

Donos da luta: sacralização de lideranças camponesas e indígenas assassinadas em áreas de conflito fundiário

EDIMILSON RODRIGUES DE SOUZA¹

Introdução

Estatísticas da Comissão Pastoral da Terra (CPT) apontam números cada vez mais alarmantes sobre conflitos e mortes na Amazônia e Nordeste brasileiros em decorrência de conflitos fundiários, envolvendo castanheiros, seringueiros, garimpeiros, posseiros, indígenas, entre outros. Sérgio Sauer (2005) afirma que mais de 700 camponeses, indígenas e defensores dos direitos humanos (lideranças sindicais, agentes pastorais, ativistas políticos, ambientalistas, religiosos, entre outros) foram assassinados no estado do Pará nos últimos 30 anos, com o objetivo de desarticular as organizações de luta pela terra na região (pp. 13-14).

Ariovaldo Umbelino de Oliveira (2011) também declara que dos 638 conflitos de terra deflagrados no Brasil em 2010, 36,8% envolveram camponeses e posseiros; 1,7% camponeses proprietários; os sem-terra somaram 29%; os assentados compuseram 10,2%; quilombolas, 12,4%; e os indígenas, 5,2% (p. 59).

Assassinados de forma violenta, alguns desses atores ficam conhecidos como “marcados para morrer” por questionarem apropriações ilegais, grilagem de terra, direito de permanência e retomada de territórios tradicionalmente ocupados, e por proporem modelos alternativos de “desenvolvimento”. São, em sua maioria, vítimas de crimes por encomenda, antecedidos por ameaças verbais e/ou escritas.

¹ Antropólogo, graduado em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Pará (UFPA), mestre em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES) e doutorando em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). E-mail: edimilsonrondon@gmail.com.

Neste artigo, analiso dois casos emblemáticos ao reunir os dados de pesquisas etnográficas realizadas em São Geraldo do Araguaia (PA, 2010), Ribeirão Cascalheira (MT, 2011) e Pesqueira (PE, 2013): os assassinatos de Raimundo Ferreira Lima (Gringo) e Francisco de Assis Araújo (Xicão *Xukuru*), ocorridos em 29 de maio de 1980 e 20 de maio de 1998, respectivamente.

O intuito não é construir uma ilusão biográfica (BOURDIEU, 1996). 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 simbólicos que marcam a trajetória dessas duas lideranças populares, assim como as conexões entre elas e a luta pela terra no sudeste do Pará e no agreste pernambucano, a fim de problematizar o significado dessas mortes na elaboração de modelos de ação, em repertórios de luta pela terra.

[...] 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).

Este artigo não tratará a morte nem os ritos funerários como tema central² – aqui, examinarei a violência em áreas de intenso conflito fundiário e os assassinatos de lideranças populares decorrentes das tensões nestas zonas. Portanto, já é possível sugerir que não há uma distinção rígida entre vida e morte, mas uma similaridade ontológica, evidenciada na luta pela terra (e pela vida).

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

² 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).

“Um marimbondo só é fácil de ser atacado, mas unidos são respeitados”³: narrações sobre Raimundo Ferreira Lima (Gringo)

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 e 1982; IANNI, 1978; MARTINS, 1980; 1984 e 2009; HÉBETTE, 2004).

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 e 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*

³ Maria Oneide, entrevista concedida em 19 de dezembro de 2010.

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 inculcir 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. 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 a 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 retoma essa questão ao afirmar 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 (2004, 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-Asurini e Gavião*. Estes 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, 2004). Em 1978, DaMatta e 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 ideia 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 (1978, 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 (DAMATTA e LARAIA, 1978; IANNI, 1978; MARTINS, 2009). A eclosão desses conflitos evidencia-se especialmente a partir das ocupações de terras devolutas e das concessões de terras amazônicas a grandes empresas agropecuárias. Esse movimento foi classificado por Martins como um 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 (1980, pp. 83-84).

O estímulo à migração que justificava a resolução de conflitos fundiários, especialmente no Nordeste e Sudeste do 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 (MARTINS, 1980, p. 86).

Martins 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 (1980, pp. 86-87); o que reforça esta estatística é, sem dúvida, o desenho da migração na região, pois, se por um lado chegavam

pequenos posseiros⁴, gente simples que cultivava a terra para provisão⁵ do grupo familiar, por outro, também migravam para a região empreendedores capitalistas, que tornavam-se grandes fazendeiros, aos quais foram concedidos, pelos órgãos do Estado⁶, 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, seguidos por desapropriações e mortes.

Todos esses movimentos revelam o mosaico da fronteira amazônica. 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 cativo, um tempo no qual “tinha-se que trabalhar em troca 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 cativo. Para estes atores, o

⁴ 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 trabalhadores urbanos em atividades pouco qualificadas; ao entrar na terra estabelecem-se 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 à sua incorporação nestes espaços e reconhecimento dos vínculos ao lugar (GUERRA, 2001, pp. 84-85).

⁵ Substitui a expressão “subsistência” por “aprovisionamento” tomando como base a leitura que Pietrafesa de Godoi faz de Marshall Sahlins (1970) ao sugerir que a primeira “vem acompanhada de uma concepção equivocada que comporta o binômio trabalho contínuo-sobrevivência” (1998, p. 51), ao passo que a segunda, quando trata de produção para provisão, 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.

⁶ 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).

retorno estaria ligado à imagem apocalíptica da “besta-fera”, que por sua vez materializava-se na figura do Estado e dos agropecuaristas (VELHO, 1976, 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 decodificado por pessoas que se especializaram no assunto (e eu lembro aqui o Carlos Mesters, que é um teólogo): 666, decodificado, 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).

Esses desdobramentos, marcados por diversos tempos históricos⁷, inscrevem atores de distintas origens numa cosmografia⁸, 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).

⁷ “[...] 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).

⁸ 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. 4).

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 acasados para assegurar o direito à permanência e à 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 e 2009) dedicam-se à análise dessa profecia.

Para Vieira, 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 à procura de matarias pra trabalhar. Neste sentido, é concebido como um território livre, espaço passível de apropriação, lugar de proteção e sossego (2001, pp. 150-151).

Acompanhando a tese de Martins 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 800 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 estabeleceu 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 (2009, p. 164).

Essas narrativas atravessam o imaginário da abundância sobre a região, alimentado pelas bandeiras verdes, e revelam também sua potência agenciadora 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 e 1982; IANNI, 1978; MARTINS, 1980; 1984 e 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 fiscais do Estado:

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 (IANNI, 1978, 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 muitíssimo 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 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 (1986, p. 95).

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.

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. 2-3).

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 (1992, p. 125).

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” (LENZ, 1992, p. 125).

No Baixo Araguaia, região entre o sudeste do Pará e o norte de Goiás (atualmente Tocantins), a Teologia da Libertação apresentou contornos significativos no início da década de 1980, com a chegada dos padres Aristides Camio e François Gouriou. Junto aos posseiros, estes religiosos desenvolveram trabalhos de formação pastorais e sindical.

No entanto, desde a década de 1960, alguns atos de resistência junto aos posseiros já eram articulados por Raimundo Ferreira Lima (Gringo), agente pastoral e líder sindical. Gringo mudou-se para Itaipavas (distrito de Conceição do Araguaia (PA), atualmente distrito de Piçara) 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 o proprietário da referida fazenda. A esse respeito, Alex Costa Lima, filho do 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.

Em Itaipavas, havia muitos posseiros, contudo, conforme descrito por Maria Oneide (viúva do Gringo), o sindicato local apoiava apenas os grandes proprietários de terra. Gringo começou, então, a participar de reuniões com os lavradores, para “conscientizá-los dos seus direitos”:

[...] eu já era casada, aí quando nós fomos pra Itaipavas, morar em Itaipavas, aí tinha a questão de terra, já tinha posseiros nesta área e o Sindicato 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 (Maria Oneide, em entrevista concedida em 19 de dezembro de 2010).

Um episódio ocorrido numa localidade conhecida como “Lote 7”, revela o tônus da atuação do Gringo junto aos posseiros:

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 1976, ‘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 pretensão 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).

Maria Oneide explicou que episódios como este descrito acima, de enfrentamentos protagonizados pelo Gringo, provocaram inclusive, no início da década de 1970, a mudança da família para o Mato Grosso, entre os anos de 1971 e 1972, quando tropas militares começaram a ocupar o sul do Pará, para conter os militantes responsáveis pela Guerrilha do Araguaia⁹. Na ocasião, o pai de Maria Oneide ficou preocupado, pois o Gringo “lia muito” e “questionava algumas ações do poder público local”.

⁹ “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).

MARIA ONEIDE: — Quando as tropas da polícia chegaram aqui, pra prender os comunistas, toda vida eles chegavam, entravam, cortavam e entravam. E aquelas pessoas, os informantes, então, quando eles sabiam que as pessoas que eram 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 estava num mutirão. Dessa vez meu pai o mandou 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 de dezembro de 2010).

O casal decidiu ir morar por algum tempo em São Félix do Araguaia (MT). Lá, Gringo conheceu Dom Pedro Casaldáliga¹⁰ e começou a participar de trabalhos pastorais, junto às recém-criadas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). Depois de algum tempo, Gringo e Oneide retornaram ao Baixo Araguaia e se defrontaram novamente com os conflitos pela terra. A Guerrilha do Araguaia já havia acabado e Gringo deu continuidade à sua atuação como agente mediador entre os posseiros de pequenas áreas rurais.

Para enfrentar esses problemas, nós temos um órgão, que é o Sindicato dos Trabalhadores Rurais, com 10.300 associados. Mas este órgão não defende os posseiros, os lavradores. Está sempre do lado do patrão. Recentemente o presidente foi enrolado num processo como testemunha de acusação de posseiros, a favor dos irmãos Badoazzi, da Fazenda Marajoara II.

Depois de estudar essa situação, resolvemos fundar a ‘Oposição Sindical’ para concorrer o pleito do dia 29 de junho próximo [de 1980]. Ela foi muito bem aceita na região.

¹⁰ Bispo da Prelazia de São Félix 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.

Se não houver bandalheira, acreditamos que a gente tem condições de vencer com 90% de votos. [...] O primeiro ponto de nosso programa seria a reforma agrária imediata, sem a transferência dos lavradores. Porque o governo quer fazer uma concessão aos grupos Bamerindus, Bradesco, Almeida, Prado etc. Tirando os lavradores do local e levando para o ‘pronto-socorro’, como nós chamamos que são as regiões de Tailândia e São Félix do Xingu. Além disso, reivindicamos a melhoria das estradas e melhores condições de atendimento sanitário nos povoados (Jornal: Tribuna Operária, s/r. Matéria: ‘O campo sofre e luta: Raimundo Ferreira Lima fala à Tribuna Operária’. Fonte: Arquivo pessoal de Alex Costa Lima).

A ausência de documentação oficial colocava os posseiros da região 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, final da década de 1970, com o apoio da igreja e dos trabalhadores 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 [Sindicato dos Trabalhadores Rurais] 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 (TO). 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 seis 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 com 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, combativa, trabalhava com a Equipe Pastoral de São Geraldo e acompanhava o padre 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, matando-o com três tiros à queima-roupa (LIMA, 2003, s/p).

Com a morte, Gringo foi reconhecido como mártir pelos camponeses da região e pelos setores progressistas da Igreja Católica. Seu martírio foi justificado pelo protagonismo nestas lutas e por suas habilidades individuais, reconhecidas e legitimadas no interior do próprio grupo, tanto pelas trajetórias de luta e resistência quanto pelo seu percurso de formação pelos religiosos católicos, especialmente Pedro Casaldáliga, Aristides Camio e François Gouriou.

A fabricação do martírio

Quando Fausto recupera a análise de Déléage (2005 *apud* FAUSTO, 2008, p. 332), para nos advertir que o mestre-dono¹¹ tem sua origem naquilo que o fabricou, talvez pudéssemos relacionar aspectos desta teoria às ações do Gringo com as disputas pela terra no Baixo Araguaia. Trata-se de um experimento conceitual, para estabelecer e sugerir possíveis conexões entre a liderança exercida por Gringo nesta área e a relação entre terra, ocupação tradicional e trabalho.

Gringo, em certo sentido, engendrava estas fabricações míticas às quais Fausto (2008, pp. 332 e 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 e CIOCCARI, 2011, pp. 266-267).

¹¹ Esta categoria foi analisada por Carlos Fausto (2008) em contextos ameríndios, contudo, mostraram-se bem apropriadas para pensar as relações de propriedade e domínio encontradas entre camponeses e lideranças sindicais assassinadas em áreas de conflito fundiário.

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”, representados neste contexto pelos órgãos do Estado (INCRA, GETAT, SUDAM, ITERPA), Exército Nacional, latifundiários e grileiros. O assassinato dos líderes 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 estava 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 o matou era conhecida, foi chamá-lo no hotel. Tirou ele do hotel e levou para onde eles o mataram 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 foi o delegado de polícia de Itaipavas quem o chamou lá (Maria Oneide, em entrevista concedida em 19 de dezembro de 2010).

Pensar os processos de regularização fundiária no Baixo Araguaia 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, retomou novas forças e reorganizou 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.

A morte do Gringo indica que aspectos sagrados foram atribuídos às suas práticas cotidianas, o que o transformou em *mártir da luta*.

Por três vezes, ele [Gringo] em casa, e chegaram dois pistoleiros para matá-lo. E ele chamou, conversou com eles, e eles disseram que estavam ali para matá-lo, estavam ganhando 1.000 cruzeiros, naquela época, pra matá-lo. 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 o seguindo, quando ele chegou a Itaipavas, ele falou que quando ele estava em Araguaína, tinha dois caras o seguindo, num carro, só que ele não viu quem era. Ele foi ameaçado várias vezes (Maria Oneide, em entrevista concedida em 19 de dezembro de 2010).

“Estrela não morre, apenas muda de lugar”¹²:
a trajetória de um cacique-encantado

Por ocasião da 5ª Romaria dos Mártires da Caminhada, realizada em julho de 2011, em Ribeirão Cascalheira (MT)¹³, me deparei com um repertório de lutas e trajetórias biográficas daqueles que são qualificados como mártires da luta pela terra e pelas águas, em zonas de intenso conflito fundiário. Nas falas dos grupos, espaços de emergência desses líderes, suas histórias de luta são narradas, especialmente por suas viúvas e filhos.

Rodolfo Lunkenbein, Xicão *Xukuru* e Simão Bororo (mártires da terra indígena), Josimo Moraes (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)¹⁴ são alguns exemplos desses líderes magnificados. Seus nomes e suas imagens são sempre lembrados em reuniões, atos públicos e romarias na Amazônia e em outras partes do país (BARROS e PEREGRINO, 1996; CHAVES, 2000; SILVA, 2012) e agenciam concepções alternativas sobre a morte como continuidade da luta pela terra (COMERFORD, 1999; LOERA, 2006).

A romaria brevemente mencionada aparece como um ponto de convergência dessas biografias marcadas pelas lutas pela terra de camponeses,

¹² 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.

¹³ A Romaria dos Mártires da Caminhada é uma peregrinação que reúne grupos camponeses, 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 porção ocidental do vale do rio Araguaia. O município é centro da topografia sagrada, referência na celebração dos *mártires-encantados*, 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 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 (SOUZA e CICCARONE, 2012).

¹⁴ Fonte: Diário de Campo, Ribeirão Cascalheira (MT), julho de 2011.

quilombolas, sertanejos, indígenas, entre outros; um importante espaço-ritual de narração e elaboração da memória desses grupos, que ao ritualizar o cotidiano constroem os relatos das experiências de violência que originaram a condição de martírio das suas lideranças.

Ao final da romaria, questões sobre esses mártires mostravam-se ainda latentes. Uma delas era a tradução indígena para o *martírio*, uma vez que o cacique Francisco de Assis Araújo (Xicão *Xukuru*), assassinado em 20 de maio de 1998, foi qualificado de *mártir da causa indígena* pelos agentes mediadores da Igreja Católica (CIMI e CPT), entretanto, uma segunda classificação foi produzida pelo povo *Xukuru* do Ororubá, que elegeu o cacique Xicão à condição de *encantado*.

Ao explorar a atenção que a literatura antropológica atribuiu aos encantados, destaco especialmente a análise de autores como Eduardo Galvão (1955), Raymundo Heraldo Maués (1992 e 1999) e Vânia Fialho (1998 e 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. 4-5 e 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 santos, busca-se aproximação através de cultos, orações, promessas ou atos festivos. Aos *bichos visagentos* não se confere qualquer culto ou devoção, uma vez que a eles são atribuídos “poderes malignos” (GALVÃO, 1955, p. 6).

Os *currupiras*, *anhangas*, *cobra-grande*, *matinta-perera*, *boto*, 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 (*idem*, pp. 91-93). E conclui:

Os casos e as descrições dos sobrenaturais, ‘encantados’ como os companheiros do fundo ou os botos, bichos visagentos, currupiras e anhangas, acentuam as concepções básicas que definem as relações entre estes seres e o homem. Todos os bichos são malignos, quando não efetivamente, como no caso dos botos 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 forças 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 porto, é o fulcro dessa concepção. [...] A atitude fundamental é de respeito pelas forças que presidem a natureza, ao mesmo tempo de insegurança ante esses 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 Herald Maués (1992 e 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 estes seres, dentre as quais pode-se citar:

- a. Ambos são entidades sobrenaturais que povoam tanto o universo do catolicismo popular quanto da pajelança;
- b. Relacionam-se “com os seres humanos de forma específica e em contextos diferentes e/ou coincidentes”;
- c. 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 (MAUÉS, 1992, 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 encanto” (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), caracterizam-se pela invisibilidade aos seres humanos comuns; assim sendo, incorporam-se nos pajés ou curadores, e podem curar ou provocar doenças (GALVÃO, 1955; MAUÉS, 1992 e 1999).

Vânia Fialho, que explora a presença desses seres na cosmologia do povo *Xukuru*, revela que neste caso específico, 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 prática de malineza¹⁵; ao contrário, eles são classificados como *seres iluminados*, com os 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).

¹⁵ Para Maués (1999, p. 237), *malineza* pode ser entendida como o ato de praticar o mal ou fazer feitiço.

Neste ponto, já é possível perceber uma importante distinção entre a descrição dos *encantados* presentes na cosmologia dos grupos indígenas e caboclos no contexto amazônico e os que povoam a cosmologia do povo *Xukuru* do Ororubá, no Agreste pernambucano¹⁶.

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 índios é de proteção. Não são, portanto, temidos; ao contrário, são evocados e consultados em vários momentos, e aconselham ações futuras.

“Em cima do medo, coragem”¹⁷

A força do *encantamento* na fabricação do *mártir*, no contexto dos *Xukuru* do Ororubá ganha evidência na imagem do cacique assassinado “por encomenda”. A narrativa da sua viúva, Dona Zenilda, na 5ª Romaria dos Mártires da Caminhada, citada acima, ilustra a trajetória do cacique, tornado *encantado*, nas memórias deste povo¹⁸.

Quero dizer a vocês que não só do povo *Xukuru*, mas em todos os parentes indígenas, já teve bastante sangue derramado e não só indígena como daqueles que apoiam 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 (Dona Zenilda, narrativa expressa em 17 de julho de 2011).

¹⁶ 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.

¹⁷ Dona Zenilda, em entrevista concedida em 29 de janeiro de 2013.

¹⁸ Várias pesquisas sobre a organização social e política desse povo já foram realizadas. Destaco os trabalhos publicados por Vânia Fialho (1998), Kelly Emanuely de Oliveira (2001; 2006 e 2010), Edson Silva (2008), Vânia Fialho, Rita de Cássia Neves e Mariana Carneiro Figueroa (2011). Neste texto, o enfoque serão as narrativas sobre o assassinato do cacique Xicão *Xukuru* e sua eleição à mártir da terra-encantado.

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:

Eu queria dizer a vocês, como mulher indígena, que abracei uma causa, perdi um marido 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 deve desistir, porque quando Deus nos bota nessa terra temos uma missão e o dom, então Ele nos capacita.

E aqui eu vou cantar um cântico dos irmãos de luz, dos encantados, porque aqueles nossos que se vão, pra nós, eles não morreram, eles continuam vivos no nosso meio: ‘Valei-me, minha Virgem das candeias, valei-me, minha Virgem das candeias, os encantos de luz é quem mais alumeia, os encanto de luz é quem mais alumeia’. [...] Salve os encantos de luz. Queria também dizer a Dom Pedro [referindo-se a Pedro Casaldáliga] que esses encantados estão com nós, índios, e com todos vocês que lutam por nós (Dona Zenilda, acompanhada de seu filho Marcos, atual cacique *Xukuru*, narrativa expressa em 17 de julho de 2011).

A celebração da vida que se renova reforça a continuidade da luta contra a concentração da terra, atualizada pelo mártir, e se nutre do acervo simbólico desses coletivos¹⁹.

¹⁹ 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).

Fica a esperança: que a luta não vai parar. Ele calou a voz, mas os *Xukuru* continuam falando e lutando por nossas terras. Ele se foi, tragicamente. Tiraram a vida dele, mas ele continua entre nós, dando força pra nós lutarmos. 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 nasçam 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 nasçam 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).

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 Pesqueira (PE), que protagonizou uma história de luta pela terra que se confunde com a trajetória do próprio povo *Xukuru*.

Xicão *Xukuru* não morreu, afirma Dona Zenilda, mas se transformou num *mártir-encantado*. As narrativas sobre ele alertam para as possibilidades de transformação do líder morto, ritualmente sacralizado. Neste ponto, serão expostos alguns elementos dessas transformações e dos agenciamentos que delas emergem.

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*²⁰. Curado, Xicão retornou 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 foi escolhido para ser cacique do povo *Xukuru* do Ororubá. Esta eleição estava relacionada, nas pala-

²⁰ 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, em entrevista concedida em 29 de janeiro de 2013.

vas 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 escolha de Xicão para cacique marca um período de lutas e retomada das terras pelos índios, e compõe a trajetória magnificada desta liderança:

[...] Essa luta nossa aconteceu pelo seguinte motivo: nós nascemos e nos 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 estavam os índios e diziam ‘Vamos fazer uma queimada pra nós plantarmos 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 obrigados a trabalhar para eles, ficava cercado ali e eles iam fazer o que eles quisessem (Dona Zenilda, em entrevista concedida em 29 de janeiro de 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 estavam 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, o 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 estava 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 chegou, que a comunidade escolheu ele como cacique, e a partir desse momento ele começou a luta (Dona Zenilda, em entrevista concedida em 29 de janeiro de 2013).

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 índios trabalhavam escravos pra esses posseiros-fazendeiros, porque a terra era nossa, mas estava na mão deles, então, só trabalhavam 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 crianças, uma vaca, nada. Era escravo. Xicão foi tomando pé dessa vida, do dia a dia do nosso povo, e aí ele levou a sério o compromisso que ele assumiu. E aí, 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 (Em entrevista concedida em 29 de janeiro de 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, no 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 40 dias (até 17 de dezembro de 1990) 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 (FIALHO, 1998, 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: Havia rituais nas retomadas? Como aconteciam?

DONA ZENILDA: A natureza trazia os cânticos mais fortes. Nas nossas retomadas, antes tinha a preparação. Xicão chamava o grupo de lideranças, 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 nos juntávamos lá e fazíamos 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 íamos 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 espíritos de luz, pra afastar o mal, tanto que nós ocupamos bastante terra e nunca teve conflito. Porque eles não tinham força pra chegar até nós, os nossos encantos, espalhavam 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 [um senhor que trabalhava para o fazendeiro e residia no local] era índio, e ele frequentava o nosso ritual na mata, escondido, porque se o posseiro [fazendeiro]

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 [Augusto] já tinha desocupado um galpão pra nós ficarmos, ele era índio, trabalhava igual um escravo, não tinha direito de criar uma vaca, um porco, num criava nada, tudo que tivesse lá era direito do poseiro [fazendeiro]. E aí, a gente, de madrugada, saiu meia-noite da mata, chegamos de madrugada, a pé, 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 está num apuro muito forte. Que era chamando os irmãos de luz, que diz assim: ‘Meus irmãos de luz, vem 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 para 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 estava cercado pelos nossos antepassados, com nossos irmãos de luz, com nossos encantados (Entrevista concedida em 29 de janeiro de 2013).

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.

Xicão dizia que ‘um graveto sozinho quebra, mas se juntar um molho, fica difícil de quebrar’. Então, nós fomos juntando, o Xicão foi juntando, um trabalho de formiguinha. Andando nas aldeias, nós saímos de manhã, chegávamos de noite, aí depois ele fez uma aliança com o povo de Pernambuco, hoje você chega às aldeias de Pernambuco, Xicão é o líder pra eles, continua sendo, e eu acho engraçado, Edimilson, que ninguém nunca chamou ‘o finado Xicão’, porque num costuma chamar o finado fulano? Só chama Xicão, Xicão *Xukuru*, num tem história que ele morreu, que é finado, não. Xicão, encanto de luz, é o que ficou na cabeça do povo (Dona Zenilda, em entrevista concedida em 29 de janeiro de 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 deste 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, da 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 repousando 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, em entrevista concedida em 29 de janeiro de 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 entender 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]?

DONA 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 ficam na nossa mente, aí, serve pra o ritual, pra dançar o ritual e outros não ficam. 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 onde nós estivermos chamando por 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 falam, 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 estiver ali e na nossa aldeia todinha (Em entrevista concedida em 29 de janeiro de 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 alguns interlocutores; “orienta a nossa luta”, dizem outros; está presente no ritual, na natureza, e sua figura materializa a luta contínua dos mais de 12 mil índios que vivem nos arredores de Pesqueira e em dois bairros fronteiriços, na área urbana do município: *Xukuru* e Caixa d’Água.

A preocupação dele [Xicão] não era com o eu, com minha família, era com 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 começa 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, em entrevista concedida em 29 de janeiro de 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 (Em entrevista concedida em 29 de janeiro de 2013).

Nessa narrativa de fabricação do *mártir-encantado*, 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.

Retomando a análise de Carlos Fausto, 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, assim como Gringo, pode ser associado à concepção de mestre-dono, 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 (FAUSTO, 2008, p. 334).

A vítima sacrificável e a memória do sacrifício

Nas duas biografias aqui descritas, os assassinatos violentos aparecem como marca dos enfrentamentos pelos direitos às terras tradicionalmente ocupadas, tanto pelos camponeses do Baixo Araguaia quanto pelos índios do agreste pernambucano. Em ambos os casos, a luta pela terra (COMERFORD, 1999; LOERA, 2006) compõe o repertório de resistência desses grupos em defesa dos seus direitos de permanecer, e as experiências pessoais desses líderes tornaram-se um modelo exemplar de ação nesses enfrentamentos.

O martírio, neste exercício, estrutura a cosmografia do lugar com a inscrição das suas trajetórias nos espaços eleitos a lugares-de-memória (PIETRAFESA DE GODOI, 1998; 1999), 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.

Essa relação entre as imagens-memória e os enfrentamentos cotidianos evoca o estudo de Emília Pietrafesa de Godoi 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

[...] essa memória 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 [...] (1998, p. 101).

A relação entre memória e espaço atravessa o cotidiano desses grupos na fronteira amazônica e no agreste pernambucano, as imagens-memória transitam pelo tempo. Na medida em que foram produzidas também como instrumentos de denúncia, elas passam a atualizar continuamente sentidos para a luta e fortalecê-los.

Para Pietrafesa de Godoi (1999, pp. 110-113), 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.

Por isso, entrarei num ponto importante que parece atravessar essas duas trajetórias: o assassinato do líder é elaborado ritualmente nas narrativas dos seus coletivos e ganha um tónus de sacrifício ritual.

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.

Estes elementos aparecem nas narrativas de Maria Oneide e Dona Zenilda. Gringo foi perseguido por pistoleiros, uma emboscada abreviou sua presença física junto aos posseiros do Baixo Araguaia. O candidato ao STR foi brutalmente assassinado naquele 29 de maio de 1980.

Dezoito anos mais tarde, a pouco mais de 1.000 quilômetros de São Geraldo do Araguaia (PA), no município de Pesqueira (PE), o evento se repetiu com o cacique Xicão. Ele sabia que iria morrer, narrou Dona 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 pela 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: ‘Estou aqui pensando, a minha hora está chegando, eu estou sentindo, mas os índios já sabem o limite das suas terras (já estava em fase de homologação) já sabem o limite das suas terras, das nossas terras, e eu espero que eles deem continuidade à luta’. Ele já estava sentido dentro dele que ele ia morrer pela luta da terra, e eu não sei se você assistiu a um DVD em que ele fala assim, nos últimos discursos dele, você percebeu que ele está bem agitado, de cocar?

Caracterizado, ele diz: ‘Se tiver que morrer para o seu povo’, ele está preparado. Ali, ele já estava percebendo que a hora dele estava 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 estava feliz, porque estava dando continuidade à luta, e assim que ele morreu, que mataram ele, a luta avançou. Jesus não derramou seu sangue pela humanidade? Então, ele [Xicão] também. Não estou 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, em entrevista concedida em 29 de janeiro de 2013).

Nas falas dessas viúvas, o sofrimento é convertido em denúncia da impunidade frente a essas “mortes por encomenda”. Ocorre uma espécie de fabricação mítica desses sujeitos, culminando numa possível tradução desses atos.

O que estou sugerindo é que ocorre um processo de fabricação da imagem dessas lideranças, que percorre toda a trajetória de vida desses representantes e de tantos outros grupos, movimentos ou organizações genericamente conhecidas como camponesas e indígenas, presentes nessas regiões. Este 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, agropecuarista e latifundiários, entre outros.

Os dados etnográficos recolhidos nas idas a campo 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 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 à frente dos movimentos de luta e resistência.

A aproximação etnográfica desses grupos suscita outra interrogação: os sacrifícios aos quais estes líderes se submetem ou são submetidos, levaram os seus pares a classificá-los ou qualificá-los como *mártires-encantados*?

Em *Sobre o sacrifício*, 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” (2005, pp. 15-19).

Seguindo este raciocínio, os autores atribuem aos atos sacrificiais um caráter fundamentalmente sagrado, restringindo-os 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 (MAUSS e HUBERT, 2005, p. 26).

Mas 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.

O sacrifício, tal como descrito por Mauss e Hubert, 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 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 a 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.

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 e 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 (MAUSS e HUBERT, 2005, p. 81). Assim sendo, é possível relacionar três elementos operadores do mártirio-encantamento nos casos aqui descritos: a “lembrança ativa do morto”, que, atrelada à “lembrança ativa da luta”, parece provocar a “presença ativa do morto na luta”.

Considerações finais

O foco de análise deste artigo foram 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 centro-oeste 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*).

No entanto, não poderíamos pensar numa discussão centrada nas questões ligadas à violência fundiária nessas áreas sem questionar (e até sugerir) que nas narrativas sobre estes líderes há elementos que revelam uma ideia de morte incomum. Ao passo que, 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.

Nessas duas trajetórias biográficas, a ideia de martírio aparece atrelada a uma ética e estética da morte, responsáveis pela fabricação social do sacrifício (MAUSS e HUBERT, 2005). 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 inscreve 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.

Estamos diante daquilo que talvez seja uma das principais características do martírio, o anúncio da própria morte. Pois o princípio ativo da morte desses mártires está, sem dúvida, relacionado ao fato de que todos sabem (ou sabiam), inclusive o assassinado, da eminência de sua morte. Os acontecimentos que antecedem os disparos do revólver na emboscada são narrados e soam como anúncios da própria morte.

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 (COMERFORD, 1999; LOERA, 2006).

Os assassinatos do Gringo e Xicão *Xukuru* seguiram esta lógica da morte anunciada. Eles ouviram as ameaças, atenderam aos telefonemas anônimos e leram os bilhetes escritos pelos seus opositores.

Os dois 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”.

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.

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 Félix 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 Félix 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. 8).

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 pela terra e pela vida. Assim, aquilo que poderia ser um ponto final, a morte do líder, traduz-se em fabricação (reinvenção) da militância pela vida.

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. 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.

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.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARROS, Marcelo; PEREGRINO, Artur. *A festa dos pequenos: romarias da terra no Brasil*. São Paulo: Paulus, 1996.
- BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes (Orgs.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: FGV, 1996.
- 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.
- 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; LARAIA, Roque de Barros. *Índios e castanheiros: a empresa extrativa e os índios no Médio Tocantins*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- FAUSTO, Carlos. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. *MANA: Estudos de Antropologia Social*, 14 (2), Rio de Janeiro, 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/mana/v14n2/a03v14n2.pdf>. Acesso em: 4 jul. 2011.
- FIALHO, Vânia. *As fronteiras do ser Xukuru*. Recife: Massangana, 1998.
- _____. Prefácio. In: _____. NEVES, Rita de Cássia; FIGUEROA, Mariana Carneiro (Orgs.). *“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 (Orgs.). *“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.
- GALVÃO, Eduardo. *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa da Itá, Amazonas*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955.
- 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*. Belém: EDUFPA, 2004. 4. v.
- 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: Mercado das Letras, 2001.
- LATOURET, 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.
- LIMA, Maria Oneide Costa. *Atuação do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Conceição do Araguaia (1976-1986)*. Monografia (Graduação em História). Universidade Federal do Pará, São Geraldo do Araguaia, 2003.
- LITTLE, Paul. *Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade*. Brasília: UNB, 2002. Série Antropologia 322.
- LOERA, Nashieli Rangel. *A espiral das ocupações de terra*. São Paulo: Polis, 2006.
- MARTINS, José de Souza. *Expropriação e violência: a questão política no campo*. São Paulo: Hucitec, 1980.
- _____. (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: 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; HUBERT, Henri. *Sobre o sacrifício*. São Paulo: Cosac Naify, 2005.
- 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 Emanuely de. *Mandaru: uma grande reportagem sobre a história de vida do cacique Xicão Xukuru*. Monografia (Graduação em Comunicação Social, Jornalismo). Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2001.
- _____. *Guerreiros do Ororubá: o processo de organização política e elaboração simbólica do povo indígena Xukuru*. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2006.
- _____. *Estratégias sociais no movimento indígena: representações e redes na experiência da APOINME*. Tese (Doutorado em Antropologia). Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 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). Universidade Federal de Viçosa, Viçosa, 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 diálogo 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: Unicamp, 1999.
- 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.
- SAHLINS, Marshall. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- SAUER, Sérgio. *Violação dos direitos humanos na Amazônia: conflito e violência na fronteira paraense*. Goiânia: CPT; Rio de Janeiro: Justiça Global; Curitiba: Terra de Direitos, 2005. Disponível em: http://www.dhnet.org.br/dados/livros/a_pdf/livro_dh2_violacao_dh_am_pa.pdf. Acesso em: 4 mar. 2011.
- SILVA, Edson. *Xucuru: memórias e histórias dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/PE), 1959-1988*. Tese (Doutorado em História). Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Estadual de Campinas (PPGH/Unicamp), Campinas, 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). Universidade Severino Sombra, Vassouras, 2012.

- SOUZA, Edimilson Rodrigues de; CICCARONE, Celeste. Trânsito das almas: romarias camponesas e sacralização dos mártires da terra. *Revista Habitus*, v. 10, n. 1, jul.-dez. 2012. Disponível em: <http://seer.ucg.br/index.php/habitus/article/view/2514/1563>. Acesso em: 4 abr. 2013.
- 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 sociorreligiosos na Amazônia Oriental. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.

