (Entrevista concedida em 15.07.11)

Além da delegacia transformada em Galeria dos mártires, a casa paroquial, na qual João Bosco havia recebido os primeiros cuidados após o atentado, também foi transformada em espaço sagrado. É evidente que a produção da estética do martírio predomina sobre a ocorrência da morte de João Bosco, pois mesmo tendo falecido a caminho de Goiânia (GO) onde receberia cuidados médicos, a delegacia é designada como espaço da morte, cenário onde pode ser enfatizada a violência do assassinato.

Na casa paroquial transformada em capela, os grupos de romeiros começam a vivenciar os fatos que motivaram as romarias após a morte do referido padre e o reconhecimento de outros mártires, espalhados pelo país.

> Neste lugar, terra sagrada como disse bem (padre) Mirim, aconteceu a agonia do padre João Bosco [...]. Foi uma morte muito simbólica. Eu vou recordar que o padre João Bosco era um Jesuíta, de uma família distinta e teve cargos na companhia de Jesus de prestígio, e que **ele havia feito a opção pelos pobres, pelas margens**. Ele havia na verdade deixado os colégios de luxo, deixado as comunidades do Rio, de São Paulo, e vindo para o interior. **Símbolo dos santos dos pobres**, ele foi trabalhar, viver e trabalhar no meio dos povos indígenas, concretamente os *Pacaembu*, o **santo da causa indígena**; e no meio dos sertanejos, posseiros dessa região do norte do Mato Grosso, o **santo da reforma agrária**, pelo povo sem terra. E é reconhecido também como o **padroeiro das lutas contra a tortura**, porque ele morreu em última instância, porque nós dois fomos tentar libertar duas mulheres que estavam sendo torturadas. Ele morreu por defender da tortura essa duas mulheres, **martírio simbólico de muito outros mártires**. [...] O padre João Bosco, neste sentido também, foi militante lutou pela causa indígena, pela defesa dos pobres e foi místico. **Juntou o que na maioria das vezes fica separado das nossas vidas: a militância e a contemplação** (Pedro Casaldáliga, 15.07.2011 – grifos meus).

À evocação do tempo/espaço do confronto, da luta e dos antagonismos se contrapõe o anseio para a anulação das oposições, num plano de equivalências e analogias, produzidas com a presentificação do mártir, como herói mítico, num trabalho onde símbolos e metáforas articulam sacralização e ritualização e permitem aos sujeitos vivenciar e identificar-se em experiências comunitárias e ecumênicas.

Rememorar o martírio de João Bosco, através do relato de sua história e, nela, a história de outros mártires, institui o modelo exemplar da ação e relações simétricas (Latour, 2009, *passim*) entre corpo (líder) – alma (mártir) – coletivos rurais e indígenas.

Nesses momentos em que é projetada a figura de um mártir, ela é construída numa relação intersubjetiva de comoção, no envolvimento numa luta por um objetivo comum, entre “iguais”, num movimento dialógico e convergente de pertencimento, alimentando vínculos religiosos, políticos e sociais. Num sentido de sofrer “com” e não sofrer “só”.

As experiências pessoais tornam-se, como modelo exemplar, atos coletivos e possibilitam a produção de representações do grupo a partir dos episódios vivenciados pelos mártires. A vida de martírio (os mártires são tratados como fundadores) estrutura a cosmografia do lugar com a inscrição de seus episódios nos

espaços eleitos a lugares-de-memória, a lugares encantados, a moradas terrenas dos espíritos, dos que nunca morrem, atualizando as práticas de resistência ao longo do percurso de animação da pessoa, do coletivo, do local, do mundo, através dessas experiências privilegiadas.

Nesse ritual é possível visualizar alguns rompimentos com as estruturas de poder na relação desses sujeitos com os órgãos do Estado, latifundiários locais, empresas agropecuárias, entre outros, possibilitando não apenas o questionamento das práticas oficializadas, mas a reelaboração de novas práticas, que intencionam a substituição do poder instituído por um poder subversivo, que seus atos estão pautados no reconhecimento do grupo pelos seus lideres populares, pois só assim se completa a produção da identificação com o discurso do porta-voz.

Assim, os rituais em torno dos líderes transformados em mártires representam possibilidades de articular memórias e narrativas, no intuito de orientar os agentes ao rompimento com a concordância legitimada entre as estruturas incorporadas e as estruturas objetivas. Intenciona-se, nessa investida, uma mudança no mundo social, justificando as posições tomadas frente às disparidades identificadas.

Na sequência, percorreremos a trajetória de dois desses líderes-mártires, e algumas questões serão retomadas e exploradas para tentar mostrar a relação entre vida, morte e luta.

CAPÍTULO 03

FABRICAÇÃO DO MÁRTIR-ENCANTADO: BIOGRAFIA DE DOIS LÍDERES ASSASSINADOS

O contexto etnográfico desta pesquisa percorre três espaços geográficos, a saber, São Geraldo do Araguaia (PA), Ribeirão Cascalheira (MT) e Pesqueira (PE), procurando revelar, a partir das conjunções de conflitos e enfrentamentos, a fabricação de lideranças (sindicais, indígenas e religiosas), qualificadas como mártires da terra (camponesa, indígena, quilombola, ribeirinha, entre tantas outras categorias possíveis).

Reconhecendo a diversidade de interesses e estratégias nesse campo político e simbólico, a pesquisa tentará demonstrar algumas regularidades das trajetórias destes líderes, narradas pelos seus coletivos, que desvendam seus repertórios de luta e de doação.

Aqui, me atentarei a dois mártires: Gringo e Xicão Xukuru. Estes personagens têm sua história marcada entre camponeses e povos indígenas, pela trajetória de luta que os elevou à categoria de mártires do seu grupo e, sucessivamente, de outros grupos que encontram similaridades nos seus repertórios.

Tomando como cenário a Galeria dos Mártires da América Latina, centro cartográfico do martírio, local onde acontece, a cada cinco anos, a Romaria dos Mártires da Caminhada, o objetivo deste capítulo é articular as narrativas sobre as duas lideranças, que apresentam lembranças traumáticas, marcadas por ocupações violentas, invasões e grilagem de terras devolutas, emboscadas, prisões, torturas e assassinatos por encomenda.

O acesso a essas lembranças e o trabalho de reconhecimento dos locais dos conflitos e das pessoas envolvidas, atravessados pelas suas histórias de vida e experiências cotidianas, convertem esses espaços em lugares-de-memória, atuante nas práticas de resistência e luta em defesa de projetos de vida.

3.1. “Um marimbondo só é fácil de ser atacado, mas unidos são respeitados”[26]: narrações sobre Raimundo Ferreira Lima (Gringo)

Os coletivos religiosos, especialmente os de matriz cristã, costumam orientar suas ações através de recursos que possam tornar inteligíveis seus dogmas e articular suas práticas ritualísticas. Elementos musicais, textuais e visuais, entre tantos outros, são acessados e utilizados para instruir, legitimar e disseminar valores e preceitos.

Mapa 03 – Localização de São Geraldo do Araguaia (PA)
Elaborado por Adriano Elisei – CREA ES-0109893/D

[26] Maria Oneide, entrevista concedida em 19.12.2010.

Estes mecanismos são organizados de maneira a possibilitar a permanência de seus seguidores, assim como alcançar novos membros. Fenômenos dessa ordem são facilmente encontrados em escritos de missionários cristãos, quando relatam experiências de contato e os sucessivos atos de "cristianização de povos pagãos"[27].

Textos bíblicos e imagens do cristianismo incorporam referenciais míticos locais. Utilizados como ferramentas de comparação e ressignificação, eles denunciam marginalização, desigualdade e má distribuição de recursos. Ricardo Rezende Figueira, ao descrever sua ordenação sacerdotal, evidencia estes elementos:

> Deito-me de bruços no piso frio da igreja, enquanto se reza a ladainha preparada por Dom Pedro Casaldáliga, bispo de São Felix do Araguaia: "Índios, peões, vaqueiros e garimpeiros, pais e mães de família, jovens e crianças que morrestes na paz do Senhor por estes sertões e matas; João Bosco, Rodolfo, Simão Borro, Raimundo, o Gringo, Dom Romero, Santo Dias, e todos os mártires da causa do Povo, que soubestes enfrentar a injustiça e amar os irmãos até a morte". [...] A procissão do ofertório começa com os representantes das comunidades que vivem um compromisso religioso e social. João Canuto traz um mamão, Manuel Gago, de São Geraldo, a enxada, Belchior, o machado, Sinhozinho, uma chave de fenda. Instrumentos de trabalho e frutos da terra. Outros trazem a Bíblia, telha, esquadro, remo de pescador, livro, giz, candeia, pão e vinho. O índio Cantídio, tapirapé, que veio em nome da Prelazia de São Felix do Araguaia, carregava uma maracá e um pequeno banco de madeira, com valor ritual. Enquanto isso, Expedito, poeta mineiro, negro, magro, declama um longo poema feito para a ocasião (1993, p. 08)

As narrativas aqui expressas sugerem a reafirmação e legitimação das práticas ritualísticas de setores progressistas no interior da igreja Católica (Teologia da Libertação), que se configuram ao mesmo tempo como políticas, ideológicas e religiosas. As opções pela ritualização e sacralização do cotidiano evidenciam rompimentos com as estruturas estabelecidas e indicam novas formas de participação política e religiosa.

O filme "A igreja dos oprimidos" (BARRETO & BODANZKY, 1986), gravado em 1985, em Conceição do Araguaia, região sul do Pará, revela a dupla intencionalidade dos adeptos da Teologia da Libertação: denunciar a situação de pequenos camponeses que traçaram um percurso migratório desbravando matas e

---

[27] Ricardo Rezende Figueira relata atos dessa ordem ocorridos no Arraial de Conceição do Araguaia, durante a chegada de frades dominicanos franceses, da Província de Toulouse, que aportaram às margens do rio Araguaia com o propósito de catequizar e batizar os índios *Karajá* e os *Kaiapó* que habitavam a área. (1986, p. 15)

rios pelo interior do país; e justificar as ações de setores progressistas da Igreja Católica durante o período de regime militar, especialmente a partir dos projetos de "integralização" da Amazônia pós-1965, analisados no capítulo 1.

As imagens cinematográficas retomam esses trânsitos pelas matas e pelo rio Araguaia, registrando pescadores, ribeirinhos, camponeses e indígenas da localidade. Retratam uma igreja próxima das causas sociais, que, frente aos órgãos governamentais, reivindica políticas públicas na mesma medida em que prega a união dos oprimidos (camponeses, indígenas, ribeirinhos, posseiros, entre outros) como forma de garantir resistência e permanência. Nas palavras de José de Souza Martins,

> A Igreja realmente mudou, ela não mais é a Igreja que era no passado; os passos que ela deu no que diz respeito à questão agrária estão dados. Ela se comprometeu de uma maneira mais intensa com a luta pela terra, com a luta dos trabalhadores, e ela assumiu, ao mesmo tempo, de maneira muito intensa os conflitos com o Estado. [...] O espaço da Igreja tem sido, freqüentemente, um espaço mais completo do que os outros espaços de expressão social e política para os trabalhadores rurais. [...] Ela tem um êxito muito grande na mobilização de populações camponesas, na criação das comunidades de base etc. Acho que ela fala uma língua que é entendida pelas populações trabalhadoras, e é isso que a torna um elo essencial nas lutas populares no campo. (1986, pp. 74-75)

No filme, os temas articulam libertação, miséria e opressão, sugerindo o advento de uma terra próspera, fértil e espaçosa, "terra onde corre leite e mel". Também fala de fome, de sede e de prisão. E no momento da explicação das leituras bíblicas, não é apenas o padre quem tem voz, também os presentes são convidados a se manifestar e expor sua indignação diante das posições tomadas pelo poder público frente aos conflitos e mortes por questões fundiárias. Dona Maria, camponesa, viúva, expressa isto em sua fala:

> Hoje também existe a mesma escravidão, como naquele tempo: a escravidão do Egito. Hoje continua essa escravidão e a gente vê a preocupação do Pai, e de Jesus hoje, a preocupação por esse povo sofrido, aí lascado da vida. E acho que seria importante pra nós hoje que os Moisés [fazendo referência aos padres e agentes pastorais] de hoje, que Jesus continuou fazendo o serviço e a preocupação do Pai, batendo na porta de um e de outro: vai, vai, libertar seus irmãos! Vai, lá na fazenda pra libertar os posseiros, livrar eles da opressão lá. (Fonte: A igreja dos oprimidos, 1986)

E o padre continua interrogando: “quem é Moisés para nós? E quem é o faraó? E quem é essa fera que amedronta a gente hoje? E quem é esse sinal de salvação? Esse sinal de luz? Quem é essa candeia pra nós hoje? Que ilumina nossa noite? E quem é aquele que nos apavora e que nos dá medo? [...]”. Ouvindo respostas que identificam o poder político com o faraó, Ricardo Rezende completa:

> E quando nós, cristãos, tentamos fazer isso: ter uma preocupação com a justiça e com a fraternidade é comum, é muito comum, que vão nos chamar de terroristas, vão nos chamar de subversivos. E nós realmente somos subversivos, somos subversivos de uma ordem justa e nós vamos mudar essa ordem! O que não presta, nós vamos consertar! Subverter é colocar de cabeça pra baixo aquilo que não está certo. Jesus foi chamado de subversivo. Terrorista é aquele que matou o marido da Dona Maria. Temos que buscar pregar o evangelho e viver o evangelho nesta realidade nossa concreta, neste chão, não é em outro chão, é aqui! E em que chão nós nos encontramos? O chão em que a gente vive é um chão em que uma mulher se transforma em viúva, que um filho fica órfão. O chão em que nós vivemos é um chão que tem muito conflito pela terra, onde 150 soldados entram em uma área de posseiros e expulsa os posseiros. É um chão onde a polícia muitas vezes espanca inclusive criança. A realidade da nossa diocese é extremamente difícil: nós temos 23 trabalhadores que foram assassinados este ano. (Fonte: A igreja dos oprimidos, 1986)

Noutra cena do filme, convidada a falar, Maria Oneide relata o assassinato do Gringo, ostentando a imagem do marido “morto”:

> Companheiras e companheiros, há cinco anos o Gringo encabeçava a chapa de oposição de Conceição do Araguaia, mataram o Gringo, pensando que o Gringo morto, o povo ia acabar a luta, que a luta do povo ia morrer junto com o Gringo, mas eles se enganaram, hoje o povo está provando que o Gringo realmente está presente, que vale a organização do povo e a luta, que valeu a pena lutar e que a morte do Gringo não foi em vão. (Fonte: A igreja dos oprimidos, 1986)

Outro momento, agora num diálogo com Manelão, agente pastoral, padre Ricardo explica (e justifica) o título de “igreja dos oprimidos”:

> A igreja católica no Brasil sofreu um processo de transformação, principalmente nos últimos vinte e um anos de ditadura e, evidentemente, em função também das duas conferências episcopais Medelim e Puebla[28], uma parcela dela tem se preocupado em ser fiel ao evangelho na situação concreta do povo, no entanto, não poderíamos dizer que seja maioria da

[28] “Reunidos em Medellín, Colômbia, em 1968, os bispos produziram um documento avançado, que iria sustentar a ação dos católicos progressistas no continente nos próximos treze anos, ao mesmo tempo em que assustava os conservadores. Em 1979, em Puebla, México, a reunião do episcopado para aprovar as novas diretrizes para a Igreja no continente recebeu forte intervenção do Vaticano, agora sob comando de um novo papa, João Paulo II, em apoio ao setor conservador.” (BRITO, 2010, p. 81)

> igreja que tem esta sensibilidade, uma parcela ainda expressiva dela, me parece, é ainda bastante indiferente com as causas do povo. (Fonte: A igreja dos oprimidos, 1986)

O povo evangeliza a igreja, “o evangelho encoraja o povo a resistir e lutar” (Dona Antonia, agente pastoral, A igreja dos oprimidos, 1986). Nesse contexto em que são potencializadas estas e outras questões, na fabricação de imagens de lideranças pastorais mortas em situações de conflito, transformadas em mártires, emerge a figura de Raimundo Ferreira Lima (Gringo), agente pastoral e líder sindical.

Imagem 09: Maria Oneide num ato público em São Geraldo do Araguaia-PA (1982), destacando a imagem do Gringo, líder sindical assassinado. Fonte: Arquivo particular.

Gringo mudou-se para Itaipavas (distrito de Conceição do Araguaia-PA, atualmente distrito de Piçara-PA) em 1967. Na ocasião era fiscal do Banco do Brasil, mas decidiu permanecer no povoado e por isso aceitou o cargo de gerente da fazenda Shangri-lá, onde trabalhou por dois anos.

A brevidade desta função foi ocasionada por um desentendimento entre Gringo e Luso Sales Solino, proprietário da referida fazenda. A esse respeito, Alex Costa Lima, filho de Gringo, relata que posseiros entraram na área da Shangri-lá e Luso Sales solicitou ao Gringo que tomasse providências para expulsá-los. Houve recusa,

e o clima de tensão entre os dois foi agravado a ponto de o fazendeiro contratar um vaqueiro para matar Gringo.

> [...] eu já era casada, aí quando nós fomos pra Itaipavas, morar em Itaipavas, aí tinha a questão de terra, já tinha posseiro nesta área e o Sindicado de Trabalhadores Rurais de Conceição [Conceição do Araguaia-PA] não defendia os posseiros, os pequenos proprietários. E foi a partir daí que o Gringo entrou nesta questão, começou a trabalhar na igreja. Em Itaipavas mesmo nós começamos a fazer um trabalho de ficar responsável das missas, de batizado. (Maria Oneide, entrevista concedida em 19.12.2010).

Em Itaipavas havia muitos posseiros, contudo, conforme descrito por Maria Oneide (viúva do Gringo), os sindicatos apoiavam apenas os grandes proprietários de terra. Gringo começou, então, a participar de reuniões com os lavradores, para "conscientizá-los dos seus direitos", alternando a atuação entre agente pastoral e liderança sindical.

> **Edimilson**: Qual era a relação de vocês com a igreja, neste período [década de 1970]?
> **Maria Oneide**: em Itaipavas a gente ficava responsável pelas reuniões, ministrávamos palestras de batizado, casamento, e era responsável até quando o padre chegasse. E ele [Gringo] participava de encontros em São Geraldo, Conceição, de encontros da CEBs. Quando ele foi morto, ele vinha do encontro em São Paulo, ele foi participar do encontro sindical, do movimento do sindicado do campo e da cidade. E ele foi assassinado quando vinha de lá. Mas a relação nossa com a igreja sempre foi essa, de participar das reuniões, encontros [...]. (Entrevista concedida em 19.12.2010).

A "opção da igreja pelos pobres", como descrita no filme "A Igreja dos oprimidos", confunde-se com a "opção do Gringo pelos posseiros". O episódio ocorrido no "Lote 7" revela o tônus dessas opções:

> O conflito mais grave estava se formando no chamado "lote 7", ocupado por cerca de 20 posseiros, entre os quais um irmão de Oneide, Francisco. No início de 76, "Gringo" foi visitar o cunhado e ver se tirava uma posse. Havia uma intimação para os posseiros comparecerem à delegacia, e "Gringo" vai junto. O pretenso proprietário das terras, Geraldo Berardo, queria que todos assinassem um documento, dizendo-se agregados e reconhecendo sua propriedade. "Gringo" não assinou e ninguém assinou. Por isso o delegado mandou prendê-lo, e alguns posseiros acabaram assinando o documento. Oneide foi avisada da prisão do marido, correu à delegacia, esbravejou e "Gringo" foi solto, minutos depois. (Jornal do Campo, s/r. Fonte: Arquivo pessoal de Alex Costa Lima)

Este relato sobre a trajetória sindical (mais política) do Gringo aparece conectado ao seu percurso enquanto agente pastoral (mais religioso). Ele fulgura uma posição na qual se evidencia que a relação entre religião e política, vista sob este prisma, é de grau e não de substância. Há, portanto, uma dimensão indissociável, melhor dizendo, idiossincrática, pois traduz valores pessoais potencializados (coragem, ousadia, obstinação) como ferramenta de ação política.

Maria Oneide lembra que a mudança da família para o Mato Grosso, entre os anos de 1971 e 1972, ocorreu em decorrência da chegada de militares ao sul do Pará, durante a Guerrilha do Araguaia[29]. Na ocasião, o pai de Maria Oneide ficou preocupado, pois o Gringo "lia muito" e "questionava algumas ações do poder público local".

> **Maria Oneide:** Quando as tropas da polícia chegaram aqui, pra prender os comunistas, toda vida eles chegavam, entravam, cortava e entrava e aquelas pessoas, os informantes, então quando eles sabiam que as pessoas era mais assim, liam muito, discutiam com o povo, eles já ficavam em cima, sabe? E aí por duas vezes eles prenderam o Gringo, justamente por isso: por pensar que ele tinha alguma ligação com o pessoal da Guerrilha.
> **Edimilson**: Eles invadiram a sua casa em algum momento?
> **Maria Oneide:** Eles invadiram por duas vezes, eles invadiram. Teve uma vez que eles foram prender meu marido, eles não prenderam, porque ele tava num mutirão. Dessa vez meu pai mandou ele sair: vai embora, porque eles querem te prender e invadiram lá em casa. Eles mexeram em tudo, reviraram, procurando lá alguma coisa, e num encontraram, porque não tinha nada. (Entrevista concedida em 19.12.2010).

Foi então que o casal decidiu morar por algum tempo em São Félix do Araguaia (MT). Lá, Gringo conheceu Dom Pedro Casaldáliga e começou a participar de trabalhos pastorais, junto às recém-criadas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). Depois de algum tempo, Gringo e Oneide retornavam ao Baixo Araguaia e se defrontavam novamente com os conflitos pela terra. A Guerrilha do Araguaia já havia acabado e o Gringo participava como agente mediador entre os posseiros das pequenas áreas rurais que, na ausência do trabalho dos sindicatos, viam-se sufocados pelos grandes empreendimentos que chegavam à Amazônia (analisados

[29] "A Guerrilha do Araguaia teria sido o confronto armado entre 69 militantes do PC do B e o Exército na região do Araguaia, entre 1972 e 1975, na divisa dos Estados de Goiás e Pará. Com o objetivo de derrubar o governo da ditadura militar e instaurar no País uma 'democracia popular' militantes do PCdoB passaram a viver clandestinamente entre posseiros da região. Descobertos pelo Exército, iniciou-se, em abril de 1972, uma guerra de guerrilhas terminando somente em janeiro de 1975 após a morte de quase todos os militantes do partido." (PEREIRA, 2004, p. 50)

no capítulo 1 deste trabalho). A ausência de documentação oficial os colocava em situações precárias e em risco iminente de perder suas terras. Eles recorriam à igreja, onde encontraram o apoio das pastorais sociais (CEBs, CPT, CIMI), “pois não havia mais ninguém com quem podiam contar”, explica Maria Oneide.

Foi nesse período, com o apoio da igreja e dos trabalhares rurais, que Gringo decidiu candidatar-se ao Sindicato de Trabalhadores Rurais de Conceição do Araguaia (PA).

> A Oposição sindical cresceu, foi lançado um jornal de oposição e, para administrá-lo, o lavrador Francisco Bonifácio de Jesus ficou tempo integral na campanha. Com isso, a Oposição criou força, marcaram uma reunião e foi escolhida uma pessoa para encabeçar a chapa de oposição que seria a chapa 2, e foi escolhido o Agente Pastoral, Raimundo Ferreira Lima, conhecido como “Gringo”, morador de Itaipavas, região de São Geraldo (Baixo Araguaia). Gringo foi escolhido pela sua atuação junto aos lavradores do Lote 7; era um homem corajoso, combativo e que sabia discutir como os homens das Leis.
> Houve uma reorganização da Oposição Sindical em todo o município, e no distrito de São Geraldo, os trabalhadores conseguiram por pressão o reconhecimento de três delegacias: uma em Perdidos, uma em Luzilândia e outra em Sobra de Terra, hoje Piçarra. Os lavradores tomaram consciência de que tinham que se organizar para retomar o STR e a oposição cresceu, começou a questionar onde havia despejo, era atuante, combatia na defesa dos interesses dos lavradores.
> Dia 29 de maio de 1980, menos de um mês das eleições, houve uma tragédia: o Gringo foi assassinado em Araguaína – Tocantins. Gringo retornava de São Paulo, onde foi participar de um encontro com os operários e metalúrgicos, e foi obrigado a dormir em Araguaína, por falta de transporte, pois não tinha ônibus no mesmo dia para Itaipavas. Dormiu num hotel e, às 6 horas da manhã, saiu para um encontro em frente ao Banco Bradesco no centro da cidade; foi sequestrado por pistoleiros de José Antônio, filho adotivo de Fernando Leitão Diniz, que foi morto em um confronto como posseiros na região de São Geraldo.
> José Antônio decidiu vingar essa morte assassinando alguém muito querido dos lavradores, que fosse capaz de organizar e liderar os camponeses.
> E o escolhido foi Gringo, que na época não era posseiro naquela área e nem tinha participado do conflito, mas era uma pessoa íntegra, combativo, trabalhava com a Equipe Pastoral de São Geraldo e acompanhava o Pe. Aristides visitando as comunidades, levando o Evangelho, e comparando a realidade, e confirmando as comunidades na fé e na luta, dando apoio aos lavradores. José Antônio levou-o fora da cidade e matando-o com três tiros a queima-roupa (LIMA, 2003, s/p)

Depois que Gringo foi assassinado, Oneide assumiu os trabalhos pastorais desenvolvidos pelo marido, tornou-se agente pastoral.

> **Edimilson**: E depois que o Gringo morreu, como ficou a situação dos posseiros e do sindicato? Houve algum envolvimento da senhora?

> **Maria Oneide**: Depois eu fiquei no lugar do Gringo como agente pastoral e comecei a fazer o trabalho que ele fazia: participava das reuniões, conscientizava os lavradores dos direitos deles, qual era o direito que eles tinham na terra. Porque naquela época a terra não tinha dono. O exemplo lá de Itaipavas, o lote 7. Então eles [funcionários de grandes empresas, latifundiários] iam lá e requeriam, né? Que não sabiam nem aonde era "É meu". Aí quando eles vinham pra receber a terra já existia gente há muito tempo, morando e trabalhando lá. E aí que entrava o Gringo "o direito é de vocês, vocês são os donos da terra, tem mais de 20 anos que moram na terra". Então, depois que o Gringo morreu, eu passei a fazer esse trabalho. (Entrevista concedida em 19.12.2010).

Oneide explica que, a partir desse momento, o Gringo foi reconhecido como mártir pelos setores progressistas da Igreja Católica, e revela que a sua decisão de participação efetiva era uma forma de fazer justiça, pela morte do marido, dando continuidade ao trabalho de formação política dos posseiros.

3.1.1. A fabricação do martírio

Quando Fausto recupera a análise de Déléage (2005, *apud* FAUSTO, 2008, p. 332), para nos advertir que o "mestre-dono" tem sua origem naquilo que o fabricou, talvez pudéssemos aproveitar esta ideia para relacionar as ações do Gringo com as disputas pela terra no baixo Araguaia. Entre as decisões oficiais sobre a posse da terra e a relação entre terra e trabalho, da qual os posseiros reivindicavam seus direitos sobre a propriedade.

Gringo, certamente, engendrava estas fabricações míticas às quais Fausto (*op. cit.*, pp. 332; 337-338) se refere. Para os camponeses do "Lote 7" e das demais áreas rurais do baixo Araguaia, ele representava, na luta pela terra, a figura e o fundo.

> Gringo tinha 43 anos quando foi morto. [...] Seu percurso de liderança – instigado pelas lutas, calado pela violência militar – manteve o rumo mesmo após a morte. "Se eu morrer lutando pelo povo, eu morro alegre", dizia o lavrador à sua esposa. O cortejo de Gringo transformou-se em ato de protesto, no qual compareceram, além dos líderes locais, representantes da Contag [Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura], do Movimento contra a Carestia de São Paulo, da Oposição Sindical Metalúrgica de São Paulo e figuras políticas do Pará. E havia, é claro, os lavradores sem notoriedade ou posição quaisquer, apenas companheiros de luta. Em discurso proferido durante o enterro, um desses homens descreveu tal condição, homenageando a vítima em um relato sobre a liberdade à custa de sangue: "Eu tenho muito sentimento de ver o Brasil numa ditadura. O prazer desse pessoal é ver todo mundo analfabeto, pra ninguém saber defender o seu direito. Mas todo analfabeto também sente o sangue derramado, todo analfabeto também é brasileiro". (CARNEIRO & CIOCCARI, 2011, pp. 266-267)

Essa trama e seus enredos sugerem algumas questões. A primeira delas está relacionada à morte desse líder, que não “cala” a luta, mas anima e revigora as forças do grupo frente aos “opressores”. O assassinato dos lideres sindicais, na perspectiva dos latifundiários da região, acabaria com o conflito, no entanto, ocorre o processo inverso, o líder morto assume uma imagem mítica, com matizes espirituais, relacionando perspectivas dos mediadores (STRs, CPT, CIMI) à luta dos camponeses.

> E ele [Gringo] sabia. Quando ele vinha de São Paulo, ele sabia que estava sendo seguido, mas aí ele pensou: “não eu tenho que ir pra casa”. Porque tinha mais de mês que ele tinha ido pra lá [São Paulo]. Estava no encontro sindical e depois, na volta, ele ia passar em Conceição para participar do encontro diocesano. Com um mês e dois dias que ele tava fora de casa ele foi assassinado.
> Ele trazia um dinheiro pra um financiamento e eles não mexeram. Eles não mexeram em nada, não era pra roubar. E a pessoa que matou ele era conhecida, foi chamar ele no hotel. Tirou ele do hotel e levou para onde eles mataram ele lá. E era conhecido, porque ele não saía, quando ele viajava ele dizia “pode quem quiser me chamar, só se eu conhecer a pessoa, só vou se for conhecido e eu confiar na pessoa”. (Maria Oneide, entrevista concedida em 19.12.2010).

Pensar os processos de regularização fundiária no Bico do Papagaio torna-se um problema cada vez maior. Num contexto ainda dominado por latifundiários e agropecuaristas, a tentativa de forçar o Estado a promover um reordenamento fundiário tem gerado muitos conflitos e mortes. Aqui, tratei de um líder sindical assassinado, mas ele não foi o único, inúmeras lideranças populares, “defensores” da floresta e das “minorias” no campo, sofreram ataques, emboscadas e ameaças constantes.

> Os assassinatos prosseguiram no Baixo Araguaia. Em 1985, mataram o delegado sindical Lázaro Pereira Sobrinho na fazenda Fortaleza. De 1980 até 1985 assassinaram 38 peões e posseiros. Aí terminou a ditadura e começou o governo civil. Depois ainda mataram muitos trabalhadores rurais.
> De fato, o martírio atingiu, além de São Geraldo, toda nossa igreja do Araguaia. Na diocese, de 1980 a 1994, mataram em torno de 200 lavradores na luta pela terra ou na busca da libertação do trabalho escravo. Clama por justiça o sangue dos sindicalistas de Rio Maria, João, José e Paulo Canuto, Expedito Ribeiro, Belchior e Brás; dos posseiros de Xinguara, Sinhozinho e Leonilde Resplandes; do peão Olímpio Calixto, que fugia de uma fazenda em Santana do Araguaia e dos lavradores de São Geraldo, Joaquim, João Pereira, Leocácio, Lázaro Sobrinho, Adão e tantos outros. Clama por justiça o sangue dos 19 trabalhadores sem terra, mortos pela

> Polícia Militar, em 17-04-96, no município vizinho de Eldorado dos Carajás, e dos 51 feridos.
> [...] Que o sangue do cordeiro e o sangue dos nossos mártires nos tragam vida! (Panfleto "Equipe da Terra da Diocese de Conceição do Araguaia-PA, jul. 1996. Fonte: Arquivo pessoal de Alex Costa Lima)

Contudo, aquilo que parecia não ter mais sentido com a morte, retoma novas forças e reorganiza os pontos de vista sobre o direito de permanecer no lugar e de reivindicar a posse legítima da terra, utilizando-se de atos cotidianos de criação e reapresentação da figura do líder.

Atos míticos, lendas e profecias, são acessados para assegurar esses direitos, pois, como aponta Marco Antonio Gonçalves "é no cotidiano, através desses 'atos pessoais', que se produz um sentido para as coisas, na forma como são referidas a um ato particular que envolve um criador e a própria criação, isso é, o momento constitutivo de sua pessoalização" (2010, p. 151).

Assim, a morte do Gringo indica que aspectos sagrados foram atribuídos à suas práticas cotidianas, o que o transformou em "mártir da luta".

> Por três vezes, ele [Gringo] em casa, e chegou dois pistoleiros para matar ele. E ele chamou, conversou com eles, e eles disseram que estavam ali para matar ele, estavam ganhando mil cruzeiros, naquela época, pra matar ele. E ele disse: Rapaz se vocês quiserem me matar, vocês matem, porque a única arma que eu tenho é a bíblia. E quando ele viajou uma época pra Conceição, tinha dois caras seguindo eles, quando ele chegou em Itaipavas ele falou que quando ele estava em Araguaína tinha dois caras seguindo ele, num carro, só que ele não viu quem era. Ele foi ameaçado várias vezes. (Maria Oneide, entrevista concedida em 19.12.2010).

3.2. "Estrela não morre, apenas muda de lugar"[30]: a trajetória de um cacique-encantado

Por ocasião da Romaria dos Mártires da Caminhada, me deparei com um repertório de lutas e biografias daqueles que são qualificados como personagens principais dessas ações, sendo suas vidas magnificadas no processo de sacralização que os fabrica. Nas falas dos grupos, espaços de emergência desses líderes, suas histórias de luta são narradas, especialmente por suas viúvas e filhos.

[30] Durante os trabalhos de campo, em janeiro de 2013, li esta frase, na camiseta de um índio *Xukuru*, na mesma camiseta estava estampada a imagem do cacique Xicão.

Ao final da Romaria, questões sobre alguns desses mártires mostravam-se ainda latentes, uma delas a tradução indígena para o martírio, uma vez que o cacique Francisco de Assis Araújo, assassinado em 20 de maio de 1998, depois de sofrer várias ameaças, foi qualificado de “mártir da causa indígena” pelos agentes mediadores da igreja católica, especialmente CIMI e CPT, sendo que uma segunda classificação foi produzida pelo povo *Xukuru* do Ororubá, que elegeu o cacique Xicão à condição de “encantado”.

Várias pesquisas sobre a organização social e política desse povo já foram realizadas. Destaco os trabalhos publicados por Vânia Fialho (1998); Kelly Emanuelly de Oliveira (2001; 2006; 2010); Edson Silva (2008); Vânia Fialho, Rita de Cássia Neves & Mariana Carneiro Figueroa (2011).

Mapa 04 – Localização de Pesqueira (PE)
Elaborado por Adriano Elisei – CREA ES-0109893/D

O território Xukuru atualmente delimitado em 27.555 ha está situado entre os municípios de Pesqueira e Poção (PE), organizado em 23 aldeias, subdividida em três áreas:

a) Região da Ribeira: Aldeia Jatobá, Curral Velho, Passagem, Oiti, Pé de Serra de São Sebastião, Pé de Serra dos Nogueiras, Caldeirão, Capim de Planta.

b) Região da Serra: Aldeia Pedra d´água, São José, Caetano, Cana Brava, Brejinho, Afetos, Santana, Couro Dantas, Gitó, Lagoa, Caípe.

c) Região do Agreste: Aldeia de Cimbres, Guarda, Sucupira e Mascarenhas.

Sua organização política é baseada no Conselho de Lideranças, composto por um representante de cada aldeia, responsável por pequenas decisões e pela resolução de conflitos pontuais; pela equipe de técnicos do *Jupago Krekar*[31], que realizam um trabalho de assistência técnica rural articulada ao Instituto Agronômico do Pernambuco (IPA); além do Conselho indígena de saúde *Xukuru* de Ororubá (CISXO) e de professores *Xukuru* (COPIXO), responsáveis pela saúde e educação indígenas.

Todos os anos também acontece uma assembleia interna *Xukuru*, realizada entre os dias 17 e 20 de maio. Este evento reúne os índios de todas as aldeias e conta com a participação de outros povos indígenas do Nordeste. É encerrado sempre com uma caminhada rumo ao centro de Pesqueira, na qual os participantes rememoram o assassinato do cacique Xicão Xukuru.

Com a intenção de explorar estas variações entre as classificações de mártir a encantado, viajei para Pesqueira (PE) em janeiro de 2013, com o objetivo de contatar os índios e conhecer melhor seu histórico de luta pela terra e regularização do território.

[31] *Jupago* é um instrumento utilizado nos rituais e *krekar* signifca cabeça, na língua *Xukuru*, portanto, o nome da equipe pode ser traduzido, de acordo com o técnico e indígena Edgar de Almeida por “boas ideias na cabeça” (Fonte: Diário de campo, 22.01.2013)

Em Pesqueira (PE), conheci Itamar de Carvalho, coordenador do Programa “Pernambuco Mais Produtivo” da Cáritas Diocesana, que intermediou meu contato com os indígenas.

O indígena Edgar de Almeida, que realiza um trabalho de assessoria e assistência técnica junto aos *Xukuru*, levou-me até as aldeias Santana e São José, para apresentar-me ao cacique Marcos Luidson de Araújo e à sua mãe, Zenilda Maria de Araújo, viúva do cacique Xicão.

Na aldeia Santana está situada a casa do cacique, funciona uma das escolas; há um espaço para arquivamento da documentação sobre o território indígena e são realizadas as reuniões do conselho de lideranças.

Não encontramos o cacique e prosseguimos para a aldeia São José, onde mora dona Zenilda que, segundo Edgar, é considerada a mãe dos índios. Dificilmente é encontrada em casa, pois está sempre envolvida com diversas atividades no interior do território ou representando o grupo em reuniões e eventos em outras cidades e Estados.

Alguns dias depois, retornei à aldeia São José para tentar encontrar Dona Zenilda. Disseram-me que ela deveria estar na aldeia Santana. Depois de uma longa caminhada sob o sol do agreste, descobri que ela também não estava lá. Foi então que eu reencontrei Dona Everalda, esposa do Seu Dedé, liderança da aldeia Santana, e que tinha conhecido na semana anterior, na feira livre de Pesqueira (PE).

Dona Everalda insistiu para que eu esperasse na casa dela para encontrar o cacique e me ofereceu almoço, se quisesse. Enquanto Dona Everalda preparava a comida, fui conversar com Seu Dedé, que cuidava de alguns bois, bezerros e bodes no curral.

Sobre a situação na qual os índios viviam antes da demarcação das terras, ele lembrou que trabalhava em condições desumanas nas fazendas que tinham sido criadas dentro do território indígena. Acompanhou as retomadas das terras desde o

início, sendo que “a primeira foi a de Pedra D’água, em 1990, onde está localizada a Pedra do Rei do Ororubá, por ser um local sagrado para os *Xukuru*”.

Disse-me também que um dos fazendeiros que havia negociado uma parte do território para que os índios plantassem (eles poderiam plantar, colher e depois plantar capim como forma de pagamento) “resolveu mudar de ideia e rompeu o trato com os indígenas. Eles [os índios] procuraram Xicão e lhe contaram o acontecido”.

Ao tomar conhecimento do ocorrido, Xicão reuniu 80 índios, entre eles seu Dedé, e ocupou a fazenda às 3:00 horas da madrugada. Chamou o caseiro e disse-lhe que ninguém sairia dali enquanto a questão não fosse resolvida. Seu Dedé enfatizou que as retomadas aconteciam pelas madrugadas e envolviam homens, mulheres e crianças “Xicão sempre dizia que um graveto era fácil de ser quebrado, mas muitos assim... [levantando um punhado de capim]”.

Ele ainda lembrou que as retomadas aconteciam em segredo e que, às vezes, nem a própria família podia saber. Na retomada da aldeia Caípe (1992), Xicão fez uma reunião e o convidou. Depois que contou o acontecido, ele voltou em casa para avisar a esposa. Esta foi uma vez que Dona Everalda ficou em casa com as crianças e seu Dedé seguiu sozinho ao encontro de Xicão e dos outros índios.

As retomadas duravam entre 90 dias e seis meses. Seu Dedé narra com orgulho todo o processo, desde a reunião de planejamento até a chegada às fazendas e montagem dos barrocões de lona:

> Quando “ocupavam” as fazendas, os índios montavam um barracão de lona para a vigilância, pois os homens não dormiam, e outros [barracões] para as mulheres e crianças.
> [...] Xicão chegava com os índios, sem nenhuma arma e chamava o fazendeiro, caseiro ou gerente, para conversar. Depois ligava para a FUNAI [Fundação Nacional do Índio], MPF [Ministério Público Federal], e dizia para resolverem, “porque os índios já estavam lá”, e para trazerem comida.
> [...] Xicão era guerreiro. Com ele era tudo resolvido, eu cheguei a acompanhá-lo em algumas reuniões, ele chegava e dizia a verdade. [...]. (Entrevista concedida em 24.01.2013)

A fala do Seu Dedé aponta algumas questões sobre a ritualização da “luta pela terra” protagonizada pelos *Xukuru* e o espaço ocupado por Xicão no processo de retomada das terras indígenas. O repertório narrativo elege Xicão a personagem

magnificado, um guerreiro que “deu a vida pelo seu povo” e conduziu um período de luta que articula-se como a afirmação de identidade étnica do grupo.

E, uma vez que, para os *Xukuru*, seus guerreiros mortos transformam-se em “encantados” e retornam para “dar força aos novos guerreiros” ou “adverti-los sobre as ações dos inimigos e dar conselhos”, Xicão também passa a ocupar esta posição no pantheon dos encantados, mas num lugar de destaque na cosmologia *Xukuru*.

Nas falas do Seu Dedé e do Seu Chico Jorge (liderança na aldeia de Cimbres), os relatos que circulam sobre Xicão elegem-no a uma posição singular:

> **Edimilson:** E os encantados, eles estavam presentes nas retomadas?
> **Chico Jorge:** Nós tínhamos que consultar primeiro eles, para que eles pudessem nos orientar, por isso que nós conseguimos ter tanta vitória. Tivemos perca, porque na verdade, a gente sabe que todos os movimentos, seja ele qual for, se não tiver percas, se não tiver sangue derramado não tem avanço, a gente sabe que é difícil perder, ninguém quer perder, mas se não perder não tem avanço. É um dando a vida para que outros possam ficar bem de vida. Eles [encantados] foram aqueles aonde toda a vida, a gente primeiro tinha que consultar, porque através daquela consulta ali nós já saía com as informações do que fazer, qual era a nossa caminhada. E aí a gente fazia a caminhada de acordo com o que se mandava. E, graças a Deus, as barreiras que tinha pela frente, a gente tombava, mas não caía [...]
> [...] eu queria muito encontrar o DVD de Xicão pra você ter uma ideia de como ele era falando... pra você ver como era o pensamento dele. Era uma pessoa muito bem pensada. Ele não pensava no hoje, ele pensava no amanhã. Não pra mim, mas pro meu filho, pro meu neto, pro meu bisneto, porque ele dizia “precisamos preparar esse espaço pra o futuro do futuro”, o pensamento dele era esse [...]
> **Edimilson**: ele virou um encantado?
> **Chico Jorge**: Sim, com certeza, porque cada um guerreiro que se vai, se ele for um bom guerreiro aqui, que batalhou, ele vai ter um tempo determinado que ele vai contribuir na luta, na ajuda daqueles que tão dando continuidade, porque a gente se inspira muito nos nossos guerreiros que se foram, naqueles que iniciaram, naqueles que sabiam da história, que fizeram de tudo acontecer, então a gente se inspira muito. Só que é aquela história, num é se mudando daqui, amanhã a gente já puder... que tem um tempo determinado que só a natureza é quem se encarrega de fazer isso, mas essa confiança a gente tem: bom guerreiro na terra, bom guerreiro no céu! Onde ele estiver ele vai nos ajudar. A gente está sempre confiante nisso, e ele [Xicão] está sempre ao nosso lado, nos ajudando onde a gente chamar [...] ele foi um guerreiro consciente, de fé, que lutou em defesa da terra, em defesa do seu povo. Sem egoísmo, sem pensar no “eu” [...]
> (Entrevista concedida em 25.01.2013)

A explicação do Seu Chico Jorge sobre a participação dos encantados nas retomadas revela todo o tipo de participação dos índios no processo de luta pela terra, pois seus encantados tornam-se figuras fundamentais que encaminham, aconselham e direcionam as ações do grupo.

No contexto da primeira fala, o cacique Xicão aparece como um grande guerreiro, ao encabeçar a luta pela terra e a retomada da identidade indígena do grupo. Ele é apresentado como uma figura singular, preocupado com a sobrevivência das gerações futuras e da manutenção das práticas cotidianas.

Na sequência, quando pergunto sobre a transformação de Xicão em encantado, seu Chico Jorge confere a Xicão atributos que justificam seu encantamento. Sua coragem, fé e altruísmo são alguns indícios que garantem esta transformação.

Ao explorar a atenção que a literatura antropológica atribuiu aos “encantados”, destacamos especialmente a análise de autores como Eduardo Galvão (1955), Raymundo Heraldo Maués (1992; 1999) e Vânia Fialho (1998; 2011).

O primeiro, ao pesquisar um grupo do Baixo Amazonas, revela como os aspectos da religiosidade da comunidade conectavam-se aos elementos das práticas cotidianas. Para Galvão (1955), o sistema de ideias desse povoado, nomeado ficticiamente de “Itá”, relaciona o catolicismo caboclo, “marcado por acentuada devoção aos santos padroeiros da localidade e um pequeno número de ‘santos de devoção’ identificados à comunidade” às crenças e práticas religiosas de origem ameríndia (pp. 04-05; 163-164).

Da síntese dessa imbricação, resulta a relação dos habitantes de “Itá” com os cultos aos santos do catolicismo oficial e a crença em “visagens” e “encantados”. Dos primeiros, busca-se aproximação através de cultos, orações, promessas ou atos festivos. Aos “bichos visagentos” não se atribui qualquer culto ou devoção, uma vez que a eles são atribuídos “poderes malignos” (*Idem*, p. 06).

Os “Curupiras”, “Anhangas”, “Cobra-grande”, “Matinta-perera”, “Bôto”, entre outros, são descritos por Galvão como “uma força mágica, atribuída aos sobrenaturais”; apresentam algumas características semelhantes às humanas e agem como espíritos familiares dos pajés e curadores, mas devem ser evitados pelos outros indivíduos do grupo, para não atrair sua malignidade (*op. cit.,* pp. 91-93). E conclui:

> Os casos e as descrições dos sobrenaturais, “encantados” como os companheiros do fundo ou os bôtos, bichos visagentos, currupiras e anhangas, acentuam as concepções básicas que definem as relações entre estes sêres e o homem. Todos os bichos são malignos, quando não efetivamente, como no caso dos bôtos ou dos currupiras, pelo menos, em potencial, como os animais comuns – o veado, o macaco, o inhambu que dependendo das circunstâncias podem se tornar em visagentos. Essa maneira de encará-los, diferencia-os radicalmente dos santos católicos, criaturas benévolas. A malineza, porém, não é uma simples atitude de antagonismo entre o homem e fôrças extraordinárias. Ela resulta do fato que os bichos visagentos dominam ou controlam um setor do ambiente natural, a mata e os rios. São como entidades protetoras que guardam a natureza contra sua depredação pelo homem. A crença nas mães de bicho ou nas mãos do rio, do igarapé, do pôrto, é o fulcro dessa concepção. [...] A atitude fundamental é de respeito pelas fôrças que presidem a natureza, ao mesmo tempo de insegurança ante êsses poderes cuja ação escapa à interferência protetora dos santos. (pp. 109-110)

Explorando a relação entre “catolicismo popular” e “pajelança”, analisada por Galvão (1955), Raymundo Heraldo Maués (1992; 1999) nos oferece elementos para pensar o conceito de “encantado” e seus desdobramentos em contextos etnográficos distintos. O autor adverte que “santos” e “encantados” são distintos na medida em que os “santos” são “entidades que se caracterizam por suas numerosas estampas e imagens”, já os “encantados” são comumente invisíveis ou indescritíveis e, portanto, não é possível reproduzir sua forma através de uma imagem. (1992, p. 203).

No entanto, o mesmo autor alerta para algumas semelhanças entre esses “seres”, dentre as quais poderíamos citar:

1. Ambos são entidades sobrenaturais que povoam tanto o universo do catolicismo popular quanto da pajelança;

2. Relacionam-se “com os seres humanos de forma específica e em contextos diferentes e/ou coincidentes”;

3. Ambos “se manifestam às vezes diante das pessoas, em aparições a devotos privilegiados”, a diferença é apenas a frequência e a variedade desse tipo de evento (*Ibid*., pp. 200-203)

Em “Malineza: um conceito da cultura amazônica” (1999), Raymundo Heraldo Maués esclarece que “os encantados são vistos como seres humanos que não morreram, mas passaram para outro plano, o do encante” (p. 240). A diferença é de grau de humanidade e não de substância, podendo, inclusive, haver uma relação de auxílio desses seres sobrenaturais com os humanos, mediada pelo respeito de ambos às matas, rios e manguezais.

Tanto nos casos analisados por Galvão quanto nos explorados por Maués, os encantados aparecem como pessoas que não morreram ou como força mágica atribuída ao sobrenatural, estando entre suas principais características a invisibilidade aos seres humanos comuns; assim sendo, incorporam-se nos pajés ou curadores, e podem curar ou provocar doenças (GALVÃO, 1955; MAUÉS, 1992; 1999).

Vânia Fialho, que explora a presença desses seres na cosmologia do povo *Xukuru*, revela que neste caso especifico, os “encantados” aparecem como espíritos iluminados, povoam os rios e as matas e manifestam-se na prática do ritual. São responsáveis pelos direcionamentos e/ou organização do grupo, e não há nenhum indício de malineza[32] praticada por estes encantados; ao contrário, eles são classificados como seres iluminados, aos quais deve-se consultar para pedir proteção e auxílio:

> [...] o ritual propriamente dito era realizado no local mais alto, denominado “Pedra do Rei”, de onde se tinha a vista dos arredores de Pesqueira. [...]
> [...] o ritual era iniciado saudando os “caboclos do Urubá”, a “mãe Tamain” (Nossa Senhora das Montanhas) e o pai “Tupã”. [...] Em meio a esta atividade alguns índios (homens e mulheres) “manifestavam-se” com a incorporação de espíritos de seus antepassados; quando isto acontecia, eles se situavam no centro do círculo e apresentavam movimentos frenéticos, tremendo, dançando de maneira mais enfática, muitas vezes caindo no chão; eram ajudados por outros que os seguravam. O pajé em alguns momentos chegava junto aos manifestados e colocando sua mão sobre a cabeça do indivíduo findava o momento de transe. (FIALHO, 1998, pp. 81-82)

Neste ponto, já é possível perceber uma importante distinção entre a descrição dos “encantados” presentes na cosmologia dos grupos indígenas e caboclos no contexto

[32] Para Maués (1999, p. 237) “malineza” pode ser entendida como o ato de praticar o mal ou fazer feitiço.

amazônico e os que povoam a cosmologia do povo *Xukuru* do Ororubá, no agreste pernambucano[33].

No primeiro caso, os “encantados” ou “bichos visagentos”, possuem aspectos mais ligados ao agenciamento da natureza e proteção das matas, e as relações com os seres humanos é marcada por cautela e temor. No segundo exemplo, os “encantados” ou “encantos de luz” são “espíritos dos antigos Xukuru” que, de acordo com os índios, estão presentes na mata e nas águas da Serra do Ororubá; por sua vez, incorporam-se nos índios, especialmente durante o ritual – Toré. A relação entre eles e os humanos é de proteção. Não são, portanto, temidos, ao contrário, são evocados e consultados em vários momentos, e aconselham ações futuras.

3.2.1. “Em cima do medo, coragem”[34]

> Fica a esperança: que a luta não vai parar. Ele calou a voz, mas os Xukurus continuam falando e lutando por nossas terras. Ele se foi, tragicamente. Tiraram a vida dele, mas ele continua entre nós, dando força pra nós lutar. A luta não vai parar.
> [chorando] **Acolha o teu filho mãe natureza, ele não vai ser enterrado, ele não vai ser sepultado, e sim, vai ser plantado, para que dele nasça novos guerreiros, minha mãe natureza**. Ele vai ser plantado, minha mãe natureza. Assim como ele pedia, debaixo das tuas sombras, minha mãe natureza. **Para que de vós nasça novos guerreiros, minha mãe natureza**. Que a nossa luta não pare, minha mãe natureza.
> (Dona Zenilda, fala extraída do vídeo “Xicão Xukuru”, Rede Viva, 1998 - grifos meus)

A fala de Zenilda Maria de Araújo, viúva do cacique Xicão, não narra o fim, mas o início da trajetória do cacique Xicão, assassinado em 20 de maio de 1998, em Pesqueira (PE) que protagonizou uma história de luta pela terra que se confunde com a trajetória do povo *Xukuru*.

Xicão *Xukuru* não morre, afirma Dona Zenilda, mas se transforma num “mártir-encantado”. Sua imagem, sustentada pela viúva na imagem abaixo, alerta para as possibilidades de transformação do líder morto, ritualmente sacralizado. Neste ponto, serão expostos alguns elementos dessas transformações e dos agenciamentos que delas emergem.

---

[33] Pode ser sugestivo a este respeito evidenciar indícios de uma relação entre a cosmologia indígena e a de matriz africana. No entanto, não terei condições de abordar a questão neste trabalho.
[34] Dona Zenilda, entrevista concedida em 29.01.2013.

Imagem 10: Zenilda de Araújo, sustentando a imagem do cacique Xicão. Fonte: Vídeo "Xicão Xukuru", Rede Viva, 1998.

Dona Zenilda contou que Xicão Xukuru, como ficou conhecido, nasceu em 1950, na aldeia Canabrava, Pesqueira (PE). Em 1975, já casado, viajou para São Paulo, onde trabalhou como caminhoneiro. No ano de 1982, alguns problemas de saúde fizeram com que Xicão voltasse definitivamente para o Pernambuco. Sua doença o levou a fazer uma promessa à Mãe Tamain[35]. Curado, Xicão retornava a Pesqueira para cumprir a promessa de "trabalhar para os índios", começando desde então a acompanhar o pajé, Seu Zequinha, e o então cacique, Zé Pereira.

Pouco tempo depois, em 1989, Xicão é escolhido para ser cacique do povo *Xukuru* do Ororubá. Esta eleição estava relacionada, nas palavras dos índios com os quais conversei durante o trabalho de campo, aos "encantados". Segundo o pajé, foram eles [os encantados] que escolheram Xicão para o cacicado, em maio daquele ano.

A seleção de Xicão para cacique marca um período de lutas e retomada das terras pelos índios, e compõem a trajetória magnificada desta liderança:

[35] É uma imagem que foi encontrada pelos índios na mata, ela está presente na cosmologia do povo *Xukuru* e recebeu a denominação católica de Nossa Senhora das Montanhas. Esta imagem encontra-se no interior da Igreja Católica, na aldeia de Cimbres e nunca foi copiada, contou-me Dona Zenilda. (Entrevista concedida em 29.01.2013)

> [...] Essa luta nossa aconteceu pelo seguinte motivo: nós nascemos e se criamos aqui, nossos pais, avós e tinha 281 posseiros em nossas terras e eles ocuparam as nossas terras, foram ocupando.
> O pajé conta uma história que eles chegavam onde tava os índios e dizia "vamos fazer uma queimada pra nós plantar cabaça" e aí eles queimavam, tocavam fogo, e aquela área que pegou fogo aí eles cercavam: "isso aqui é nosso". O pajé conta muito essa história: "isso aqui vai ser nosso". E aí, os índios terminavam ficando sem suas terras e sendo obrigado a trabalhar a eles, ficava cercado ali e eles iam fazer o que eles quisessem. (Dona Zenilda, entrevista concedida em 29.01.2013)

Emerge desse contexto de usurpação das terras, em meio ao poder arbitrário de fazendeiros locais, a figura de um cacique escolhido pelos "encantados" para "lutar pelo seu povo". Xicão contava com a indicação do pajé e com o apoio do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), para enfrentar uma disputa contra 281 posseiros - fazendeiros.

> Eu sei que nessa invasão já tava 281 posseiros, isso quando Xicão entrou como cacique, porque tinha o pajé e tinha os outros caciques, só que os caciques tinham medo de enfrentar a luta eles eram mais levados pela FUNAI, era o que a FUNAI dizia, e aí quando Xicão entrou, quando **o pajé viu essa luz no cacique Xicão**. Até ele conversou com o pai do Xicão, Cícero Pereira, ele disse assim: que **tava vendo nele uma luz**, que ele seria um grande líder, o cacique desse povo, mas ele era uma pessoa assim, num era ligado nessas coisas. Ele era jovem, e o pajé foi vendo isso nele, **foi preparando ele**, que até um dia que chegou que a comunidade escolheu ele como cacique, e a partir desse momento ele começou a luta. (Dona Zenilda, entrevista concedida em 29.01.2013 – grifos meus)

O enredo da biografia do cacique iluminado, "escolhido pelos encantados" revela, nos interstícios da memória, a fabricação social do líder. Seu Zequinha, o pajé, viu uma luz em Xicão, mas a inexperiência que poderia impedi-lo de exercer o cacicado, foi processualmente contornada, na medida em que o pajé o preparava para assumir o cargo.

A luta que ele enfrentou foi também responsável pela sua formação. Sua liderança foi fabricada no enfrentamento cotidiano e nas alianças com outros povos indígenas do Nordeste, como narra Dona Zenilda:

> Então Xicão entrou como cacique e ele tinha pouco estudo, era a quarta série primária e aí ele começou buscando esses direitos do povo, com medo sim, porque estávamos cercados por 281 posseiros, o nosso povo era escravo, os índio trabalhava escravo pra esses posseiros-fazendeiros, porque a terra era nossa, mas tava na mão deles, então, só trabalhava onde eles quisessem, e era pra plantar o capim ou dividir o lucro, não tinha direito de criar uma cabra, pra ter o leite pras criança, uma vaca, nada. Era escravo, Xicão foi tomando pé dessa vida, do dia a dia do nosso povo, e ai

> ele levou a sério o compromisso que ele assumiu. E ai ele começou a andar, fazer aliança com outros povos, os povos de Pernambuco, principalmente, ele que levantou esse povo também, ele como um grande líder, ele ia lá, fazia reunião com o povo, mas todo mundo com medo, que sabe o massacre que houve com esses antepassados (Entrevista concedida em 29.01.2013)

A partir da década de 1990, o processo de demarcação das terras assume novas conotações, fundamentalmente ligadas à precariedade das terras para plantio, para conter a devastação das matas pelos fazendeiros e a retomada do seu espaço-ritual, a “Pedra do Rei”, na local conhecido como “Pedra D’água” (FIALHO, 1998, p. 81).

Dá-se início à organização das primeiras retomadas, seguidas por sucessivas reivindicações junto à FUNAI (Fundação Nacional do Índio)

> Os índios, sempre liderados por Chicão, determinaram um prazo de quarenta dias (até 17.12.90) para que a FUNAI tomasse as seguintes providências: colocação de placa de identificação, reassentamento justo para posseiros, conclusão do processo de demarcação iniciado em 1989. Os Xukuru, considerando a repercussão do problema, transmitiram uma nota à população em geral, à imprensa e às autoridades, explicando os motivos que os levaram a retomar a Pedra D’Água. Seriam eles: (a) falta de terras para plantar suas roças, devido à área tradicional dos Xukuru estar invadida por fazendeiros, pequenos e médios posseiros; (b) o valor sagrado da Pedra D’Água, por ser o local onde realizavam seus rituais e por isso não devia ser permitida a circulação de brancos nesse território; (c) a proteção da área onde os Xukuru organizam sua roça comunitária, que consistia na área agricultável ao redor da mata da Pedra D’Água; (d) a inoperância da FUNAI, considerando os dois anos que os Xukuru pedem a retirada e reassentamento dos posseiros e nenhuma providência concreta foi tomada, *Ibid*., p. 83).

Esta foi a primeira de muitas retomadas, nas quais os índios assumem um papel decisivo, organizando acampamentos e instalando-se nas áreas, para pressionar a atitude da FUNAI. Dona Zenilda esclarece como eram organizadas essas retomadas, notadamente nos aspectos relacionados à estrutura dos “acampamentos”, divisão de tarefas e prática ritual – considerada fundamental para o sucesso do ato:

> **Edimilson:** Haviam rituais nas retomadas? Como aconteciam?
> **Zenilda:** A natureza trazia os cânticos mais fortes. Nas nossas retomadas, antes tinha a preparação. Xicão chamava o grupo de liderança, e planejava como entrar naquele terreno, a hora, as estratégias das entradas, como fazer, e aí a gente vinha pro terreiro do ritual, lá em Pedra D’água, lá tem o terreiro sagrado, que Pedra D’água pra nós é o coração da aldeia, foi a primeira retomada, é onde a gente festeja o Dia de Reis, que é o Rei do Ororubá. Então, nós se juntava lá e fazia o planejamento da retomada, porque nós queríamos ocupar pra ficar e não recuar. E todas as que a gente

> fez nunca recuou, porque nós já ia com aquela preparação. Por incrível que pareça, vinha cada um som na nossa cabeça, pra gente cantar ali, que era como se fosse, fosse não, é a força dos espírito de luz, pra afastar o mal, tanto que nós ocupou bastante terra e nunca teve conflito. Porque eles não tinham força pra chegar até nós, os nossos encantos, espalhava o mal, eu lembro que na retomada de Caípe, ela era uma retomada de tensão, porque era de um grande político de Pesqueira, ele era um vereador, Didiê, e a gente ocupou. O morador era índio, e ele frequentava o nosso ritual na mata escondido, porque se o posseiro soubesse botava ele pra fora, e quando foi um dia, Xicão se sentou com ele e disse: seu Augusto, o senhor pode nos guardar um segredo? Ele disse "posso". A gente vai ocupar a fazenda, e o senhor fique lá, na sua casa, faça de conta que não sabe de nada. E a gente fez isso, meia noite a gente foi e chegou lá, ele já tinha desocupado um galpão pra nós ficar, ele era índio, trabalhava igual um escravo, que não tinha direito de criar uma vaca, um porco, num criava nada, tudo que tivesse lá era direito do posseiro, e aí a gente, de madrugada, saímos meia noite da mata, chegamos de madrugada, de a pés, homem, mulher, menino, cachorro, o que tinha de levar, levava tudo. E aí a gente começou um ritual, aí veio uma força tão grande, um som na minha cabeça, que ainda hoje ele é forte, a gente só canta ele quando estamos num apuro muito forte. Que era chamando os irmãos de luz, que diz assim: **meus irmãos de luz vêm nos socorrer, é a sua força que vai nos valer. Força, força, meus irmãos de luz, força, força, nas ordens de Jesus**. E aí a gente fazia aquela pajelança, ainda vinha mais ponto de cantar, aquele "vamos unir as força do Ororubá", e aí a gente se sentia fortalecido. Aí não temia o inimigo que vinha pra fazer o mal, porque ele não tinha força. A gente já tava cercado com nossos antepassados, com nossos irmãos de luz, com nossos encantados. (Entrevista concedida em 29.01.2013 – grifo meu)

Dona Zenilda percorre a história de luta dos *Xukuru* tomando o cuidado de atrelar a resistência aos enfrentamentos cotidianos amparados na força dos "irmãos de luz", dos "encantados". Nesse trajeto, Xicão já aparece como um grande líder, com potencialidades agenciativas, capazes de enfrentar o inimigo com coragem e sabedoria.

> **Edimilson**: Tem uma história que Seu Dedé contou que Xicão dizia que "um graveto sozinho quebra..."
> **Zenilda**: É, mais se juntar um molho, fica difícil de quebrar. Então, nós foi juntando, o Xicão foi juntando, um trabalho de formiguinha. Andando nas aldeias, nós saímos de manhã, chegava de noite, aí depois ele fez uma aliança com o povo de Pernambuco, hoje você chega nas aldeias de Pernambuco, Xicão é o líder pra eles, continua sendo, e eu acho engraçado, Edimilson, que ninguém nunca chamou "o finado Xicão", por que num costuma chamar o finado fulano? Só chama Xicão, Xicão Xukuru, num tem história que morreu, que é finado, não. Xicão, encanto de luz, é o que ficou na cabeça do povo. (Entrevista concedida em 29.01.2013)

A força do encantamento na fabricação do "mártir-encantado" ganha evidência na trajetória do cacique Xicão Xukuru. Neste percurso, a história de luta do povo Xukuru é emaranhada pela imagem desse líder cuja presença supera a materialidade finita, já que o espírito do Xicão repousa sobre a terra e ilumina a caminhada dos índios

> Eu sei que o Xicão, ele deixou o nosso povo estruturado, da sabedoria que ele tinha, dessa transmissão dessa sabedoria, para todos. [...] Xicão hoje pra nós ele é... a história dele é um mito, é uma luz, e hoje tudo que nós vivemos, nas nossas organizações, é fruto do trabalho de Xicão. Em todo lugar que a gente está reunido, Xicão está presente, espiritualmente, porque os nossos que morrem, pra nós eles não morreram, eles estão reposando na terra, mas o espírito está no nosso meio, eles dão luz, eles ajudam em todos aqueles momentos difíceis da nossa caminhada, eles estão junto conosco, são a luz dessa caminhada. (Dona Zenilda, entrevista concedida em 29.01.2013)

No momento em que Dona Zenilda revelou as atribuições mágicas de Xicão, percebi que a situação era oportuna para perguntar sobre a relação dos Xukuru com os índios que se tornaram "encantados". Queria investigar o processo de encantamento, sobremaneira no que se refere à posição particular atribuída ao Xicão neste cosmos.

> **Edimilson**: Dá pra conversar com eles (os encantados)?
> **Zenilda**: [...] eles se manifestam, não é em todas as pessoas, que a gente tem uns cânticos do nosso ritual que não tem em livro, não tem em lugar nenhum. Esses cânticos é a natureza que nos ensina. Quando a gente vai pra mata, que a gente tem um momento que a gente se reserva na mata e vem o som dos cânticos, uns fica na nossa mente, ai serve pra o ritual, pra dança o ritual e outros não fica. E aonde tem um ponto de ritual que até seu Chico Jorge que canta ele bastante "na mata tem ciência eu vou mandar chamar, não é pra todo mundo". Quer dizer, não é todo mundo que tem esse dom [de incorporar os encantados]. Então no momento que ele chega o pajé sabe, o tempo que eles morrem que pode vir até nós, num é assim que morre que vem. Eles têm um tempo de purificação, pra poder ser libertado pra chegar aonde nós tiver chamando eles. E tem um ponto que diz assim "cadê meus caboclo que eu mandei chamar, os caboclos velho do Ororubá" é aí aonde, alguém que tem o dom ali recebe e aí vai falar. Vai dizer o que você tá querendo saber e outros não fala, eles trabalham em silêncio. Faz todo o trabalho, todo movimento de trabalho ali é com água, é com mel, é com a terra, é com galho de mato verde, faz sua limpeza geral, em quem tiver ali e na nossa aldeia todinha. (Entrevista concedida em 29.01.2013)

Necessário é fazer atenção para a forma como são descritos os encantados: são identificados com os elementos da natureza (água, mel, terra, galho de mato verde), com vozes que "ensinam cânticos" ou como "caboclos" – incorporados nos índios. Em todos os casos são submetidos a "processos de purificação" na passagem da condição humana à encantada.

Como vimos, enquanto genericamente "os guerreiros mortos transformam-se em encantados", Xicão assume uma posição singular na cosmologia do grupo, "ele foi

plantado", repetem insistentemente todos os índios com os quais tive contato; "orienta a nossa luta", dizem outros; está presente no ritual, na natureza, e sua figura materializa a luta contínua dos mais de doze mil índios que vivem nos arredores de Pesqueira e em dois bairros fronteiriços, na área urbana dos municípios: Xukuru e Caixa D'água.

> A preocupação dele [Xicão] não era com eu, com minha família, era o futuro dessas crianças, desse povo, é por isso que ele pra nós, ele foi um professor, nos ensinou a caminhar, e essa caminhada é longa, ela nunca vai parar, porque o novinho que começar, a criança pequena, que hoje começar a dar seu primeiro passo, ele já tá andando no passo do futuro, da luta, porque ele vai crescendo ali, ele vai aprendendo na escola, ele vai aprendendo em casa com os pais, até na repartição de organização, ele tá ali aprendendo, é esse trabalho que nós temos. (Dona Zenilda, entrevista concedida em 29.01.2013)

E Dona Zenilda conclui:

> Esse tanto de anos de luta que a gente tem nunca derramamos sangue de ninguém, apenas derramaram o nosso sangue. Mas **esse sangue voltou pras nossas veias e nos encorajou**, ele não foi em vão, o sangue de Xicão não foi em vão, porque a luta avançou.
> [...] tudo foi uma luta pelo seu povo, pela terra, pelo bem do povo, pela libertação do seu povo, então, eu acho que quando uma pessoa é assassinada brutalmente, porque tá fazendo o bem, tá fazendo uma coisa de libertação para o seu povo, ele se torna um mártir. (Entrevista concedida em 29.01.2013 – grifo meu)

Nessa narrativa de fabricação do mártir, o sacrifício do Xicão transformou-o num herói mítico e profético do povo Xukuru. Ao falar do sangue derramado, parece ocorrer uma transfusão de coragem. Suas experiências pessoais tornam-se atos coletivos e possibilitam a apresentação e a produção de representações do grupo. Sua morte é narrada e renarrada, e os que a contam fazem questão de afirmar que vivenciaram com ele todos os episódios de resistência. Xicão passa a ser descrito como parte fundante da cosmografia do território indígena

> A experiência pessoal descreve o Cosmos, vincula palavras e objetos, observações e sua explicação, o pensamento e o ato, criando e recriando um mundo que se apresenta sempre inacabado, em eterno processo de construção. O Cosmos é, assim, dependente de alguém que o vivencie, que o experimente, para que possa ganhar estatuto de discurso organizado. (GONÇALVES, 2010, pp. 138-139)

Essas relações poderiam ser qualificadas como de domínio ou maestria, uma vez que a figura do mártir-encantado torna-se agenciadora de um conceito de propriedade que se baseia no trabalho investido sobre a terra e no projeto de vida desses grupos. Xicão pode ser comparado aos mestres-donos, pela sua capacidade de ação eficaz sobre o mundo, podendo assim ser definido como mediador, o que também envolve uma relação de controle e proteção (FAUSTO, 2008, pp. 330-331).

> Essa topologia envolve também um jogo entre singularidade e pluralidade: o dono é uma singularidade plural [...]. O mestre é, assim, a forma pela qual uma pluralidade aparece como singularidade para outros. É nesse sentido que o chefe é um dono. [...] Nesse sentido, mais do que um representante (i.e., alguém que está no lugar de), o chefe-mestre é a forma pela qual um coletivo se constitui enquanto imagem; é a forma de apresentação de uma singularidade para outros. (*ibidem*, p. 334).

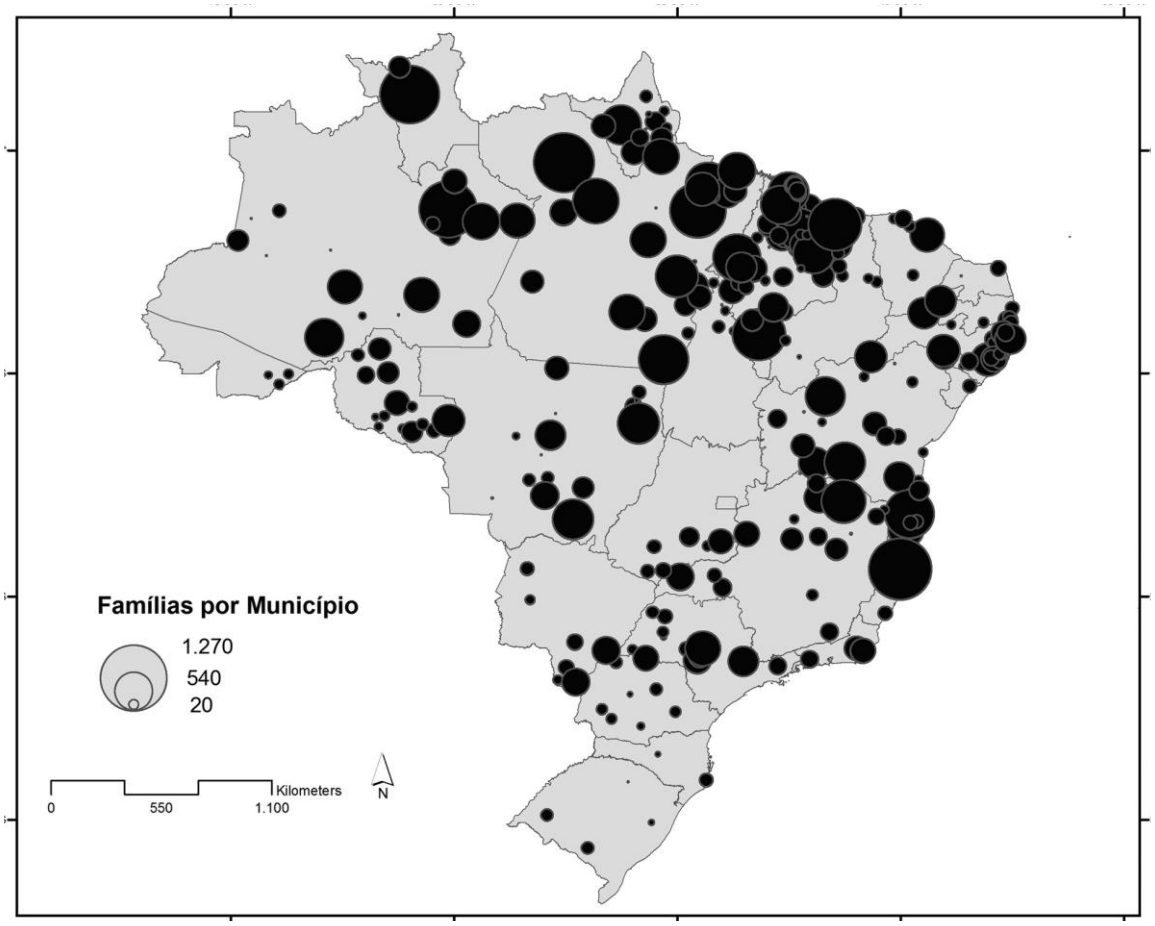
3.3. Marcados para morrer: ameaças de morte e pistolagem

Estatísticas da Comissão Pastoral da Terra e da Comissão dos Direitos Humanos no Pará apontaram um número alarmante de conflitos pela terra só no ano de 2010. É sabido que estes enfrentamentos são motivos para arquitetar os assassinatos de lideranças camponesas, indígenas e religiosas nessas áreas.

De acordo como Ariovaldo Umbelino de Oliveira (2011), dos 638 conflitos de terra deflagrados no Brasil em 2010, 36,8% envolveram camponeses e posseiros; camponeses proprietários, 1,7%; os Sem-Terra somaram 29%; os assentados compuseram 10,2% do mapa; quilombolas, 12,4% e os índios com 5,2%. (p. 59)

Assassinados de forma violenta, alguns desses atores ficam conhecidos como “marcados para morrer”, por questionar fundamentalmente as apropriações ilegais, grilagem de terra, direito de permanência e retomada de territórios tradicionalmente ocupados.

São vítimas de crimes por encomenda, executados por pistoleiros a mando de fazendeiros e/ou políticos locais. As narrativas das viúvas apontam para crimes que foram antecedidos por ameaças verbais e escritas e que eram negociados sob a forma de consórcio, onde o valor do crime estava relacionado com a visibilidade da liderança.



Mapa 05 – Conflitos de terra no Brasil, 2010. Fonte: Conflitos no Campo Brasil 2011

Neste ponto, o estudo de César Barreira, intitulado “Crimes por encomenda: Violência e pistolagem no cenário brasileiro” (1998), auxiliará na descrição desse contexto, e possibilitará uma leitura comparativa entre os assassinatos do Gringo e Xicão *Xukuru*.

Barreira aponta que na década de 1980 os assassinatos de lideranças como Chico Mendes (no Estado do Acre), Margarida Alves (na Paraíba) e Padre Josimo (no Maranhão) ganharam destaque na imprensa nacional e internacional. As três mortes estavam relacionadas aos conflitos de terra e foram praticadas por pistoleiros contratados por grandes proprietários rurais. Para o autor

> Nas questões ligadas à luta pela terra, o grande alvo dos pistoleiros tem sido líderes camponeses ou pessoas envolvidas na organização e representação dos trabalhadores rurais [...].

> [...] Os crimes ligados à terra que implicam a eliminação de líderes camponeses ou de agentes pastorais parece que se inserem num contexto de maior visibilidade. Essa visibilidade da ação, ou dos acontecimentos que antecedem o crime, tem como corolário a idéia de “espalhar o medo”, numa clara demonstração de poder. (1998, pp. 13-14).

No escopo desses assassinatos, duas figuras assumem o protagonismo. De um lado a vítima, geralmente liderança sindical, camponesa, indígena, religiosa – esta por sua vez representa um coletivo, defendendo seus interesses e protagonizando as disputas em cena. Do outro o algoz, representado por latifundiários, grandes agropecuaristas e empresas de extração de recursos naturais em larga escala (madeireiras, carvoarias, entre outras).

Gringo defendia os posseiros do baixo Araguaia e Xicão, por sua vez, liderava a retomada das terras da serra do Ororubá. Em ambos os casos, a figura do pistoleiro é evidenciada, contratado por um grupo de fazendeiros para ameaçar e matar o líder.

Dona Zenilda, quando questionada sobre as ameaças sofridas por Xicão, relatou a presença de pistoleiros em alguns eventos que antecederam o assassinato do então cacique.

> **Edimilson**: O Xicão foi ameaçado de morte?
> **Zenida**: Quando ele entrou como cacique, ele, já começou as ameaças. Pistoleiro ia lá em casa, era visto, porque quem tava dentro de casa via quem tava lá fora. E também tinha os cachorros, que a gente sempre gostou de criar cachorro. E a gente via os pantim de pistoleiro. (Entrevista concedida em 29.01.2013)

Esse clima de tensão, marcado por ameaças e pela presença de pistoleiros, foi recorrente também no caso do Gringo, descrito por Maria Oneide.

> Por três vezes, ele em casa, e chegou dois pistoleiros para matar ele. E ele chamou, conversou com eles, e eles disseram que estavam ali para matar ele, estavam ganhando mil cruzeiros, naquela época, pra matar ele. E ele disse: Rapaz se vocês quiserem me matar, vocês matem, porque a única arma que eu tenho é a bíblia. E quando ele viajou uma época pra Conceição, tinha dois caras seguindo eles, quando ele chegou em Itaipavas ele falou que quando ele estava em Araguaína tinha dois caras seguindo ele, num carro, só que ele não viu quem era. Ele foi ameaçado várias vezes. (Entrevista concedida em 19.12.2010).

Similar aos casos analisados por Cesar Barreira, Xicão e Gringo compõem uma relação dos “cabras marcados para morrer”. Seus nomes encabeçavam listas de assassinatos por encomenda que objetivavam, entre outros fatores, espalhar o medo nessas áreas e provocar a desarticulação desses coletivos, a partir do assassinato das lideranças.

> Nos assassinatos e nas listas de “cabras marcados para morrer”, o sistema de pistolagem, montado em torno das questões de terra, ligado à propriedade da terra, vai cada vez mais selecionando suas vítimas. Atualmente, as vítimas são líderes camponeses que se destacam na luta em defesa dos direitos dos trabalhadores rurais e contra a política fundiária. São os direitos contrariados dos latifundiários que comandam, que impulsionam os crimes de aluguel. (BARREIRA, 1998, p. 57)

As tentativas de alguns políticos e fazendeiros de Pesqueira (PE) para corromper Xicão não foram bem sucedidas, ao contrário, potencializaram as reivindicações do povo *Xukuru* pela demarcação do seu território. Quando cessaram todas as tentativas para subornar o cacique, as ameaças apareceram, através de cartas e telefonemas, conforme narra Dona Zenilda:

> Quiseram corromper ele [Xicão]. Políticos famosos, oferecer dinheiro a ele, pra parar a luta, oferecer uma carreta, porque ele era caminhoneiro antes, ele era caminhoneiro, ele passou três anos em São Paulo. Um apartamento onde ele quisesse escolher pra morar, uma carreta agregada em firma, pra ele parar a luta. Quando viram que ele não parava, aí começaram a se articular para fazer ameaças. Era carta, telefonemas, mas nada disso intimidava ele, ele não tinha hora da noite pra andar, às vezes ele chegava de viagem em Pesqueira, ele subia de a pés a serra, às vezes subia à noite, de madrugada ele tava chegando em casa, num tinha medo de nada, ele era uma pessoa de fé mesmo. (Entrevista concedida em 29.01.2013)

A relação entre força e fé articulava a luta encabeçada por Xicão. Sua coragem, aqui, aparece como elemento fundador da sua prática política e de sua religiosidade, transformando-se em marca do enfrentamento.

Retornando ao texto de César Barreira, percebe-se que há uma relação direta entre pistolagem e conflitos agrários, especialmente no Norte e Nordeste do Brasil. O autor cita por diversas vezes crimes emblemáticos, que ganharam visibilidade internacional. Casos como o do seringueiro Chico Mendes, padre Josimo Tavares, do sindicalista João Canuto, entre outros, que alargam as estatísticas de homicídio ligadas aos conflitos de terra nessas áreas (1998, pp. 13-14; 56-57; 90).

Gringo foi mais uma dessas tantas vítimas, perseguido por pistoleiros. Uma embosca em Araguaína (GO)[36] abreviou sua presença física junto aos posseiros do baixo Araguaia. O candidato ao STR foi brutalmente assassinado, como narra Maria Oneide:

> E ele sabia, quando ele vinha de São Paulo ele sabia que estava sendo seguido, mas aí ele "não, eu tenho que ir pra casa", porque tinha mais de mês que ele tinha ido pra lá. Estava no encontro sindical e depois, na volta, ele ia passar em Conceição para participar do encontro diocesano. Com um mês e dois dias que ele tava fora de casa ele foi assassinado.
> [...]
> Ele trazia um dinheiro pra um financiamento e eles não mexeram. Eles não mexeram em nada, não era pra roubar. E a pessoa que matou ele era conhecida, foi chamar ele no hotel. Tirou ele do hotel e levou para onde eles mataram ele lá, e era conhecido, porque ele não saía, quando ele viajava ele dizia "pode quem quiser me chamar, só se eu conhecer a pessoa, só vou se for conhecido e eu confiar na pessoa". E depois a gente soube que era o delegado de Itaipavas, quem chamou ele lá. [...] (Entrevista concedida em 19.12.2010).

Dezoito anos mais tarde, a pouco mais de 1.000 km de São Geraldo do Araguaia (PA), no município de Pesqueira (PE), o evento de repetiu com o cacique Xicão. Ele sabia que iria morrer, narra Zenilda. Ambos sabiam, todos em São Geraldo e em Pesqueira lembram. A luta que encabeçavam pressupunha este acontecimento. No entanto, eles assumiram e se preparavam para o encontro com o algoz.

> Ele [Xicão] era uma pessoa de fé e ele sabia que ia morrer por conta da luta da terra, ele morreu em 98 [1998], no final de 97 [1997], teve uma noite que ele se acordou, acendeu um cigarro e ficou sentado lá na cama, aí eu disse: vai dormir menino, ainda é cedo. Ele disse: tô aqui pensando, a minha hora está chegando, eu tô sentindo, mas os índios já sabem o limite das suas terras, já tava em fase de homologação, já sabe o limite das suas terras, das nossas terras, e eu espero que eles deem continuidade à luta. Ele já tava sentido dentro dele que ele ia morrer pela luta da terra, e eu não sei se você assistiu um DVD que ele fala assim, nos últimos discursos dele, você percebeu que ele tá bem agitado, de cocar? Caracterizados e ele diz: se tiver de morrer para o seu povo ele tá preparado. Ali ele já tava percebendo que a hora dele tava chegando, incrível né? E eu sei que ele não morreu feliz, porque foi assassinado, porque não tem quem morra feliz assassinado, mas com o passar do tempo a gente sente que ele tava feliz, porque tava dando continuidade à luta, e assim que ele morreu, que mataram ele, a luta avançou. **Jesus não derramou seu sangue pela humanidade, então ele também. Não dizendo que ele é Jesus, mas teve uma luta parecida e nada é por acaso, porque a cada um Jesus deixa uma missão, um dom em terra e o dom dele era esse, libertar esse povo até certo ponto**. Chegou a sua vez e pronto. (Dona Zenilda, entrevista concedida em 29.01.2013 – grifos meus)

[3636] Atualmente Araguaína pertence ao Estado do Tocantins, criado em 1988.

A morte torna-se uma missão? Uma etapa da libertação do coletivo? Aqui, entrarei num ponto importante nessas duas trajetórias. A vítima é elaborada ritualmente, uma vez que foi fabricada enquanto alguém sacrificável, nas narrativas dos seus coletivos.

Tanto Gringo quanto Xicão anunciaram sua própria morte. As ameaças e as perseguições já antecipavam esse acontecimento, no entanto, em vez de recuar, prosseguiram na sua atuação, e contrariaram seus potenciais inimigos. Entregaram sua vida pelas causas dos seus respectivos grupos e sacrificaram-se pelos projetos coletivos de vida.

> A morte do cacique Xicão foi um marco para o povo Xukuru sob vários aspectos: 1- fortaleceu a luta do povo na reconquista do território tradicional, porque após a morte de Xicão houve um grande esforço interno do grupo, através das demais lideranças, para não "interromper o sonho do povo Xukuru", como eles mesmos afirmavam; 2- foi um marco no processo de criminalização que vem sofrendo o povo Xukuru por parte do poder judiciário local e perdura até hoje com a condenação de mais de trinta lideranças pela Justiça Federal local, explicitando a falta de sensibilidade desse órgão estatal no trato da diversidade étnico-cultural; 3- além ter acentuado o caráter sagrado da liderança, pois Xicão é hoje visto como um mártir que deu sua vida pelo povo Xukuru. (FIGUEIROA, 2011, p. 194)

3.4. A vítima sacrificável

Os temas apresentados neste item ganharam maior nitidez a partir dos fatos narrados no documentário "Esse homem vai morrer: um faroeste caboclo" (GALLO, 2008). No filme – gravado em Rio Maria, Xinguara, Marabá e Rondon do Pará, localidades no sul do Estado do Pará, marcadas pela violência, terror e assassinatos – são apresentadas listas de agentes pastorais e líderes sindicais marcados para morrer, de maneira especial ativistas de movimentos sociais, seja em cooperativas de assentamentos, STRs, Movimentos de Atingidos por Barragem (MAB), Movimentos de Educação de Base (MEBs), CPT, CIMI, entre outros.

O filme começa com uma denúncia sobre uma lista de 14 pessoas "marcadas para morrer" que circulou em Rio Maria, sul do Pará entre os anos 1980 e 1990. Na sequência, uma professora, representada pela atriz Dira Paes, ao ser recebida por um deputado, relata os casos de morte gerados pelos conflitos de terra na cidade.

Ao narrar os últimos acontecimentos, a professora menciona a violência que assola a localidade e adjacências, indignando-se pelo assassinato de religiosos como Padre Josimo Tavares e Irmã Adelaide Molinari, e reforça:

> Esse conflito de terra tá acabando com o nosso povo doutor [deputado], o pessoal da cidade reclama quando o povo sai do campo pras favelas, mas fazer o quê? Não tem ninguém que apoie, não tem ajuda. Nossa cidade [Rio Maria] já tem até um canto, que todo mundo sabe: "Esse homem vai morrer". "Esse homem vai morrer". "Esse homem vai morrer" (GALLO, 2008)

Na cena seguinte o padre Ricardo Rezende[37], denuncia as ameaças e assassinatos que vitimaram várias lideranças na área sul e sudeste do Estado do Pará, dentre as quais João Canuto, Paulo Fonteles, Expedito Ribeiro[38], Gringo, Brás, Ronan, Carlos Cabral (todos ligados aos STRs ou à CPT dessas localidades) e ele próprio. Da lista de 1980, 07 pessoas foram mortas e o padre sobreviveu, porque mudou-se da região no ano de 1996).

O religioso lembra que todos sabiam das ameaças e as pessoas que conviviam com eles (amigos, familiares, membros do STR, CPT) também sabiam, mas, mesmo sabendo, não era possível impedir que eles morressem (*Ibibem*).

Um dos ameaçados informa a respeito do mercado da pistolagem e explica que um trabalhador rural não custa muito aos mandantes, mas um presidente de STR pode custar até R$ 50 mil reais, já o assassinato de um religioso varia entre R$ 30 ou 40 mil (*Ibibem*).

Na imagem abaixo, dona Marina sustenta a fotografia do seu marido, José Pereira da Silva, assassinado com 5 tiros, a mando de latifundiários locais. Nas falas dessas viúvas[39], o sofrimento é convertido em denúncia da impunidade frente a essas "mortes por encomenda", tão frequentes na referida região.

---

[37] Trata-se do mesmo padre Ricardo Rezende que protagonizou o filme "Igreja dos Oprimidos" descrito no início deste capítulo.

[38] No mês que antecedeu sua morte (02 de fevereiro de 1991), o jornal "Le monde diplomatique" publicou uma matéria com a foto do Expedito e a legenda "Este homem vai ser morto" (Ricardo Rezende, em depoimento ao filme "Este homem vai morrer", 2008)

[39] Dona Marina, Maria Joel (presidente do STR de Rondon do Pará (PA), viúva do sindicalista Dezinho), Maria Oneide, Dona Zenilda, dentre tantas outras.

Imagem 11: Dona Marina com a fotografia do marido assassinado. Fonte: filme "Esse homem vai morrer" (2008)

Desde sua gênese, a violência perpassa a política de ocupação da região, que subsidiava os grandes agropecuaristas e desconsiderava a presença dos pequenos núcleos de famílias camponesas e povos indígenas que lutavam para permanecer em suas terras. Descrita por José de Souza Martins, a efervescência dos conflitos entre indígenas, camponeses e fazendeiros na Fronteira amazônica demarca espaços e posições dos atores em cena:

> Não só os índios da fronteira foram envolvidos na luta violenta pela terra. Também os camponeses da região, moradores antigos ou recentemente migrados, foram alcançados pela violência dos grandes proprietários de terra, pelos assassinatos, pelas expulsões, pela destruição de casas e povoados. Entre 1965 e 1985, quase seiscentos camponeses foram assassinados em conflitos na região amazônica, por ordem de proprietários que disputavam com eles o direito à terra. (2009, p. 133)

Os relatos das experiências de violência vividas por grupos de indígenas e camponeses locais, que originam, através da morte, a condição de martírio, permitem o entendimento acerca da constituição desses atores que emergem numa região de fronteira que é, acima de tudo, humana.

> É isso que faz dela [fronteira] uma realidade singular. À primeira vista é o lugar do encontro dos que por diferentes razões são diferentes entre si, como os índios de um lado e os civilizados de outro; como os grandes proprietários de terra de um lado, e os camponeses pobres, de outro. Mas o conflito faz com que a fronteira seja essencialmente, a um só tempo, um lugar de descoberta do outro e de desencontro. Não só o desencontro e o conflito decorrentes das diferentes concepções de vida e visões de mundo de cada um desses grupos humanos. O desencontro na fronteira é o desencontro de temporalidades históricas, pois cada um desses grupos está situado diversamente no tempo da História. (MARTINS, 2009, p. 133)

Inspirado por Martins (*loc. cit.*), arrisco-me a fazer uma analogia entre estas lideranças assassinadas e constituídas estrategicamente como emblemas (formas) de resistência e a figura do mágico (ou do feiticeiro), descrita por Mauss (2003), Mauss & Hubert (2003; 2005) e em outro momento por Claude Lévi-Strauss (2003)[40].

No primeiro texto mencionado, Marcel Mauss elabora um ensaio sobre os "Efeitos físicos no indivíduo da ideia de morte sugerida pela coletividade", no qual sugere que há uma relação entre o aviso ou anúncio de uma morte e a crença do individuo e do seu grupo, que colaboram para a sua morte efetiva. Segundo o autor, há indícios de que os indivíduos vítimas desses atos mágicos não se creem ou se sabem doentes, mas acabam por serem invadidos por augúrios de origem coletiva (2003).

A consciência é então invadida por ideias e sentimentos de origem comum e que não revelam nenhum distúrbio físico anterior. A análise não chega a perceber nenhum elemento de vontade, de escolha ou de ideação voluntária por parte do paciente, ou mesmo de distúrbio mental individual, exceto a própria sugestão coletiva. O indivíduo acredita-se enfeitiçado ou julga-se em pecado, e morre por esta razão. (MAUSS, 2003, p. 350)

Mas é no segundo ensaio, "Esboço de uma teoria Geral da Magia", em co-autoria com Henri Hubert, que Marcel Mauss elabora uma análise mais aprofundada sobre a definição de magia e seus efeitos para os indivíduos em determinadas sociedades. Neste texto, os autores conceituam atos mágicos como aqueles capazes de produzir algo mais do que convenções, ou seja, são capazes de criar e fazer, através de

[40] Refiro-me ao texto "O Feiticeiro e sua Magia", publicado no livro "Antropologia Estrutural".

técnicas e gestos impregnados de eficácia simbólica. (MAUSS & HUBERT, 2003, p. 56).

> Chamamos assim [de atos mágicos] todo rito que não faz parte de um culto organizado, rito privado, secreto, misterioso, e que tende no limite ao rito proibido. [...] percebe-se que não definimos a magia pela forma de seus ritos, mas pelas condições nas quais eles se produzem e que marcam o lugar que ocupam no conjunto de hábitos sociais (p. 61)

O leitor deve estar se perguntando: Qual é a relação entre a teoria da magia e os efeitos da ideia de morte sugerida pela coletividade com os grupos de camponeses e indígenas que vivem em zonas de conflito fundiário na chamada Amazônia oriental brasileira ou no agreste pernambucano?

De acordo com a análise de Mauss (2003), Mauss & Hubert (2003) e em Lévi-Strauss (2003), ocorre uma espécie de fabricação mítica desses sujeitos, culminando numa possível tradução desses atos (no caso das lideranças sindicais e agentes pastorais mortos em áreas de conflito) que pode estar ligada à **ritualização** e **sacralização** da luta pela terra (SOUZA, 2011a; 2011b).

O que estou sugerindo é que o que ocorre é um processo de fabricação da imagem dessas lideranças, que percorre toda a trajetória de vida desses representantes de tantos outros movimentos ou organizações genericamente conhecidas como camponesas e indígenas, presentes nessas regiões. Esse trabalho-ritual aciona valores extraordinários, tanto nas situações cotidianas quanto em acontecimentos extraordinários, e intenciona funcionar como marca de resistência frente aos órgãos do Estado, empresas e latifúndios, especialmente os que se instalaram na região amazônica, no período pós-1964, com o advento do Programa de Integração Nacional (PIN) (HÉBETTE, 2004, vol. I, pp. 333-334).

Retomando MAUSS & HUBERT (*op. cit*.), é possível identificar os elementos presentes nessa elaboração (fabricação) do mágico e, neste caso em particular, das lideranças camponesas e indígenas das áreas de conflito. Para os autores, “a imagem do mágico se infla desmesuradamente de conto em conto, de contador em contador”. Ele é definido pela qualidade de sua alma, que é “essencialmente móvel e

desligada do seu corpo" e pelas suas ações, desprendidas de interesses pessoais, ao passo que são sempre pensadas a favor do seu grupo social, que o investe de um poder (ou autoridade) do qual ele é obrigado a crer. E concluem: "é a opinião, portanto, que cria o mágico e as influências que ele libera. É graças à opinião que ele sabe de tudo, que ele pode tudo" (2003, pp. 70-77).

Seguindo esse raciocínio, Lévi-Strauss (*op. cit.*) reforça a importância da confiabilidade em certas práticas mágicas; esta peculiaridade, na perspectiva do autor, está instrumentalizada na crença da magia, construída com base em três características:

> Existe, inicialmente, a crença do feiticeiro na eficácia de suas técnicas; em seguida, a crença do doente que ele cura, ou da vítima que ele persegue, no poder do próprio feiticeiro; finalmente, a confiança e as exigências da opinião coletiva, que formam a cada instante uma espécie de campo de gravitação no seio do qual se definem e se situam as relações entre o feiticeiro e aqueles que ele enfeitiça. (2003, pp. 194-195)

Outra aproximação possível está relacionada ao sacrifício pessoal, que acaba por constituir um "campo de gravitação". Para Mauss & Hubert, os sacrifícios teriam como propósito criar "forças utilizáveis", forças ou qualidades advindas de uma espécie de convenção (*op. cit.*, pp. 133-137), reconhecendo nas necessidades coletivas (demandas, anseios, projetos comuns) a impulsão que força os indivíduos a operarem a mesma síntese no mesmo momento: "é porque o efeito desejado por todos é constatado por todos que o meio é reconhecido como apto a produzir o efeito" (p. 159).

> Não existe razão para duvidar, efetivamente, que os feiticeiros, ou ao menos os mais sinceros dentre eles, acreditam em sua missão, e que esta crença não esteja fundada na experiência de estados específicos. As provas e as privações às quais se submetem bastariam frequentemente para provocá-los, mesmo se se recusa a admiti-los como prova de uma vocação séria e fervorosa (LÉVI-STRAUSS, 2003, p. 207)

Os dados etnográficos recolhidos nas idas a campo já mencionadas anteriormente reforçam a eminência de uma prática que tem se repetido nestas regiões: são os assassinatos por encomenda, executados por jagunços e pistoleiros locais. Ameaças circulam pelas ruas dos povoados, disseminando-se quase que como mantras, que recitam o anúncio dessas mortes e preparam seu advento. Torna-se

comum ouvir “todos já sabem (ou já sabiam): este homem vai morrer!”. No entanto, o fato que aparentemente deveria, nas intenções dos mandantes (os latifundiários), assustar e acovardar essas lideranças, tem apresentado efeitos contrários, posto que as ações são revigoradas e as ameaças parecem estimular e encorajar sua participação cada vez mais ativa na frente dos movimentos de luta e resistência.

Destarte, posso sinalizar que estes elementos aproximam-se da proposta dos efeitos da morte sugerida pela coletividade na perspectiva de Marcel Mauss (com suas devidas distinções), na medida em que essas experiências etnográficas em regiões de intenso conflito fundiário possibilitaram observar indícios do efeito dos grupos sobre os indivíduos em suas trajetórias, não sobre a morte como fim - e aqui está uma distinção importante -, mas sobre novos significados para a vida, revivida na memória e magnificada após a morte física.

Adianto-me em dizer que se os argumentos de Mauss se concretizaram em eventos de “dominações totais das consciências individuais” e se há mesmo uma potencialidade agenciativa da ideia de morte, quando esta é sugerida pela coletividade, o efeito oposto, a ideia de vida que não se esgota, a partir da fabricação do morto enquanto mártir-encantado, seja no ritual ou nas narrativas cotidianas, parece ser tão verdadeira quanto a primeira afirmativa. O que me leva a interrogar: estes agentes não estariam imersos em lógicas de encantamento, posto que os “sacrifícios” aos quais eles se submetem ou são submetidos, levaram os seus pares a classificá-los ou qualificá-los como mártires-encantados?

Num texto “Sobre o sacrifício” (2005), Mauss e Hubert dissertam sobre o “esquema” de alguns rituais de consagração. Os autores analisam diversos contextos com suas distinções e regularidades. No entanto, em todos os casos apresentados, o princípio ativo é a crença na irradiação da consagração para além do sujeito sacrificado. E ainda afirmam: “o sacrifício é um ato religioso que, mediante a consagração de uma vítima, modifica o estado da pessoa moral que o efetua ou de certos objetos pelos quais ela se interessa” (pp. 15-19).

Seguindo este raciocínio os autores atribuem aos atos sacrificiais um caráter fundamentalmente sagrado, restringindo-o a um “meio religioso e por intermédio de agentes essencialmente religiosos”.

> Eles [vítima e sacrificador] são profanos, e é preciso que mudem de estado. Para tanto, são necessários ritos que os introduzam no mundo sagrado e ali os comprometam mais ou menos profundamente, conforme a importância do papel que desempenharão a seguir. (*Ibidem*, p. 26)

Aqui já se faz necessária uma distinção importante. Se, para Mauss e Hubert, o sacrifício tem caráter exclusivamente religioso, nos contextos etnográficos dos mártires-encantados, a conexão, melhor dizendo, justaposição entre os campos político e religioso também é verdadeira. No primeiro caso, o local da cena é anteriormente sacralizado, no segundo isso ocorre posteriormente. A delegacia foi destruída e transformada em Galeria dos mártires após o assassinato de João Bosco; o percurso sagrado da Romaria dos Mártires repete o caminho do religioso “sacrificado”, refeito no sétimo dia da sua “morte” e repetido pelos peregrinos como uma via-sacra só a partir daquele outubro de 1976.

É importante lembrar que o sacrifício, tal como descrito por Mauss e Hubert (*Ibidem*), pressupõe um ato preparado e pensado para um fim específico. Neste caso, sacrificante e sacrificador são submetidos a um processo de purificação (santificação). Nos contextos de São Geraldo do Araguaia, Ribeirão Cascalheira e Pesqueira, os papéis de sacrificante – indivíduo ou grupo que recolhe os benefícios do sacrifício ou se submete a seus efeitos – e sacrificado – intermediário entre o sacrificante e a divindade – confundem-se, pois o mártir-encantado é ao mesmo tempo sacrificante e sacrificado. Enquanto vítima sacrificável, é, a um só tempo, produto e processo desses rituais. São “marcados para morrer” e, sabendo desta “condição”, lançam-se à “morte”, doando a vida pelas vidas (causas) dos seus respectivos grupos.

Não há um ritual de organização do sacrifício, ele é fabricado *a posteriori*, estruturado a partir da narração dos fatos que antecederam o acontecimento, conforme mostrei no início deste capítulo.

> A apoteose sacrificial não é outra coisa senão o renascimento da vítima. Sua divinização é um caso especial e uma forma superior de santificação e de separação. Mas essa forma raramente aparece, a não ser nos sacrifícios em que, pela localização, concentração e acúmulo de um caráter sagrado, a vítima se acha investida de um máximo de santidade que o sacrifício organiza e personifica (MAUSS & HUBERT, 2005, p. 87)

Nesse ponto, as experiências etnográficas encontram similaridade com os casos analisados pelos autores. A vítima é um sacrificável em potencial, e o esquema do sacrifício é contínuo e gradual. Os locais onde esses líderes foram assassinados, a forma como o fato se deu e os acontecimentos que antecederam sua morte física, compõem a ética e estética desses assassinatos. E instrumentalizam as narrativas que os eleva à condição de mártir-encantado. A vítima, nestes casos, também é transformada em "centro de atração e de irradiação" do sagrado (*Ibidem*, p. 81).

3.5. Painéis do sacrifício, da luta e da santificação em Ribeirão Cascalheira, Pesqueira e São Geraldo do Araguaia

Os atos mágicos, descritos por Marcel Mauss, alhures, encontram-se materializados em painéis que reapresentam situações cotidianas e articulam diferentes linguagens sobre o tema da "luta pela terra".

Tentarei demonstrar neste item a relação entre as imagens do sacrifício nas três áreas que compõem o *locus* dessa pesquisa: São Geraldo do Araguaia, Ribeirão Cascalheira e Pesqueira.

A intenção deste tópico é fazer atentar para a potência dessas imagens enquanto componentes dos repertórios de luta, protagonizados por atos de enfrentamento e resistência, e mediados pelos seus líderes sacralizáveis.

Enfatizo que os painéis presentes nesses espaços de sacralidade política sugerem serem contíguos a imagem do líder assassinado e seus respectivos grupos.

No painel do “Cristo Libertador”[41], de Mario Aldighieri, encontrado na Igreja Cristo Libertador de São Geraldo do Araguaia (PA), é possível reconhecer alguns dos mecanismos responsáveis pela fabricação dos mártires-encantados, indicando as potencialidades evocativas dessas imagens nos atos de circulação de conhecimentos e de produção da memória do grupo.

Imagem 12: Painel do “Cristo Libertador”, de Mario Aldighieri, São Geraldo do Araguaia (PA). **Foto do autor, 2010.**

As imagens protagonizam os ícones da luta, e são transformadas em agenciadoras dos atos de resistência e enfrentamento. São, portanto, fontes de memória, mas não

[41] O texto que segue é a descrição do painel, feita pelo próprio autor: “Na parte central domina a figura de Cristo que rompe o arame farpado da cerca do latifúndio. Em baixo, derrotada, toda a classe dominante da época (ditadura militar). Podem ser reconhecidos: Delfim Netto, o capelão do Exército, Márcia Ferreira cantora da Rádio Nacional. Na parte superior: o Rio Araguaia, a igreja Matriz (inaugurada em 1983) e Xambioá. À esquerda estão se aproximando ao Cristo: São João Batista padroeiro da paróquia, Padre Aristides Camio e Padre Francisco Gouriou, Dom José Patrick Hanrahan bispo da diocese da SS. Conceição do Araguaia, Dom Pedro Casaldáliga. À direita: São Geraldo Majella, Padre Ricardo Rezende, Padre José Maria Cavalcante Costa, Raimundo Ferreira Lima (“Gringo” líder sindical assassinado em 29/05/1980) e sua esposa Oneide. Os anos de 1972 a 1993 são anos difíceis para a caminhada da igreja na diocese da SS. Conceição do Araguaia. À causa da Guerrilha do Araguaia (1972-1974) e dos conflitos de terra, ela sofre pressões, prisões, torturas e mortes sob o regime militar. Mas a força da fé e da união derruba o poder opressor e os humildes do povo podem cantar vitória. Os padres (Aristides e Francisco) com 13 posseiros foram presos (1981) e passam mais de dois anos na prisão. No meio à dor, se construiu e inaugurou, com a solidariedade de muitas comunidades do Brasil e de fora do País, a igreja do Cristo Libertador em São Geraldo (1983).” (ALDIGHIERI, s/d)

de uma memória presa ao passado. Ao que tudo indica, essa memória imagética funciona tensionando um *devir* atravessado pela evocação das experiências de apropriação da terra, das lutas há muito revividas, pelo reconhecimento de suas ocupações e das constantes peregrinações em busca de terra para plantar e viver.

No painel, há uma intencional aproximação entre as imagens sacralizadas (Cristo, São João Batista e São Geraldo Majella) e agentes mediadores, alguns deles já assassinados, outros "marcados para morrer" (Padre Aristides Camio e Padre Francisco Gouriou, Dom José Patrick Hanrahan, Dom Pedro Casaldáliga, Padre Ricardo Rezende, Padre José Maria Cavalcante Costa, Raimundo Ferreira Lima e sua esposa Oneide).

Há também uma referência direta aos algozes da luta pela terra na região do Araguaia, particularmente no período da Guerrilha do Araguaia (1972-1974)[42]: Delfim Netto, o capelão do Exército, Márcia Ferreira, cantora da Rádio Nacional. Estes últimos seriam "vencidos pela força da fé e da união".

Em Ribeirão Cascalheira, o painel do altar da igreja de São João Batista, no centro da cidade, também revela essa aproximação intencional entre o sagrado: aquele oficializado pela Igreja Católica e os elementos que emergem das vivências cotidianas.

O olhar se fixa, num primeiro momento, à imagem bíblica do batismo de Jesus no rio Jordão por São João Batista[43]. As descrições imagéticas do rio e os personagens são fiéis ao texto bíblico. E a cena dá conta inclusive da pomba, figurando o Espírito Santo.

Esta poderia ser uma imagem comumente encontrada em igrejas Católicas. Mas se aguçarmos o olhar distinções importantes aparecem. A primeira delas são as feições de Jesus Cristo e São João Batista com matizes nordestinos. No segundo plano, ao fundo, um grupo de pessoas assiste à cena, impulsionadas por duas grandes mãos,

---

[42] José de Souza Martins trata esta questão de maneira mais aprofundada em **Expropriação e Violência: A Questão Política no Campo**, 1980.

[43] Cf. os evangelhos de Mateus 3, 13-17; Marcos 1, 9-13; Lucas 3, 21-22; João 1, 31-34 (BÍBLIA SAGRADA, 2006)

que poderiam ser as mãos de Deus, ou dos padres, uma vez que estes últimos não aparecem na figura e se apresentam como mediadores entre os camponeses e indígenas da área (a interpretação sobre as mãos varia de romeiro a romeiro, quando perguntados).

Além desses elementos destacados no quadro, ainda há no altar uma cruz (à direita da imagem), na qual ficam expostas as fotografias de alguns mártires e que compõem o quadro imagético, aproximando elementos sagrados às vivências cotidianas.

Imagem 13: Altar da Igreja São João Batista. Ribeirão Cascalheira (MT). Foto do autor, 2011

Estas imagens, que marcam a presença dessas lideranças e parecem estimular a continuidade, são capazes de intervir nas práticas dos seus grupos e de outros coletivos, na medida em que provocam o acesso às histórias de vida desses sujeitos magnificados.

Intensificam a ação frente aos opositores e produzem um trabalho artesanal de fabricação da imagem do líder na luta. Rememorado como ícone do enfrentamento e modelo de ação.

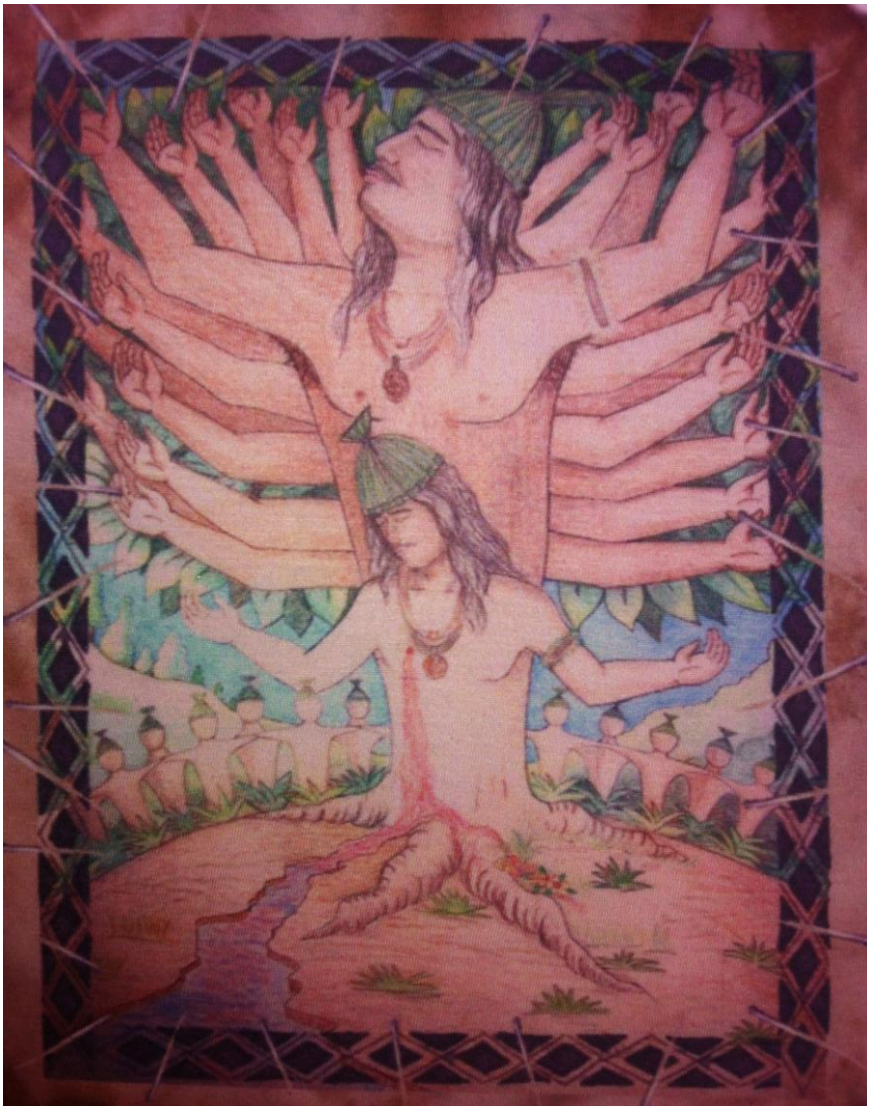


Imagem 14: Painel "Xicão Xukuru" pintado por Geraldo Bananeira, 2007. Foto do autor, Aldeia Santana, 2013

Este argumento pode ser visualizado no painel que retrata Xicão Xukuru na aldeia Santana. Nele, as narrativas de Seu Dedé, Seu Chico Jorge e Dona Zenilda ganham materialidade visual, uma vez que o cacique Xicão é representado com o corpo de árvore, enraizada à terra; com os braços erguidos em posição de oração, braços que se multiplicam infinitamente; seu rosto volta-se para o chão e para o céu, simultaneamente. Contudo, o que chama mais atenção é a representação do tiro

que provocou sua “morte”, pois o sangue, ao escorrer pelo peito do *Mandaru*[44], transforma-se em água e flores.

Rodeado por imagens de índios e plantado na “Pedra do Rei”, Xicão transforma a “morte” em “vida”, e potencializa a luta, encorajando seu povo a seguir seus passos: “ele nunca deixava ninguém ir à frente dele”, lembra seu Chico Jorge, “ele dizia: quero que todo mundo me acompanhe, mas eu sou o da frente”, completa a liderança da aldeia de Cimbres.

Ao retomar o argumento elaborado por Marcel Mauss, questiono: alguém que “se crê enfeitiçado salva-se ao entoar o canto sagrado de seu clã, de seu antepassado” (2003, p. 356, citando Whitnell, 1904, p. 06), tornando-se invencível? Se o termo “enfeitiçado” for substituído por acuado ou ameaçado, eu diria que ocorre um movimento parecido entre grupos de camponeses (posseiros, meeiros, acampados, assentados), indígenas, agentes pastorais e sindicais, na crença da figura do líder morto como sinal de resistência e continuidade na e pela luta.

Dessa maneira, as imagens-memórias deixam de ser ícones da luta, para tornarem-se agenciadoras dos atos de resistência e enfrentamento. Reconheço nesses movimentos questões importantes sobre usos dessas imagens, não como ilustrações, mas como textos, potencias narrativas capazes de (re)criar o mundo, na medida em que agenciam novos atores em suas “lutas” (CARMINATI, 2011). E, se assim for, posso sugerir sobre estas imagens que são instituintes, sempre inacabadas, objetos de constantes atos de recriação e reapresentação.

Portanto, investir no trabalho de entendimento da produção e manejo dessas imagens objetiva tentar compreender essas modalidades de tradução dos significados atribuídos aos assassinatos de líderes de diferentes origens em regiões de intensos conflitos fundiários, sobretudo no sentido que as “mortes” têm na fundamentação de narrativas de luta e resistência dos agentes de mediação e dos coletivos.

---

[44] *Mandaru* foi o nome do Xicão indicado pelos encantados durante um ritual.

Cabe reforçar que nessas zonas de conflito, onde o Estado é quase sempre omisso, quando não conivente com os grandes proprietários de terras, a violência encontra espaço na ação de pistoleiros, grileiros e agropecuaristas locais.

Assim sendo, um investimento na análise dessas imagens intenciona dar voz e visibilidade aos sujeitos violentamente silenciados, já que as narrativas visuais não são somente uma forma privilegiada de evocar e transmitir a memória desses grupos, seguindo códigos orais e visuais mais acessíveis coletivamente do que a escrita, elas têm sido também uma estratégia de estimular a luta pelos direitos coletivos nos períodos e locais de violência (física e simbólica) contra estes grupos.

Imagens 15, 16, 17 e 18: Concentração de romeiros na Galeria dos Mártires da América Latina, Ribeirão Cascalheira (MT). Foto do autor, 2011.

Essa relação entre a imagens-memória e os enfrentamentos cotidianos evoca o estudo de Emília Pietrafesa de Godoi (1998) no sertão do Piauí, que mostra como as narrativas intencionam a transmissão dos acontecimentos que marcaram a vida dos grupos, desdobrando-se em regiões da memória na medida em que

> [...] envolve o indivíduo e se confunde com o tempo, fazendo com que esses sertanejos não só vivam em um tempo, mas em uma memória. A memória não está dentro deles, antes são eles que se movem dentro de uma "memória-mundo" [...]. Nesta memória-mundo, não se trata, para o indivíduo, de se apreender a si mesmo dentro de um passado pessoal, mas de se situar em uma ordem geral, de estabelecer, em todos os planos, a continuidade entre si e o mundo, ligando sistematicamente a vida presente ao conjunto do tempo [...]. (p. 101)

A relação entre memória e espaço atravessa o cotidiano desses grupos na Fronteira amazônica e no agreste pernambucano, sendo que as imagens-memória transitam pelos tempos. Na medida em que foram produzidas também como instrumentos de denúncia, elas passam a atualizar continuamente sentidos para a luta e fortalecê-los, pois há sempre novos mártires, e a matriz dos significados se perpetua, fazendo emergir novos personagens a partir da relação entre sujeito-imagem, traduzida numa relação sujeito-sujeito. Os painéis possibilitam aproximações e distanciamentos, dando visibilidade aos enfrentamentos, constantemente reapresentados e reelaborados dentro de contextos diversos, acionados pela memória dos grupos.

Thiago Carminati (2011), inspirado por Pinney (2000), formula questões que nos ajudam a clarear esses apontamentos, alertando para a potência das imagens elaboradas dentro de um jogo de operações que, segundo o autor, criam outras relações de sentido, aproximando objetos e pessoas na construção de formas de ver o seu mundo (p. 03). Fatos dessa natureza tornam-se evidentes no acompanhamento das romarias da terra e das narrativas sobre os mártires-encantados, tornando-os "totens" na luta pela terra.

O mesmo autor atenta para a capacidade da imagem de revelar sistemas de valores, símbolos e usos da linguagem, os modos de produção e circulação de determinados grupos sociais, posto que, através das imagens, é possível reconhecer as ações dos agentes, bem como suas intenções. Assim sendo, elas

não só representam os universos sociais, mas agem fundamentalmente como potências criativas, mediando a produção de novos sentidos para o mundo, expressos em suas relações com outros sujeitos. O autor conclui: “Poderíamos dizer, de modo irônico, que o principal poder da imagem fotográfica é de ser ‘mais real’ que a realidade” (pp. 04-07).

Nessa direção, a cultura revela-se mais como um processo criativo do que reprodutor (WAGNER, 2010), na medida em que, articulando a “experiência sensorial, gerada no curso da participação corporal e prática das pessoas com o mundo circundante [...] (é) indissociável dos contextos práticos das atividades que produzem.” (CARMINATI, pp. 09-10)

Segundo este último autor, a fotografia e painel como pessoa tornam as imagens capazes de

> [...] engendrar entre o ‘eu’ e o ‘outro’ um movimento circular reflexivo incidindo de maneira irrevogável na caracterização de si. Além disso, as fotografias também assumem a forma de “objetos biográficos” quando utilizadas como recurso narrativo caro à história de vida da pessoa. (p. 15)

As experiências etnográficas descritas compõem uma tentativa de aproximação do ritual – a Romaria dos Mártires da Caminhada –, e dos romeiros, tomando como foco as narrativas em torno dos mártires-encantados que motivam essa peregrinação, sob a perspectiva dos painéis que figuram as lideranças assassinadas, eleitas baluartes na defesa de projetos de vida e do direito de permanecer nas terras ocupadas.

As imagens apresentam o trabalho realizado pelo mártir-encantado, momentos da dádiva de sua vida pelas outras vidas, reafirmando que o “suor e sangue do mártir fecundam o chão”[45]. A caminhada na qual são carregadas as imagens totêmicas dos líderes mortos reitera a celebração da memória e dos motivos da luta, para que ela continue enquanto houver sofrimento, desigualdade e marginalidade.

[45] Esta expressão foi encontrada em uma das faixas preparadas para receber os romeiros em Ribeirão Cascalheira-MT, por ocasião da Romaria dos Mártires da Caminada, em julho de 2011.

A concentração dos romeiros na Galeria dos Mártires (Imagens 15, 16, 17 e 18) e o encontro com estes painéis produzem a sensação, através do impacto visual, de que aqueles líderes estão ainda presentes entre os camponeses, indígenas, quilombolas, entre outros, seja através de sua imagem que acompanha toda a peregrinação, ou das narrativas orais sobre suas trajetórias, que começam no momento do engajamento político e da sua formação enquanto liderança, mas não terminam com o advento da morte.

Esta presentificação permite não apenas o acesso à história desses grupos, mas potencializa a continuidade dos seus projetos de vida, alimentados pela reiteração da memória do líder e materializados nesses painéis, transformando-os em intercessores (Deleuze, 1988, *apud* Gonçalves & Head, 2009, pp. 21-22), que, conforme os autores, colocam-se em relação aos grupos, e motivam (mobilizam) possibilidades de criação.

Arrisco-me a dizer que algumas das ações no (e em) conflito, ao materializar-se nas narrativas visuais e orais, criam reapresentações do “eu” e do “outro”, que manifestam-se sob variadas formas de resistência. Essas múltiplas visões sobre o conflito em formas de agenciamentos produzem fronteiras de alteridade e legitimidade ou “zonas de cruzamento que movimentam o pensamento no sentido de emergir daí uma configuração de outra ordem que não se reduz à ficção/realidade, representação/apresentação.” (Gonçalves & Head, *loc. cit.*).

CONSIDERAÇÕES FINAIS: CRÔNICA DE UMA MORTE REVIVIDA NA LUTA

Iniciei este trabalho discutindo a trama elaborada por Gabriel García Márquez (2012), na qual o personagem Santiago Nasar é vítima de um assassinato (ritualmente) anunciado. Os matadores, Pedro e Pablo Vicário, planejaram o ato e revelaram os motivos e o lugar para vários outros personagens. Apenas Santiago não sabia. O bilhete com o aviso da morte só foi encontrado depois da consumação do crime, portanto ele não tomou conhecimento do ato até o momento em que foi surpreendido.

Os assassinatos do Gringo, João Bosco e Xicão Xukuru, seguiram esta lógica da morte anunciada. Com uma diferença: os assassinados também sabiam. Eles ouviram as ameaças, atenderam aos telefonemas anônimos e leram os bilhetes escritos pelos seus opositores.

Os três casos alertam para a elaboração de outro ponto de vista sobre o morto. Nele, é possível perceber como esses atos provocaram a criação de símbolos de luta e resistência, fomentados a partir da afirmação de que os mortos doaram suas vidas pela vida dos seus “iguais”.

Poderia retomar a ideia de que suas almas transitam do líder assassinado e ritualizado para o coletivo (CICCARONE & SOUZA, 2012). Nessa direção, a realização de romarias como as de Ribeirão Cascalheira tenciona organizar formas de articular práticas rituais e posturas políticas com a finalidade de fortalecer as ações do coletivo na luta pela terra.

Para tanto, parece que novas perspectivas são elaboradas, assumindo potencialidades agenciativas, que por sua vez são fundamentadas nas intermediações entre o sentido da vida e o sentido da morte, ao passo que a fabricação desses mártires-encantados reúne magnificação do cotidiano e ritualização da luta pela terra, na medida em que pessoalizam atributos como coragem, ousadia e generosidade.

Reconhecer essas intermediações, suas correlações e as potencialidades das incorporações desses líderes pelos coletivos apresentados ao longo do texto, traduz-se como o grande desafio dessa investida etnográfica por outros mundos possíveis entre vida e morte.

A figura do morto "presente na luta" sugere a continuidade do modelo de ação, e o processo de sacralização *post mortem*, que transforma o líder em mártir-encantado, ganha o tônus de um dispositivo de força na luta. Assim, aquilo que poderia ser um ponto final, a morte do líder, traduz-se em fabricação (reinvenção) da militância pela vida.

Quais seriam, então, as alternativas para descrever o *continuum* entre lideranças sindicais mortas em zonas de conflito e os grupos que eles lideram? Talvez o maior equívoco esteja no giro do compasso, para parafrasear Eduardo Viveiros de Castro, e o exercício deveria concentrar-se na tentativa de pensar um compasso capaz de mover as duas pernas ao mesmo tempo, articuladas apenas pelo vértice[46].

Esta topologia é uma tentativa de organizar uma lógica de pensamento que reconheça a transição (ou o *continuum*) entre vida e morte, articulada pela luta, o que me dá condições de relacionar três princípios ativos dessa transformação do líder morto em mártir: a "lembrança ativa do morto" atrelada à "lembrança ativa da luta" provoca a "presença ativa do morto na luta".

---

[46] "Um compasso deve ter uma de suas pernas firmes, para que a outra possa girar-lhe à volta. Escolhemos a perna que corresponde à natureza como nosso suporte, deixando a outra descrever o círculo da diversidade cultural. Os índios parecem ter escolhido a perna do compasso cósmico correspondente ao que chamamos 'cultura', submetendo assim a nossa 'natureza' a uma inflexão e variação contínuas. A ideia de um compasso capaz de mover as duas pernas ao mesmo tempo – um relativismo finalizado – seria assim geometricamente contraditória, ou filosoficamente instável.
Mas não devemos esquecer em primeiro lugar que, se as pontas do compasso estão separadas, as pernas se articulam no vértice: a distinção entre natureza e cultura gira em torno de um ponto onde ela ainda não existe. Esse ponto, como Latour (1991) tão bem argumentou, tende a se manifestar em nossa modernidade apenas como prática extra-teórica, visto que a Teoria é o trabalho de purificação e separação do "mundo do meio" da prática em domínios, substância ou princípios opostos: em Natureza e Cultura, por exemplo. O pensamento ameríndio – todo pensamento mitoprático, talvez – toma o caminho oposto. Pois o objeto da mitologia está situado exatamente no vértice onde a separação entre natureza e cultura se radica. Nessa origem virtual de todas as perspectivas, o movimento absoluto e a multiplicidade infinita são indiscerníveis da imobilidade congelada e da unidade impronunciável." (VIVEIROS DE CASTRO, 2002c, p. 398)

Sylvia Caiuby Novaes, num artigo intitulado “Funerais entre os Bororo. Imagens da refiguração do mundo” (2006), me ajudará neste argumento. Ao analisar os ritos funerários deste povo, a autora afirma que ocorre uma série de transformações no corpo e na alma do morto e nas relações sociais com os vivos.

> [...] seus cabelos [do morto] são cortados do modo tradicional, seu corpo é todo untado de urucum, seu rosto ornamentado com pinturas, e em sua cabeça são colocados adornos plumários de acordo com os padrões do clã a que ele pertence. É preciso identificar claramente esse corpo e essa pessoa que serão desfigurados após a morte.
> A perda do sopro vital é o sinal da morte. A partir do momento em que se constata a perda do sopro vital, o rosto do morto é coberto por uma bandeja de palha para que, transformado em *aroe* (alma), não seja visto por mulheres e crianças. Essa é a primeira da longa série de transformações desencadeadas pela morte e que, como tal, deve ser mantida fora dos olhares de mulheres e crianças. (pp. 290-291)

Neste caso, o morto é ritualmente preparado para ser processualmente esquecido e sua alma deve seguir para a aldeia dos mortos. Seus pertences são queimados e sua presença é substituída por um representante, uma alma nova. Todos os esforços são concentrados no esquecimento ativo do morto.

> Não se pronuncia o nome do morto após sua morte – este é mais um dos inúmeros traços de sua vida que deve desaparecer. As mulheres não devem saber quem é o representante do finado. [...] A desfiguração que ocorre nos funerais revela o mistério por trás da vida e da morte nessa sociedade. A morte desequilibra o cosmos, e é preciso um enorme esforço coletivo para que a vida retome seu rumo. A desfiguração é total – o corpo do morto, seu nome, seus pertences. (*Ibidem,* p. 302)

Se entre os *Bororo* a morte significa a perda do sopro vital e a consequente substituição do morto pelo seu representante, *aroe maiwu* (alma nova), no caso dos mártires-encantados ocorre o extremo oposto: a lembrança ativa do morto na luta é ritualmente elaborada.

E para mantê-los “presentes na caminhada”, sua trajetória é constantemente acessada e por vezes magnificada, como foi demonstrado através das narrativas dos seus grupos.

Se tomarmos os mártires-encantados como expressão desses diversificados coletivos (rurais e indígenas), poderemos articulá-los num campo perceptivo

imbricado de conflitos, enfrentamentos e instabilidades. Envoltos nesses dilemas e nos respectivos desdobramentos da vivência cotidiana do grupo, eles atuam na mediação, tradução e movimentação, expressos e presentificados pela potência/força evocativa das imagens dos painéis e fotografias, transitando entre “a figura e o fundo, as margens e o centro, o móvel e o ponto de referência, o transitivo e o substancial, o comprimento e a profundidade” (DELEUZE & GUATTARI, 1992, p. 30)

Finalmente, posso indicar que é atribuída aos mártires-encantados, nos contextos etnográficos aqui descritos, uma invencibilidade, o que significa dizer que o morto não morre, ao contrário, retroalimenta a luta pela terra e continua “presente na caminhada”.

O principal critério desta transformação, “dar a vida pelas vidas”, significa também doar sua força, sua capacidade de articulação política e social. Este exercício poderia ser traduzido numa ação agenciativa que atravessa tempo e espaço, substituindo os limites físicos do corpo pelas potencialidades ilimitadas da alma. Esta, por sua vez, transita, através dos painéis, cantos e narrativas orais, pelos variados espaços de enfrentamentos, fabricando formas de resistência imprevistas pelos opositores e mediando a relação entre coletivos (rurais e indígenas) e luta pela terra.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARREIRA, César. **Crimes por Encomenda**: Violência e Pistolagem no Cenário Brasileiro. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998.

BARRETO, Lucíola; BODANZKY, Jorge. **A igreja dos oprimidos**. [Filme-vídeo]. Produção de Lucíola Barreto, direção de Jorge Bodanzky. Brasil, 1986. DVD, 75 min.

BIBLIA Sagrada. São Paulo: Ave Maria, 2006.

BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. *In*: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes (Org.). **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: FGV, 1996.

BRITO, Lucelmo Lacerda. Medellín e Puebla: epicentros do confronto entre progressistas e conservadores na América Latina. *In*: **Espaço acadêmico**, UEM, nº 111, agosto 2010. Disponível em: <http://www.periodicos.uem.br/>. Acesso em 10 de abril de 2011.

CAMPESINA, La via. **Assassinato de Sindicalista em Rondon do Pará vai ser analisado pela OEA**, 11/03/2009. Disponível em: <http://laviacampesina-pa.blogspot.com.br/search?q=dezinho>. Acesso em 10 jun. 2012.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Identidade, Etnia e Estrutura Social**. São Paulo: Pioneira, 1976.

CARMINATI, Thiago Zanotti. Os poderes da imagem fotográfica vistos de Juazeiro do Norte. *In*: **Anais do Seminário Nacional da Pós-Graduação em Ciências Sociais**. Vitória: UFES, 2011. Disponível em: <http://periodicos.ufes.br/SNPGCS/article/view/1556/1146>. Acesso em 30 dez. 2011.

CARNEIRO, Ana; CIOCCARI, Marta. **Retrato da Repressão Política no Campo**. Brasil 1962-1985. Camponeses torturados, mortos e desaparecidos. Brasília: MDA, 2011.

CHAVES, Christine Alencar. **A Marcha Nacional dos Sem-Terra**: Um Estudo sobre a Fabricação do Social. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000.

CICCARONE, Celeste. Narrativas indígenas Guarani-Mbya. *In*: **Contexto**, Vitória, ano XI, nº 10. 2003.

_____; SOUZA, Edimilson. Trânsito das almas: Romarias camponesas e sacralização dos mártires da terra. *In*: **Revista Habitus**, v. 10, n.1, jul./dez. 2012. Disponível em: <http://seer.ucg.br/index.php/habitus/article/view/2514/1563>. Acesso em 04 abr. 2013.

COMERFORD, John Cunha. **Fazendo a luta**: sociabilidade, falas e rituais na construção de organizações camponesas. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Os mortos e os outros**: Uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó. São Paulo: Hucitec, 1978.

DAMATTA, Roberto; LARAIRA, Roque de Barros. **Índios e Castanheiros**: a empresa extrativa e os índios no Médio Tocantins. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

DAWSEY, John Cowart. O teatro dos "Bóias-frias": Repensando a Antropologia da Performance. *In*: **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 11, n. 24, jul./dez. 2005.

_____. Turner, Benjamin e Antropologia da Performance: O lugar olhado (e ouvido) das coisas. *In*: ***Campos*** V. 7, n. 2, 2006. Disponível em: <http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/campos/article/view/7322/5249>. Acesso em 14 jul. 2009.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é filosofia?**. Rio de Janeiro: 34, 1992.

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

FAUSTO, Carlos. Donos demais: Maestria e domínio na Amazônia. *In*: **MANA**: Estudos de Antropologia Social. Rio de Janeiro 14 (2), 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/mana/v14n2/a03v14n2.pdf>. Acesso em 04 jul. 2011.

FIALHO, Vânia. **As fronteiras do ser Xukuru**. Recife: Massangana, 1998.

_____. Prefácio. *In*: _____; NEVES, Rita de Cássia; FIGUEROA, Mariana Carneiro (Org.). **"Plantaram" Xicão**: Os Xukuru do Ororubá e a Criminalização do direito ao território. Manaus: PNCSA-UEA/UEA, 2011.

_____; NEVES, Rita de Cássia; FIGUEIROA, Mariana Carneiro Leão (Org.). **"Plantaram" Xicão**: Os Xukuru do Ororubá e a Criminalização do direito ao território. Manaus: PNCSA-UEA/UEA, 2011.

FIGUEIRA, Ricardo Rezende. **A justiça do lobo**: posseiros e padres do Araguaia. Rio de Janeiro: Vozes, 1986.

_____. **Rio Maria**: Canto da Terra. Petrópolis: Vozes, 1993.

FIGUEIROA, Mariana Carneiro Leão. Um olhar antropológico acerca do processo criminal que teve como vítima o cacique Xicão Xukuru. *In*: _____; NEVES Rita de Cássia; FIALHO, Vânia (Org.). **"Plantaram" Xicão**: Os Xukuru do Ororubá e a Criminalização do direito ao território. Manaus: PNCSA-UEA/UEA, 2011.

GALLO, Emilio. **Esse homem vai morrer**: um faroeste caboclo. [Filme-vídeo]. Direção de Emilio Gallo. Brasil, 2008. DVD, 75 min.

GALVÃO, Eduardo. **Santos e Visagens**: Um Estudo da Vida Religiosa da Itá, Amazonas. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955.

GOLDMAN, Márcio; LIMA, Tânia Stolze. Como se faz um grande divisor?. *In*: _____. **Alguma Antropologia**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

GONÇALVES, Marco Antonio. **Traduzir o outro:** Etnografia e semelhança. Rio de Janeiro: 7Letras, 2010.

_____; HEAD, Scott. Confabulações da Alteridade: imagens dos outros (e) de si mesmos. *In*: _____ (orgs). **Devires Imagéticos**: a etnografia, o outro e suas imagens. Rio de Janeiro: 7Letras, 2009.

GUERRA, Gutemberg Armando Diniz. **O posseiro da fronteira**: campesinato e sindicalismo no Sudeste paraense. Belém: UFPA/NAEA, 2001.

HÉBETTE, Jean. **Cruzando a Fronteira**: 30 anos de estudo do campesinato na Amazônia. Vols. I, II, III e IV. Belém: EDUFPA, 2004.

HENCHEN, Mário José; LIMA, Carla Silva; RODRIGUES, Edivan de Medeiros. Migrantes, camponeses, garimpeiros e mateiros: Trajetória, memória e identidades sociais do campesinato no Sudeste paraense. *In*: **Anais do V Encontro de História Oral Nordeste**. São Luis: UEMA, 2005.

IANNI, Otávio. **A luta pela terra**: história social da terra e da luta pela terra numa área da Amazônia. Rio de Janeiro: Vozes, 1978.

KOFES, Suely. **Uma trajetória, em narrativas**. Campinas, SP: Mercado das Letras, 2001.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**. Rio de Janeiro: Editora 34, 2009.

LENS, Matias Martinho. Festas religiosas, CEBs e mudanças. *In:* SANCHIS, Pierre (org.). **Catolicismo.** Unidade religiosa e pluralismo cultural. São Paulo: Loyola, 1992.

LÉVI-STRAUSS, Claude. O feiticeiro e sua magia. *In*: _____. **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

LIMA, Maria Oneide Costa. **Atuação do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Conceição do Araguaia – 1976 a 1986**. Monografia (Graduação em História). São Geraldo do Araguaia-PA: UFPA, 2003.

LIMA, Tânia Stolze. Por uma cartografia do poder e da diferença nas cosmopolíticas ameríndias. *In*: **Revista de Antropologia**. Vol. 54, nº 2. São Paulo: USP, 2011.

Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/39641/43137>. Acesso em 02 out. 2013.

LITTLE, Paul. **Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil**: por uma antropologia da territorialidade. Série Antropologia 322. Brasília: UNB, 2002.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacifico Ocidental**: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da nova Guiné Melanésia. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MÁRQUEZ, Gabriel García. **Crônicas de uma morte anunciada**. Rio de Janeiro, Record, 2012.

MARTINS, José de Souza. **Expropriação e Violência:** A Questão Política no Campo. São Paulo: Hucitec, 1980.

_____. Terra e liberdade: a luta dos posseiros na Amazônia Legal. *In*: **Os camponeses e a política no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1981.

_____ (Org.). **A morte e os mortos na sociedade brasileira**. São Paulo: Hucitec, 1983.

_____. **A militarização da questão agrária no Brasil**. Terra e poder: O problema da terra na crise política. Petrópolis, RJ: Vozes, 1984.

_____. **A reforma agrária e os limites da democracia na Nova República**. São Paulo: Hucitec, 1986.

_____. O tempo da fronteira: retorno à controvérsia sobre o tempo histórico da frente de expansão e da frente pioneira. *In:* _____. **Fronteira:** a degradação do outro nos confins do humano. São Paulo: Hucitec, 2009.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. Catolicismo popular e pajelança na região do Salgado: as crenças e as representações. *In:* SANCHIS, Pierre (org.). **Catolicismo.** Unidade religiosa e pluralismo cultural. São Paulo: Loyola, 1992.

_____. **Uma Outra "invenção" da Amazônia**: religiões, histórias, identidades. Belém: Cejup, 1999.

MAUSS, Marcel. Efeitos físicos no indivíduo da ideia de morte sugerida pela coletividade. *In*: _____. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

_____. **Sobre o sacrifício**. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

_____; HUBERT, Henri. Esboço de uma teoria geral da magia. *In*: _____. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MURPHY, Roseanne. **Mártir da Amazônia**: Vida da Ir. Dorothy Stang. São Paulo: Paulus, 2008.

NOVAES, Sylvia Caiuby. Funerais entre os Bororo. Imagens da refiguração do mundo. *In*: **Revista de Antropologia**. Vol. 49, nº 1. São Paulo, USP: 2006. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/27236/29008>. Acesso em 20 jan. 2013.

OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de. Os posseiros voltam a assumir o protagonismo da luta camponesa pela terra no Brasil. *In*: **Conflitos no Campo Brasil 2010 / CPT**. Goiânia: CPT, 2011.

OLIVEIRA, Kelly Emanuelly de. **Mandaru**. Uma grande reportagem sobre a história de vida do cacique Xicão Xukuru. Monografia (Graduação em Comunicação Social - Jornalismo). João Pessoa: UFPB, 2001.

_____. **Guerreiros do Ororubá**: o processo de organização política e elaboração simbólica do povo indígena Xukuru. Dissertação (Mestrado em Sociologia). João Pessoa: UFPB, 2006.

_____. **Estratégias Sociais no Movimento Indígena**: representações e redes na experiência da APOINME. Tese (Doutorado em Antropologia) Recife: UFPE. 2010.

PEREIRA, Airton dos Reis. **O papel dos mediadores nos conflitos pela posse da terra na região Araguaia paraense**: O caso da fazenda Bela Vista. Dissertação (Mestrado em Extensão Rural). Viçosa: UFV, 2004.

PIETRAFESA DE GODOI, Emília. O sistema do lugar: História, território e memória no sertão. *In*: NIEMEYER, Ana Maria de; _____ (orgs.). **Além dos territórios**: Para um dialogo entre etnologia indígena, os estudos rurais e os estudos urbanos. Campinas: Mercado das Letras, 1998.

_____. **O trabalho da memória**: cotidiano e história no sertão do Piauí. Campinas, SP: Unicamp, 1999.

_____; NIEMEYER, Ana Maria de. Apresentação. *In:* _____ (orgs.). **Além dos territórios**: Para um dialogo entre etnologia indígena, os estudos rurais e os estudos urbanos. Campinas: Mercado das Letras, 1998.

_____; LOERA, Nashieli Rangel. Apresentação. *In*: _____ (orgs.). **Ruris**: Revista do Centro de Estudos Rurais, Campinas, v. 3, n. 2., ago.2009/fev.2010. Disponível em: <http://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/ruris/article/view/693/558>. Acesso em 07 set. 2011.

REDE Viva. **Vídeo Xicão Xukuru**. [Vídeo]. Produção: Rede Viva / CIMI-NE. Brasil, 1998. Disponível em <http://video.google.com/videoplay?docid=-8537518505098293066#>. Acesso em 20 jan. 2013. 20 min.

RULFO, Juan. **Pedro Páramo**. Rio de Janeiro: Best Bolso, 2008.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

SILVA, Edson. **Xucuru**: memórias e histórias dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/PE), 1959-1988. Tese (doutorado em História). Campinas: UNICAMP, 2008.

SILVA, Osnera Pinto da. **Caminhando pelos mortos, caminhando pela vida**: conflitos, romarias e santidade no sudeste paraense (c.1980 – c. 2010). Dissertação (Mestrado em História) Vassouras-RJ: Universidade Severino Sombra, 2012.

SOUZA, Edimilson Rodrigues de. "Ficção" e "Realidade" na construção da autoimagem em filmes (quase) etnográficos. *In*: **Anais do Seminário Nacional da Pós-Graduação em Ciências Sociais**. Vitória: UFES, 2011a. Disponível em: <http://periodicos.ufes.br/SNPGCS/article/view/1547/1148>. Acesso em 30 dez. 2011.

_____. Sacralização da luta pela posse da terra e ritualização de lideranças sindicais como estratégia de mediação entre camponeses e Estado na Amazônia brasileira. *In*: **Anais da III Reunião Equatorial de Antropologia (REA) e XII ABANNE**, Boa Vista-RR, 2011b.

TIERRA, Pedro. A morte anunciada do Josimo Tavares. In: **Pe. Josimo**: a velha violência da nova república. Goiânia: CPT, 1986.

TURNER, Victor. Dewey, Dilthey, and Drama: An essay in the Anthropology of Experience. *In*: _____; BRUNER, Edward (Eds.). **The anthropology of experience**. Urbana: University of Illinois Press, 1986.

_____. Betwixt and Between: O período liminar nos "ritos de passagem". In: _____. **Floresta de símbolos**. Aspectos do ritual Ndembu. Niterói, RJ: EdUFF, 2005.

_____. **Dramas, campos e metáforas**: Ação simbólica na sociedade humana. Niterói: EdUFF, 2008.

VELHO, Otávio Guilherme. **Capitalismo autoritário e campesinato**. São Paulo: Difel, 1976.

_____. **Sociedade e Agricultura**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.

VICENTE, Zé. Quem disse que não somos nada. [Música]. **CD Em Nome do Primeiro Amor**, 2004. 2min.

VIEIRA, Maria Antonieta da Costa. **À procura das Bandeiras Verdes:** viagem, missão e romaria. Movimentos sócio-religiosos na Amazônia Oriental. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Campinas: UNICAMP, 2001.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *In:* **Mana**: Estudos de Antropologia Social. Rio de Janeiro 2(2), 1996. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/mana/v2n2/v2n2a05.pdf >. Acesso em 04 jul. 2011.

_____. Entrevista. *In*: _____. **A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2002a.

_____. O nativo relativo. *In*. **Mana**: Estudos de Antropologia Social. Rio de Janeiro, V.8, n.1, 2002b. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/mana/v8n1/9643.pdf >. Acesso em 04 jul. 2011.

_____. Perspectivismo e multiculturalismo na América indígena. *In*: _____. **A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2002c.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2010.