

36º Encontro Anual da ANPOCS

GT11 - Estudos rurais e etnologia indígena: diálogos e intersecções

**A morte vista sob outro ponto de vista:
A fabricação de mártires-encantados e suas apropriações por coletivos
rurais e indígenas**

Edimilson Rodrigues de Souza¹

Celeste Ciccarone²

¹ Mestrando pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES) junto ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PGCS). e-mail: edimilsonrondon@gmail.com.

² Professora Associada de Antropologia do Departamento de Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PGCS) e Programa de Pós-Graduação em Geografia (PPGG) na Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). e-mail: celeste.ciccarone@gmail.com

Introdução

No dia 13 de dezembro de 2007 aconteceu uma feira livre que reuniria assentados e acampados do município de Rondon do Pará, no Sudeste do Estado do Pará. Essa feira acontecia semanalmente, era uma das alternativas encontradas pela presidência do Sindicato de Trabalhadores Rurais (STR) do Município, para possibilitar a comercialização do excedente produzido pelos assentados e acampados da localidade.

Era também um momento de encontro, motivo para rever os companheiros de luta e se informar sobre crédito agrícola, socializar conhecimentos sobre plantio, entre outras coisas. Contudo, para aquele dia, além da feira, foi organizado um manifesto para celebrar os sete anos do assassinato de Dezinho³. Durante a manifestação, todas as vezes que era pronunciado o nome do sindicalista morto, os camponeses exclamavam: “Presente! Presente! Presente!”.

Naquela ocasião, conversando 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 estava na martirização das lideranças sindicais assassinadas em áreas de intenso conflito.

1. Etnografia (tradução) e os Grandes Divisores

A investigação da fabricação social dos mártires da terra⁴ tensiona questões ainda abertas, pelo menos no campo das ciências sociais, trata-se de pensar

³ José Dutra da Costa, o 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 Vía Campesina - Pará, 11/03/2000).

⁴ Esse termo de cunho 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

noções que se tornaram totens antropológicos, para os quais são constantemente formulados argumentos de defesa frente às ciências que se nomeiam exatas (ou objetivas).

Para sustentar essa ideia, nos valemos da 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. (2002, pp. 487-488)

Considerando o argumento exposto, a intenção desta comunicação se articula nas possibilidades de descrição e tradução do movimento de trânsito (incorporação) das almas dos “mártires da terra”, que parece provocar uma trajetória do corpo individual ao coletivo⁵, indicando uma possível fabricação da imagem do mártir, que (re)elabora a alma como agente mediador na luta⁶.

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).

⁵ 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 ou epistemólogos. Nessa direção, o referido 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 (pp. 104-105).

⁶ 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 de vida, 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)

Notadamente, na medida em que as narrativas sobre esses líderes mortos em conflitos pela posse da terra assumem potencialidades agenciativas, numa tentativa de inscrição destes corpos nos movimentos de resistência pelo ponto de vista dos mártires.

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, 2002, p. 373 – grifos do autor)

No entanto, essa investida etnográfica prescreve-se num campo minado da teoria antropológica, trata-se aqui de utilizar 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)⁷ e inspirou análises realizadas por outros autores em contextos diversos. Aqui tratarei de alguns deles sem a pretensão de articulá-los, mas retomar sua contribuição específica, tentando a partir de cada uma delas avançar na leitura e análise das narrativas rituais sobre os mártires da terra.

Os dois primeiros, Goldman & Lima (1999) levantam questões sobre alguns elementos que encontram-se disseminados pela antropologia contemporânea,

⁷ Nossas atenções estão localizadas fundamentalmente nas proposições de Latour acerca daquilo que ele nomeia de antropologia simétrica na medida em que ela se torna capaz de reestabelecer continuidades em vez de separações (2009, pp. 91-93). Nessa perspectiva, os processos de simetrização que aparecem na economia do pensamento Latouriano, permite-nos livrar-nos das 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). Neste ponto, 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 nos dá condições de considerar a coexistência das diferenças e das semelhanças.

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, nos ateremos 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, tensiona a produção de assimetrias, não obstante, 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, especificamente, 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 recalçado”: 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 nos 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 pela 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 a separação entre etnologia indígena e etnografia rural, articulando questões de caráter fundamentalmente etnográfico.

No primeiro fascículo citado, as autoras indicam a possibilidade de que estudos antropológicos realizados em distintos campos empíricos podem se fecundar reciprocamente (1998, p. 09). Uma década depois essas questões são retomadas e alertam para o fato de

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 recombina demandas de luta pelo reconhecimento, materializadas em defesas de projetos de vida coletivos e nos dão condições para questionar abordagens analíticas tradicionais, que podem também ser re combinadas para dar conta de sujeitos e movimentos que “transitam” entre universos rurais e indígenas.

Arriscamo-nos em sugerir que os fatos e acontecimentos históricos que marcaram a região do Bico-do-Papagaio, na foz do rio Araguaia que compõem o *lócus* desta pesquisa, já demonstram 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 na luta articulam-se 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, as diferentes categorias sociais.

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

Tentaremos contextualizar essas dinâmicas sociais, a partir da identificação e análise de narrativas (rituais) em torno de líderes sindicais e agentes pastorais assassinados em conflitos agrários, qualificados como “mártires da terra” e/ou “encantados”⁸.

Com isso, busca-se compreender também, os efeitos das imagens (emblemas) 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

⁸ Na literatura antropológica, 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, p. 91; MAUÉS, 1992, pp. 203-209; 1999, pp. 92-93). Contudo, 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” ou “encantados” (Fonte: Diário de campo, julho, 2011).

luta, tensão, mediação e intermediação performáticas (TURNER, 1986; 2005; 2008; CICCARONE, 2003; DAWSEY, 2005; 2006).

Pois, o que se tem notado é que enquanto o Estado mostra-se omissivo, e conivente com o agronegócio e latifúndio nessas áreas, 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.

Enquanto esperam longamente pelas ações dos órgãos governamentais, ressignificam a luta pela terra e pela vida (COMERFORD, 1999), 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 – ao que tudo indica – assumir novos papéis.

Rodolfo Lunkenbein, Chicão Xukuru e Simão Bororo (mártires da terra indígena), Josimo Moraes (mártir dos pobres 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'l e Sepé Tiaraju (mártires da causa indígena), Antônio Conselheiro (mártir do povo sertanejo), Dorothy Stang (Mártir da Criação), João Bosco (mártir da luta contra a tortura e da reforma agrária) e Gringo (mártir do sindicalismo)⁹ 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 continuidade, o que

⁹ Fonte: Diários de Campo, Ribeirão Cascalheiras (MT), julho de 2011.

contraria a intenção de latifundiários que acreditam na morte do líder como finalização da resistência.

Dessa forma, eles se transformam em símbolos de luta e resistência, uma referência de dedicação, missão e doação (no sentido de dar-se até as últimas conseqüências) pelas causas dos trabalhadores do campo e pelas “causas maiores da humanidade” (MURPHY, 2008).

2. Repertórios de resistência

Todos esses desdobramentos, marcados por diversos tempos históricos¹⁰, inscrevem sujeitos de distintas origens numa cosmografia¹¹, a partir da qual encontram não apenas motivos para resistir ao modelo sincrônico de ocupação de terra, pois justificam a permanência com base em referenciais diacrônicos (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, seja por parte dos órgãos governamentais, ou grilagem de propriedades rurais.

A Amazônia Oriental tem se constituído em lugar de projeção de sonhos e esperanças para migrantes vindos de todos os lados, especialmente nordestinos. No início 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

¹⁰ “[...] 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)

¹¹ Paul Little define cosmografia como a relação particular que cada grupo social mantém com seu respectivo território, esta relação, na perspectiva do autor, define “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).

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 sequeidão 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. Matéria bruta, sem sinal de cristão, onde se tinha que enfrentar feras e índios, onde era necessário amansar o lugar. (VIEIRA, 2001, p. 111)

O acesso a um repertório narrativo e ritualístico de elementos mítico-históricos (Sahlins, 1985), diacrônicos e/ou sobrenaturais revela 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.

Nesta direção, é possível sugerir que a ritualização de lideranças sindicais mortas em espaço de intensos conflitos pela posse da terra e de disputas de território e poder, parece funcionar 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 que se veem desolados frente ao poder dos antigos coronéis travestidos de novos agropecuaristas.

A Romaria dos Mártires da Caminhada é um bom exemplo disso, esta peregrinação reúne grupos camponeses, comunidades negras rurais (quilombolas), povos indígenas, lideranças sindicais, agentes pastorais e ativistas políticos de diversas regiões do Brasil e do mundo, no município de Ribeirão Cascalheira, situado na região Nordeste do Mato Grosso, na região do Araguaia¹².

¹² 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 Cascalheiras (MT), julho de 2011).

O município é centro da topografia sagrada, referência na celebração dos mártires; sendo sede da “Galeria dos mártires da América Latina”. 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*.

A sua morte e os acontecimentos que a sucederam foram relatados por Dom Pedro Casaldáliga¹³ durante a Romaria dos Mártires da Caminhada, em julho de 2011

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. (Pedro Casaldáliga, entrevista concedida em 15/07/11)

O missionário morto havia sido confundido com o bispo Casaldáliga, ameaçado por fazendeiros da região por conta do seu envolvimento na defesa das lutas fundiárias de posseiros e índios no local. A Galeria dos Mártires, conhecida também como “Santuário dos Mártires da Caminhada” foi construída no mesmo local onde o padre João Bosco foi baleado por policiais conforme narrado por Casaldáliga, que atribuiu a construção da Galeria a um protesto dos moradores de Ribeirão Cascalheiras, que no 7º dia da morte do referido padre destruíram a delegacia e posteriormente construíram a galeria.

Nela 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,

¹³ Bispo da Prelazia de São Felix do Araguaia (MT) desde a década de 1970, Dom Pedro Casaldáliga inspirado pela proposta do movimento político-religioso conhecido como Teologia da Libertação, exerce um importante papel enquanto mediador dos conflitos decorrentes da implementação de grandes projetos latifundiários na região norte do Mato Grosso.

da verdade, da discriminação, da causa negra, do povo sertanejo, entre outras denominações.



Figura 01: Concentração de romeiros na Galeria dos Mártires da América Latina, Ribeirão Cascalheiras (MT). Foto: Edmilson Rodrigues, 2011.

A Romaria atualiza também o percurso feito por João Bosco e Casaldáliga, bem como o caminho dos posseiros que retornaram à delegacia para destruí-la e construir posteriormente a Galeria dos Mártires.

Esses elementos nos possibilitam empreender um trabalho de reconhecimento e potencialização da cosmografia de Ribeirão Cascalheiras, que assume outras formas a partir das narrações dos enfrentamentos e resistências desses mártires, pois recriam, na medida em que o re-apresentam, o tempo-espaço vivido, posto que o acesso a essas lembranças, que contemplam locais dos conflitos e pessoas envolvidas, atravessados pelas suas histórias de vida e

experiências cotidianas, os convertem em lugares-de-memória¹⁴ das práticas de resistência e luta em defesa de projetos de vida e reforma agrária.



Figura 02: Peregrinos e romeiros na Romaria dos Mártires da Caminhada, Ribeirão Cascalheiras (MT). Foto: Edimilson Rodrigues, 2011.

A Romaria que comemorou em 2011 quarenta anos de história, reuniu aproximadamente 1595 romeiros¹⁵, vindos de todas as regiões do país, e de outros países, como Alemanha, Espanha e Itália. Entre eles, estavam presentes representantes do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), da Comissão Pastoral da Terra (CPT) e dos povos indígenas *Kaiowa Guarani*, *Xukuru* e *Xavante*.

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

¹⁴ Pietrafesa de Godoi (1999, pp. 110-113) explora essa relação tempo-espaço entre camponeses no sertão do Piauí, para a autora 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.

¹⁵ Fonte: Organizadores da Romaria dos Mártires da Caminhada, 2011.

do Araguaia, a preparação e confecção de painéis, provisão de alimentos e organização da hospedagem dos romeiros, sempre de forma coletiva.

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 registramos a acolhida dos romeiros na capela que teria sido o lugar no qual o padre João Bosco recebeu os primeiros socorros antes de ser levado para a cidade de Goiânia (GO), onde faleceu. Os momentos que precedem o ritual são marcados por cantos, danças e exposição de 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 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 romper com as estruturas estabelecidas possibilita a insurgência de outras formas político-religiosas de participação.

Referindo-se às Romarias dos mártires do Caaró e da Terra¹⁶, Carlos Alberto Steil mostra que há, nestas peregrinações, um esforço de fazer uma “leitura

¹⁶ “Caaró é uma romaria que está associada ao martírio dos santos jesuítas Roque González, Afonso Rodriguez e João del Castillo, que trabalharam nas missões jesuítas no século XVII e

projetiva do passado mítico e histórico como traduções e transvalorizações possíveis da experiência presente”, de modo que a evocação da figura do herói mítico permite construir “uma continuidade entre sujeito e signos do passado e atores e agentes sociais marginalizados do presente: índios, negros, colonos sem-terra”, constituindo-se num lugar privilegiado de elaboração social de uma narrativa e de um personagem (2004, p.12).

Como dramas sociais (TURNER, 1986; 2005; 2008), as Romarias tencionam o deslocamento da instituição para a sociedade, “um deslocamento da Igreja para o Reino de Deus”, numa tentativa de articular, nas lutas camponesas, indígenas, quilombolas, entre tantas outras, a busca pela terra prometida, a “terra sem males”. Nessa direção se encaminha o discurso emblemático de Dom Pedro Casaldáliga de relativização da instituição, através da conversão dos missionários aos índios, com vistas à “construção de uma sociedade liberta” (STEIL, 2004, p. 21)¹⁷

3. Imagens, totens e palavras de ordem

Os temas apresentados neste texto 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,

morreram pelas mãos dos índios. Esses mártires foram canonizados por João Paulo II em 1988. Já a Romaria da Terra é uma romaria itinerante que é promovida especialmente pela pastoral popular por meio da Comissão Pastoral da Terra (CPT), com uma forte conotação política, na linha da Teologia da Libertação” (STEIL, 2004, p. 12).

¹⁷ “[...] 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 [...]” (Pedro Casaldáliga, entrevista concedida em 15/07/11)

seja em cooperativas de assentamentos, Sindicatos de Trabalhadores Rurais (STR), Movimentos de Atingidos por Barragem (MAB), Movimentos de Educação de Base (MEB), Comissão Pastoral da Terra (CPT), entre outros.

Mencionando Santiago Nasar, personagem de Gabriel García Márquez, em “Crónica De Una Muerte Anunciada” (1981), Ricardo Rezende recorda que no caso deste personagem, “a cidade toda sabia que ele iria morrer, mas ele não sabia”. No entanto, os assassinatos no Sul do Pará, assumem uma configuração particularmente complexa, pois “todos sabem!”, exclama Ricardo, “até a vítima sabe!” que vai morrer (GALLO, 2008). Nessas localidades uma sequência de mortes é registrada numa lista e anunciada, e o canto se repete: “ele (ela) vai morrer!” (*op. cit.*).

Estes elementos destacados, e tantos outros presentes na referida região, remontam às consequências de uma ocupação que, desde sua gênese, subsidiava os grandes agropecuaristas e desconsiderava a presença dos pequenos núcleos de famílias camponesas e povos indígenas que lutavam para permanecer em seus lugares (suas terras), a fim de garantir sua sobrevivência (VELHO, 1976; 1982; DAMATTA & LARAIA, 1978; IANNI, 1978; MARTINS, 1980; 1984; 2009; FIGUEIRA, 1986; ESTERCI, 1987; GUERRA, 2001; HÉBETTE, 2004).

Descrita por José de Souza Martins, a efervescência dos conflitos entre indígenas, camponeses e fazendeiros na Fronteira amazônica, demarcara 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, entre outras coisas, o entendimento acerca da constituição desses atores que emergem numa região de fronteira.

Os dados etnográficos recolhidos nas idas a campo¹⁸ 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.



Figura 03: Peregrinos e romeiros na praça central de Ribeirão Cascalheiras, em destaque, as imagens de Padre Josimo (assassinado em 1986) e Dorothy Stang (assassinada em 2005), Ribeirão Cascalheiras (MT). Foto: Edimilson Rodrigues, 2011.

O que me leva a interrogar: estes agentes não estariam imersos em lógicas de encantamento, posto que os sacrifícios (MAUSS & HUBERT, 2005) aos quais eles se submetem ou são submetidos, levaram os seus pares a classificá-los ou qualificá-los como mártires-encantados?

¹⁸ Os trabalhos de campo citados foram realizados especificamente nos municípios de São Geraldo do Araguaia (PA), em dezembro de 2010 e Ribeirão Cascalheiras (MT), em julho de 2011.

A força do encantamento na fabricação do mártir ganha evidência na imagem do cacique Chicão Xukuru, assassinado a tiros na cidade de Pesqueira (PE), no dia 20 de maio de 1998, a mando de fazendeiros locais. A narrativa da sua viúva, Zenilda, na Romaria dos Mártires da Caminhada, citada acima, ilustra a trajetória do cacique, tornado encantado, nas memórias do povo Xukuru.

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 irmãos de luz, dos encantados, porque aqueles nosso que se vai, pra nós eles não morreram, eles continua vivo no nosso meio. [...] Salve os encanto de luz. Esses encantados estão com nós índios e com todos vocês que lutam por nós. (Zenilda, 17/07/2011)

Há neste ponto um sinal da produção de efeitos simbólicos causados pelas imagens desses homens “marcados para morrer” e da confiança dos seus pares numa vida que se renova constantemente, numa força que não se esgota com sua morte, ocorrendo o oposto do esperado pelos mandantes. Há, nessa direção, indícios de que o grupo reelabora a figura do líder (o fabrica) e os enfrentamentos potencializam-se com o advento da sua “morte”.

4. As imagens dos mártires-encantados e sua potencialidade agenciativa

No painel do “Cristo Libertador”¹⁹, de Mario Aldighieri, encontrado na Igreja Cristo Libertador de São Geraldo do Araguaia (PA) é possível reconhecer

¹⁹ 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

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.



Figura 04: Painel do “Cristo Libertador”, de Mario Aldighieri, São Geraldo do Araguaia (PA). Foto: Edimilson Rodrigues, 2010.

Neste painel, as imagens deixam de ser ícones da luta, para tornarem-se agenciadoras dos atos de resistência e enfrentamento. Transformam-se em fontes de memória, mas não de uma memória presa ao passado, ao que tudo indica, esta memória imagética funciona tensionando um devir atravessado pela evocação das experiências de apropriação da terra, das lutas a muito revivida pelo reconhecimento de suas ocupações e das constantes peregrinações em busca de terra para plantar viver.

Nele, 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

comunidades do Brasil e de fora do País, a igreja do Cristo Libertador em São Geraldo (1983).” (ALDIGHIERI, s/d)

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)²⁰: Delfim Netto, o capelão do Exército, Márcia Ferreira cantora da Rádio Nacional. Estes últimos seriam “vencidos pela força da fé e da união”.

E se Marcel Mauss estiver certo ao citar Whitnell (1904, p. 06) quando expressa que alguém que “se crê enfeitado salva-se ao entoar o canto sagrado de seu clã, de seu antepassado” (2003, p. 356), tornando-se invencível? Parece ocorrer um movimento parecido entre estes grupos de camponeses (posseiros, meeiros, acampados, assentados), agentes pastorais e líderes sindicais, materializado na crença da figura do líder morto como sinal de resistência e continuidade na e pela luta.

Reconhecemos nesses movimentos questões importantes sobre usos dessas imagens não como ilustrações, mas como textos, potências narrativas capazes de (re)criar o mundo, na medida em que agenciam novos atores em suas “lutas” (CARMINATI, 2011). E se assim for, poderemos sugerir sobre estas imagens que são instituintes, sempre inacabadas, de movimentos de luta e resistência; melhor dizendo, objetos de constantes atos de recriação e re-apresentação dos enfrentamentos em defesa dos projetos de vida desses grupos.

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

²⁰ José de Souza Martins trata esta questão de maneira mais aprofundada em **Expropriação e Violência: A Questão Política no Campo**, 1980.



Figura 05: Maria Oneide num ato público em São Geraldo do Araguaia-PA, destacando a imagem do Gringo, líder sindical assassinado. Fonte: Arquivo particular.

Assim sendo, um investimento na análise dessas imagens intenciona dar voz e visibilidade aos sujeitos violentamente silenciados, já que as narrativas visuais são uma forma privilegiada de evocar e transmitir a memória desses grupos.

Essa relação entre a imagens-memória e os enfrentamentos cotidianos evoca o estudo de Emília Pietrafesa de Godoi (1998) no sertão do Piauí, ao passo que na perspectiva desta autora, 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 também na Fronteira amazônica, essas imagens-memórias transitam pelos tempos e passam a atualizar continuamente os significados e sentidos para a luta, além de fortalecê-los, pois há sempre novos mártires e a matriz dos significados se

perpetua com novos sentidos, fazendo emergir novos personagens a partir da relação entre sujeito-imagem, traduzida numa relação sujeito-sujeito.

As narrativas em tornos dos mártires-encantados, sob a perspectiva dos painéis, que os figuram enquanto baluartes na defesa de projetos de vida e do direito de permanecer nas terras ocupadas, revivem suas experiências de vida e seu engajamento político.

Conquanto, aquilo que parece um ponto final, a morte do líder, traduz-se em fabricação (reinvenção) da vida, agora potencialmente mitificada capaz de agenciar todo o grupo. O que estamos querendo dizer, é que para estes coletivos a morte tem assumido novas configurações, imprevistas pelos seus algozes.

O encontro com os painéis produz uma sensação, através do impacto visual, de que aqueles líderes estão ainda presentes entre os camponeses, indígenas, quilombolas e demais grupos rurais, seja através de sua imagem que acompanha 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.

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 da 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 a, e motivam (mobilizam) possibilidades de criação.

Se tomarmos esses líderes 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, esses mártires-encantados transitarão 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)

Algumas considerações

Esta topologia é uma tentativa de organizar uma lógica de pensamento que reconheça a transição entre vida e morte, articulada pela mediação, tradução e movimentação, expressos e presentificados pela potência/força evocativa das imagens dos mártires, notadamente através de painéis e fotografias.

Nesse íterim, as imbricações da memória reconhecidas nas narrativas desses grupos e delineadas nas imagens de seus mártires-encantados tencionam transmitir suas experiências de conflitos e enfrentamentos, que perpassam o direito de permanecer em territórios historicamente ocupados e apropriados por esses sujeitos. Espaços legitimados pelo tempo vivido, baseado nas relações que os indivíduos estabelecem com a terra e com recursos advindos dela, pela extração ou pelo trabalho (MARTINS, 2009; PIETRAFESA DE GODOI, 1998; WOORTMANN, 1990).

Essas relações poderiam ser qualificadas como de domínio ou maestria, opondo-se à racionalidade oficial, anunciada pela Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM), Instituto de Terras do Pará (ITERPA), Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), grandes projetos de extração e exploração de recursos naturais e minerais e latifundiários locais, para os quais, somente a titularidade provisória ou definitiva é instrumento de comprovação da propriedade.

Neste escopo, a figura do mártir-encantado é reconhecida como agenciadora de um conceito de propriedade que se baseia no trabalho investido sobre a terra e no projeto de vida desses grupos. Eles podem ser comparados aos mestres-

donos²¹, pela sua capacidade de ação eficaz sobre o mundo, podendo assim ser definidos como mediadores, 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).

Em tese, essas imagens transcendem seus grupos e alcançam outras formas de entendimento sobre o conflito, transformadas em tônica do enfrentamento pela terra e pelos projetos de vida desses grupos. Neste movimento, seus líderes são então sacralizados e ritualizados, transfigurando-se em imagem singular de um coletivo, isso implica na transformação do grupo cuja capacidade de reconhecer a ação própria é transferida ao mártir-encantado como uma singularidade magnificada (FAUSTO, 2008, p. 335).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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**. SP: 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.

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

²¹ Esta categoria foi analisada por Carlos Fausto (2008) em contextos ameríndios, contudo, mostram-se bem apropriada para pensar as relações de propriedade e domínio encontradas entre camponeses e lideranças sindicais assassinadas em áreas de conflito fundiário.

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

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, J. C. 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.

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

FAUSTO, Carlos. Donos demais: Maestria e domínio na Amazônia. *In: MANA: Estudos de Antropologia Social*. Rio de Janeiro 14 (2), 2008.

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

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

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

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

HÉBETTE, Jean. Fluxos migratórios decorrentes da política de desenvolvimento para a Amazônia. *In: Cruzando a Fronteira*: 30 anos de estudo do campesinato na Amazônia. Vols. I. Belém: EDUFPA, 2004.

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

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

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

MÁRQUEZ, Gabriel García. **Crónica de una muerte anunciada**. Barcelona: Debolsillo Contemporâneo, 1981.

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

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

_____. 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.

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

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

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 diálogo 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.

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

STEIL, Carlos Alberto. Catolicismo e Memória no Rio Grande do Sul. **Debates do NER.** Porto Alegre, ano 5, n. 5, jul. 2004.

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 sociais e metáforas rituais. *In:* **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.

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

WOORTMANN, Klaas. Com parente não se neguceia: o campesinato como ordem moral. *In:* **Anuário Antropológico 87.** Brasília: EDUNB, 1990.