

Ano 9, Vol IX, Número 2, Jul-Dez, 2017, Pág. 45-60

FORMAS E EFEITOS DA VIOLÊNCIA PRATICADA CONTRA ÍNDIOS E CAMPONESES

Edimilson Rodrigues de Souza

RESUMO: Este artigo é parte da pesquisa de doutoramento que investiga a trajetória de lideranças religiosas, sindicais, camponesas e indígenas, violentamente assassinadas em áreas de intenso conflito fundiário no Brasil, e processualmente transformadas em *mártires da terra e/ou encantados*. Em razão das suas trajetórias de luta pela terra e pela vida, essas lideranças foram processualmente transformadas em modelos de ação, na medida em que suas biografias de resistência orientam novas estratégias de luta pela terra, água, floresta, entre outros recursos socionaturais, por parte de grupos e movimentos sociais. Especialmente setores progressistas da igreja católica, notadamente a Teologia da Libertação – Comissão Pastoral da Terra (CPT) e Conselho Indigenista Missionário (CIMI) –, e entidades de direitos humanos.

PALAVRAS-CHAVE: mártires da terra – encantados – conflito fundiário.

ABSTRACT: This article is part of a doctoral research that investigates the trajectory of religious, trade union, peasant and indigenous leaders, violently killed in areas of intense land conflicts in Brazil, and their process turned into martyrs and enchanted. Because of their trajectories of struggle for land and life, these leaderships have been procedurally transformed into models of action, insofar as their resistance biographies guide new strategies for struggle for land, water, forest, among other social resources, of the groups and social movements. Especially progressive sectors of the Catholic Church, notably Liberation Theology - Pastoral Land Commission (CPT) and Missionary Indian Council (CIMI) - and human rights entities.

KEYWORDS: martyrs - enchanted - land conflict.

Introdução

Este artigo é parte da pesquisa de doutoramento que investiga a trajetória de lideranças religiosas, sindicais, camponesas e indígenas, violentamente assassinadas em áreas de intenso conflito fundiário no Brasil, e processualmente transformadas em *mártires da terra e/ou encantados*.

Na literatura antropológica, os encantados aparecem como pessoas que não morreram ou como força mágica atribuída ao sobrenatural, estando entre suas principais características, a invisibilidade aos seres humanos comuns; de maneira genérica, esses

seres intangíveis incorporam-se nos pajés ou curadores, e podem curar ou provocar doenças (GALVÃO, 1955; MAUÉS, 1992; 1999; MAUÉS; VILLACORTA, 2004; FIALHO, 1998). Contudo, experiências etnográficas na Romaria dos Mártires da Caminhada, em Ribeirão Cascalheira-MT revelaram outras traduções para este termo, notadamente entre os indígenas da etnia Xukuru do Ororubá, localizados no município de Pesqueira-PE, que elevam suas lideranças mortas a *irmãos de luz e encantados*.

Muitos desses líderes foram assassinados, porque desenvolviam trabalhos de mobilização pelo direito à permanência, retomada ou posse de terras junto a grupos de camponeses e indígenas na Amazônia e Nordeste Brasileiros, desde a década de 1970. Sua atuação nestas zonas de conflito, sobretudo de enfrentamento e resistência junto a latifundiários e ao próprio estado brasileiro, provocou inúmeras ameaças, expropriação e assassinatos violentos (encomendados por grupos de fazendeiros e executado por pistoleiros, *i.e.*, matadores de aluguel).

Em decorrência desses assassinatos e das sucessivas denúncias de violação de direitos fundamentais, por parte de organismos religiosos, especialmente setores progressistas da igreja católica, notadamente a Teologia da Libertação – Comissão Pastoral da Terra (CPT) e Conselho Indigenista Missionário (CIMI) –, e entidades de direitos humanos, a luta protagonizada por estes líderes assassinados ganhou visibilidade, sobretudo após suas mortes. Casos como o do seringueiro e sindicalista Chico Mendes – assassinado em Xapuri-AC, em 1988 – e da missionária Dorothy Stang – assassinada em Anapu-PA, em 2005 – foram amplamente divulgados na imprensa nacional e internacional.

Em razão das suas trajetórias de luta pela terra e pela vida, essas e outras lideranças foram processualmente martirizadas e transformadas em modelos de ação, na medida em que suas biografias de resistência orientam novas estratégias de luta pela terra, água, floresta, entre outros recursos sócio-naturais, por parte de grupos e movimentos sociais.

1. Transformação do líder assassinado em mártir-encantado

Para entender sumariamente o contexto histórico do qual emergem estas questões, vale explicar que a Amazônia brasileira tem vivenciado processos de colonização

potencializados na segunda metade do século XX com a abertura das rodovias Belém-Brasília, Cuiabá-Santarém, Perimetral Norte e Transamazônica, o que provocou 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. Contudo, ao estruturar essa política de “integração”, os órgãos governamentais desconsideraram a ocorrência de diversos fluxos migratórios anteriores, de populações camponesas, assim como a existência de povos indígenas de variadas etnias (VELHO, 1976; 1982; DAMATTA & LARAIA, 1978; IANNI, 1978; MARTINS, 1980; 1984; 2009; GUERRA, 2001; HÉBETTE, 2004; PEREIRA, 2004; 2015; LOMBARDI, 2013).

Esses acontecimentos produziram inúmeras formas de violência, invasões, e também negociações e barganhas entre índios e não índios, ou mesmo entre povos indígenas de diferentes etnias (DAMATTA & LARAIA, 1978; IANNI, 1978; MARTINS, 2009). A eclosão desses conflitos evidencia-se especialmente a partir da ocupação de terras devolutas, ou seja, propriedades públicas sem titularidade e por isso legalmente pertencentes ao estado, e da concessão dessas terras a grandes empresas agropecuárias e colonizadoras, por órgãos estatais (HÉBETTE, 2004; PEREIRA, 2015).

O estímulo à migração que justificava a resolução de conflitos fundiários, especialmente no Nordeste e Sudeste do Brasil, resultou na geração de novos conflitos pelos mesmos dilemas, a posse da terra. Descentralizando o problema, não se imaginou que pudessem ser organizadas novas formas de ocupação e resistência, produzindo novos espaços de disputa. A confluência desses atores e a diversidade dos seus interesses tensionou a eminência de confrontos carregados de violência física e simbólica, seguida por desapropriações e mortes.

O protagonismo destas lutas por terra passa a ser delineado pela atuação de lideranças camponesas, indígenas, sindicais e agentes religiosos, frequentemente assassinadas e qualificadas posteriormente como *mártires da terra e/ou encantados*, pelos setores progressistas da Igreja Católica (Comissão Pastoral da Terra e Conselho Indigenista Missionário), mas também pelos próprios grupos, que ao narrar as trajetórias dos seus líderes violentamente assassinados, os transformam em *mártires-encantados*, *i.e.*, santos populares.

Se enquanto vivos a atuação dessas lideranças junto a grupos de camponeses e indígenas era intensa, depois de mortos sua presença é frequentemente acionada em reuniões políticas e religiosas seja em eventos ordinários como encontros nos Sindicatos dos Trabalhadores Rurais (STRs), nas explicações das leituras bíblicas durante rituais católicos e conversas informais entre amigos ou em eventos extraordinários como romarias anuais, assembleias e atos públicos: Romaria da Terra e da Água, Romaria da Floresta, Marcha Nacional dos Sem-Terra, Marcha das Margaridas, são alguns exemplos de mobilizações. Nestes e em outros casos a agência desses *mártires-encantados* parece estar fundamentada em habilidades individuais, reconhecidas e legitimadas no interior do próprio grupo, tanto pelas trajetórias de luta e resistência quanto pelo seu percurso de formação por religiosos e missionários católicos ligados à Teologia da Libertação.

A realização destes atos públicos, de caráter político e religioso tem como objetivo homenagear, rememorar e ritualizar estes líderes violentamente assassinados e martirizados. Essas manifestações parecem também funcionar como um operador da luta pela terra e pela vida na Amazônia e Nordeste do Brasil, uma vez que temas como posse e demarcação de terras, conservação e preservação de fontes de água e florestas são recorrentemente acionados nas falas dos organizadores e caminhantes (peregrinos) nas romarias e assembleias que eu acompanhei durante os trabalhos de campo, entre 2010 e 2017: Romaria da Terra e da Água padre Josimo, Romaria dos Mártires da Caminhada, Assembleia Xukuru do Ororubá e Romaria da Floresta. Estas temática são rememoradas como princípios geradores dos conflitos que provocaram as mortes de muitas lideranças e são atualizadas, para demonstrar que o direito à terra, água e floresta, ainda provoca muita violência, especialmente em zonas de expansão de monocultivo de soja, construção de barragens de usinas hidroelétricas e pecuária extensiva.

2. Imagens do sacrifício, da luta e da santificação em Ribeirão Cascalheira-MT, Pesqueira-PE e São Geraldo do Araguaia-PA

Episódios de violência física demarcam a política de ocupação da região amazônica pós-1964, que subsidiava os grandes agropecuaristas e desconsiderava a

presença dos pequenos núcleos de famílias camponesas e povos indígenas que lutavam para permanecer em suas terras. Descrita por José de Souza Martins, a efervescência dos conflitos entre indígenas, camponeses e fazendeiros na Fronteira amazônica delinea espaços e posições dos atores em cena:

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

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

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

Os dados etnográficos reforçam a eminência de uma prática que tem se repetido nestas regiões: são os assassinatos por encomenda, executados por jagunços e pistoleiros. Ameaças circulam pelas ruas dos povoados, disseminando-se quase que como mantras, que recitam o anúncio dessas mortes e preparam seu advento. Torna-se comum ouvir “todos já sabem (ou já sabiam): este homem vai morrer!”. No entanto, o fato que aparentemente deveria, nas intenções dos mandantes (os latifundiários), assustar e acovardar as lideranças ameaçadas, apresentam 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.

Num texto “Sobre o sacrifício” (2005), Mauss e Hubert dissertam sobre o “esquema” de alguns rituais de consagração. Os autores analisam diversos contextos

com suas distinções e regularidades. No entanto, em todos os casos apresentados, o princípio ativo é a crença na irradiação da consagração para além do sujeito sacrificado. E ainda afirmam: “o sacrifício é um ato religioso que, mediante a consagração de uma vítima, modifica o estado da pessoa moral que o efetua ou de certos objetos pelos quais ela se interessa” (pp. 15-19).

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

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

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

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

Não há um ritual de organização do sacrifício, ele é fabricado *a posteriori*, estruturado a partir da narração dos fatos que antecederam o acontecimento.

Era tarde do dia 11 de outubro de 1976. Duas mulheres sertanejas, Margarida e Santana, estavam sendo torturadas na cadeia-delegacia de Ribeirão Bonito, lugar e hora de latifúndio prepotente, de peonagem semi-escrava e de brutalidade policial. A comunidade celebrava a novena da padroeira, Nossa Senhora Aparecida. E nesse dia eu havia chegado ao povoado com o padre João Bosco. Nós dois fomos interceder pelas mulheres torturadas. Os policiais nos esperavam no terreiro da delegacia e apenas foi possível um diálogo de minutos. Um soldado desfechou no rosto do padre João Bosco um soco, uma coronhada e o tiro fatal. Em sua agonia, padre João Bosco ofereceu a vida pela CIMI e pelo Brasil, invocou ardentemente o nome de Jesus e recebeu a unção. Foi morrer, gloriosamente mártir, no dia seguinte, festa da Mãe Aparecida, em Goiânia, coroando assim uma vida santa (Pedro Casaldáliga, entrevista concedida em 15/07/11).

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 & HUBERT, 2005, p. 81).

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 (*ibidem*, p. 87).

As representações imagéticas deste e de outros assassinatos foram retratadas em painéis e murais que rerepresentam situações cotidianas e articulam diferentes linguagens sobre o tema da luta pela terra.

No painel do “Cristo Libertador”, de Mario Aldighieri, exposto na igreja católica Cristo Libertador, em São Geraldo do Araguaia-PA, as imagens protagonizam os ícones da luta, e são transformadas em agenciadoras dos atos de resistência e enfrentamento. São, portanto, fontes de memória, mas não de uma memória presa ao passado.



Figura 01: Painel do “Cristo Libertador”, de Mario Aldighieri. São Geraldo do Araguaia-PA. Foto do autor, 2010.

O texto que segue é a descrição do painel (figura 01), feita pelo próprio autor:

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

Na figura 01, há uma intencional aproximação entre as imagens oficialmente sacralizadas pela igreja católica romana (Cristo, São João Batista e São Geraldo Majella), religiosos e agentes pastorais, alguns deles já assassinados, outros “marcados para morrer” (Padre Aristides Camio e Padre Francisco Gouriou, Dom José Patrick Hanrahan, Dom Pedro Casaldáliga, Padre Ricardo Rezende, Padre José Maria Cavalcante Costa, Raimundo Ferreira Lima e sua esposa Maria Oneide). Há também uma referência direta aos alçozes da luta pela terra na região do Araguaia,

particularmente no período da Guerrilha do Araguaia (1972-1974)¹: Delfim Netto, o capelão do Exército, Márcia Ferreira, cantora da Rádio Nacional. Estes últimos seriam “vencidos pela força da fé e da união”.

Em Ribeirão Cascalheira-MT, o painel do altar da igreja católica São João Batista (figura 02), no centro da cidade, também revela essa aproximação intencional entre as vivências cotidianas e o sagrado. O olhar do expectador pode se fixar, num primeiro momento, à imagem bíblica do batismo de Jesus no rio Jordão por São João Batista². As descrições imagéticas do rio e os personagens são fiéis ao texto bíblico. E a cena dá conta inclusive da pomba, figurando o Espírito Santo.

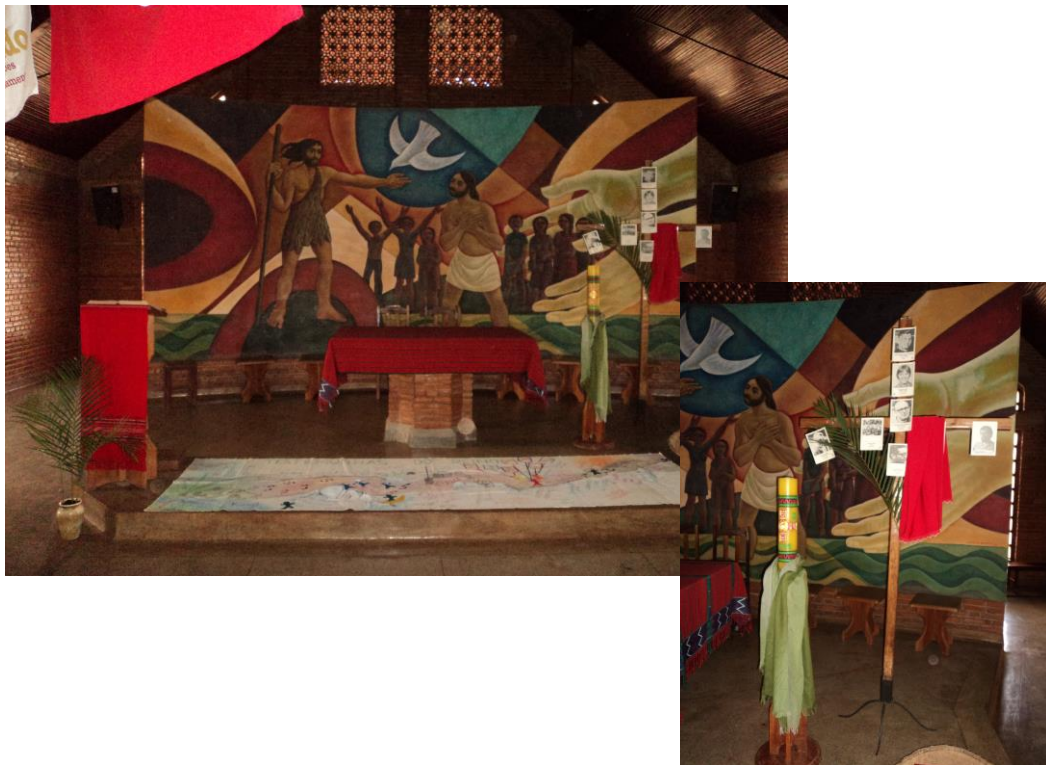


Figura 02: Altar da Igreja São João Batista. Ribeirão Cascalheira-MT. Foto do autor, 2011

¹ “A Guerrilha do Araguaia teria sido o confronto armado entre 69 militantes do PCdoB 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).

² Cf. evangelho de Mateus 3, 13-17 “Da Galiléia foi Jesus ao Jordão ter com João, a fim de ser batizado por ele. João recusava-se: ‘eu devo ser batizado por ti e tu vens a mim!’ Mas Jesus lhe respondeu: ‘Deixa por agora, pois convém cumpramos a justiça completa’. Então João cedeu. Depois que Jesus foi batizado, saiu logo da água. Eis que os céus se abriram e viu descer sobre ele, em forma de pomba, o Espírito de Deus. E do céus baixou uma voz: ‘eis meu filho muito amado em quem ponho minha afeição’” (BÍBLIA SAGRADA, 2006).

Este painel (figura 02) poderia ser uma imagem comumente encontrada em igrejas católicas. Mas se aguçarmos o olhar distinções importantes aparecem. A primeira delas são as feições de Jesus Cristo e São João Batista com matizes nordestinos. No segundo plano, ao fundo, um grupo de pessoas assiste à cena, impulsionadas por duas grandes mãos, que poderiam ser as mãos de Deus, ou dos padres, uma vez que estes últimos não aparecem na figura e se apresentam como mediadores entre os camponeses e indígenas da área (a interpretação sobre as mãos varia de romeiro a romeiro, quando perguntados).

Além desses elementos destacados no quadro, ainda há no altar uma cruz (à direita da imagem), na qual ficam expostas as fotografias de alguns mártires, o que, por sua vez, reforça a aproximação entre elementos do sagrado oficial às idiossincrasias do sagrado cotidiano. Estas imagens, que marcam a presença dessas lideranças e parecem estimular a continuidade, são capazes de intervir nas práticas dos seus grupos e de outros coletivos, na medida em que provocam o acesso às histórias de vida desses sujeitos magnificados. Intensificam a ação frente aos opositores e produzem um trabalho artesanal de fabricação da imagem do líder na luta. Rememorado como ícone do enfrentamento e modelo de ação.

Este argumento pode ser visualizado no painel que retrata Xicão Xukuru na aldeia Santana, Pesqueira-PE (figura 03). Nele o cacique Xicão Xukuru³ é representado com o corpo de árvore, enraizada à terra; com os braços erguidos em posição de oração, braços que se multiplicam infinitamente; seu rosto volta-se para o chão e para o céu, simultaneamente. Contudo, o que chama mais atenção é a representação do tiro que provocou sua “morte”, pois o sangue, ao escorrer pelo peito do cacique assassinado, transforma-se em água e flores.

Rodeado por imagens de índios e plantado no chão, Xicão transforma a morte em vida, e potencializa a luta, encorajando seu povo a seguir seus passos: “ele nunca deixava ninguém ir à frente dele”, lembrou seu Chico Jorge, “ele dizia: quero que todo mundo me acompanhe, mas eu sou o da frente”, completou a liderança da aldeia de Cimbres, que participou com Xicão e outros indígenas luta pela terra nesta região.

³ Francisco de Assis Araújo, o Xicão Xukuru protagonizou lutas contra fazendeiros em Pesqueira-PE pela retomada do território indígena. Por esta razão, foi recorrentemente ameaçado e assassinado em 1998, por um homem não identificado, contratado por fazendeiros descontentes com a luta pela demarcação de terras. Este episódio violento elegeu Xicão Xukuru a mártir da causa indígena, pelos agentes do CIMI, e a encantado, pelo povo Xukuru do Ororubá.

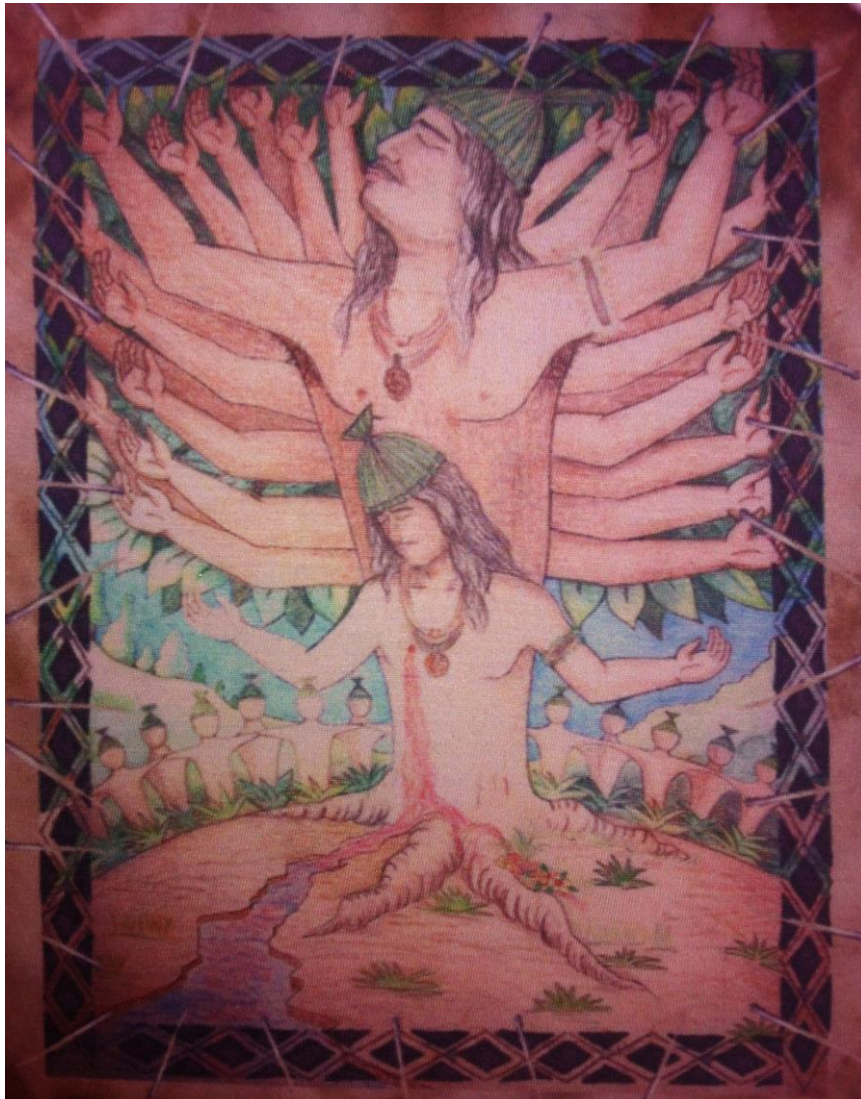


Figura 03: Painei “Xicão Xukuru” pintado por Geraldo Bananeira, 2007. Pesqueira-PE. Foto do autor, 2013

A imagem do cacique com corpo de tronco evoca imediatamente o estudo de Antonio Guerreiro sobre o *Quarup*, no Alto Xingu, estado do Mato Grosso, no qual um nobre, falecido, é lembrado por meio das efigies de madeira, feitas de toras de uma árvore específica. Mas essa não é a única semelhança, de acordo com a análise do autor a noção de chefia para os índios Kalapalo está ligada à ideia de tronco e corpo, que também implica uma relação de proteção, cuidado, orientação entre o chefe (*iho*) e seu grupo. Nestes termos um chefe é imaginado como um tronco que produz ramificações e relações de continuidade. Ele é também “alguém capaz de agregar outras pessoas ao seu redor” (GUERREIRO, 2011, pp. 18-20).

Aqui algumas distinções também precisam ser consideradas, pois de acordo com Antonio Guerreiro um dos objetivos do Quarup é encaminhar a alma do morto para o céu, e para tanto a imagem (imitação, desenho) do morto é construída sob a forma de efígie de madeira, um tronco, que passa a ser o duplo de alguém de quem os humanos sentem saudade. Assim, a árvore está no lugar de um parente, mas não se confunde com ele: “já enfeitado, o tronco se transforma em uma ‘imitação do morto’, cuja alma vem, de onde quer que esteja, para a aldeia” (2011, pp. 8-9; 16-17).

Considerações Finais

Se a minha leitura dos painéis e murais dos líderes mortos estiver correta, poderia acrescentar que estes líderes presentificados nas narrativas imagéticas dos agentes deixam de ser ícones da luta, para tornarem-se agenciadoras dos atos de resistência e enfrentamento. Reconheço nesses movimentos questões importantes sobre usos dessas imagens, não como ilustrações, mas como textos, potências narrativas capazes de (re)criar o mundo, na medida em que agenciam novos atores em suas lutas (CARMINATI, 2011). E, se assim for, posso sugerir sobre estas imagens que elas são instituintes, sempre inacabadas, uma vez que são objetos de constantes atos de recriação e reapresentação, seja em reuniões e atos locais ou em romarias e assembleias regionais.

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

Cabe reforçar que nessas zonas de conflito, onde o estado é quase sempre omissor e conivente com os grandes proprietários de terras, a violência encontra espaço na ação de pistoleiros, grileiros, empresas mineradoras ou de monocultivo e agropecuaristas.

Assim sendo, um investimento na análise dessas imagens intenciona dar voz e visibilidade aos sujeitos violentamente silenciados, já que as narrativas visuais não são somente uma forma privilegiada de evocar e transmitir a memória desses grupos, seguindo códigos orais e visuais mais acessíveis coletivamente do que a escrita, elas têm

sido também uma estratégia de estimular a luta pelos direitos coletivos nos períodos e locais de violência (física e simbólica) contra estes grupos.

Thiago Carminati (2011) formula questões que nos ajudam a clarear esses apontamentos, alertando para a potência das imagens elaboradas dentro de um jogo de operações que, segundo o autor, criam outras relações de sentido, aproximando objetos e pessoas na construção de formas de ver o seu mundo. Este autor atenta para a capacidade da imagem de revelar sistemas de valores, símbolos e usos da linguagem, os modos de produção e circulação de determinados grupos sociais, posto que, através das imagens, é possível reconhecer as ações dos agentes, bem como suas intenções. Assim sendo, elas não só representam os universos sociais, mas agem fundamentalmente como potências criativas, mediando a produção de novos sentidos para o mundo, expressos em suas relações com outros sujeitos. O autor conclui: “Poderíamos dizer, de modo irônico, que o principal poder da imagem fotográfica é de ser ‘mais real’ que a realidade” (pp. 03-07).

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

O encontro com estes painéis produz a sensação, através do impacto visual, de que aqueles líderes estão ainda presentes entre os camponeses, indígenas, quilombolas, entre outros, seja através de sua imagem que acompanha toda a peregrinação, ou das narrativas orais sobre suas trajetórias, que começam no momento do engajamento político e da sua formação enquanto liderança, mas não terminam com o advento da morte.

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

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

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BIBLIA Sagrada. São Paulo: Ave Maria, 2006.

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

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

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

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

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

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

GUERREIRO, Antonio. Refazendo corpos para os mortos: as efígies mortuárias Kalapalo (Alto Xingu, MT, Brasil). *In: Tipiti:* Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America, v. 09, n. 01, 2011. Disponível em: <<http://digitalcommons.trinity.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1126&context=tipiti>>.

Acesso em 01 ago. 2014.

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

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

LOMBARDI, Thais Tartalha do Nascimento. Os colonos e os daqui. Trajetórias e paisagens ao longo da rodovia Transamazônica. In PIETRAFESA DE GODOI, Emília; MENEZES, Marilda (org.). **Uma terra para se viver: assentados, colonos e quilombolas.** São Paulo: Annablume, 2013.

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

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

_____. **Fronteira: a degradação do outro nos confins do humano.** São Paulo: Hucitec, 2009.

MAUÉS, Raymundo Herald. 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.

_____; VILLACORTA, Gisela Macambira. Pajelança e encantaria amazônica. In: PRANDI, Reginaldo (org.) **Encantaria brasileira.** Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

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

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 de mestrado em Extensão Rural defendida na Universidade Federal de Viçosa, Brasil, 2004.

_____. **Do Possreiro ao sem-terra: A luta pela terra no sul e sudeste do Pará.** Recife: Editora UFPE, 2015.

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

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

Recebido em 20/8/2017. Aceito em 20/10/2017.

Sobre autor e contato:

Edimilson Rodrigues de Souza - Doutorando em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas (PPGAS-IFCH-UNICAMP).

A pesquisa que originou este texto é financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), processo nº 2015/20035-9. As opiniões, hipóteses e conclusões ou recomendações expressas neste material são de responsabilidade do autor e não necessariamente refletem a visão da FAPESP.

E-mail: edimilsonrondon@gmail.com.