

ENTRE GRITOS, RUÍDOS E SILÊNCIOS: OS SÍMBOLOS E SIGNOS RITUALÍSTICOS NA CONSTRUÇÃO DE UM “MÁRTIR DA TERRA”

Edimilson Rodrigues de Souza¹

RESUMO:

Esta pesquisa tem a pretensão de pontuar alguns conflitos ocasionados pela disputa entre diversos atores regionais pelo direito à posse da terra, especificamente na região do Araguaia paraense, para pensar os reflexos e efeitos desses enfrentamentos na constituição do campesinato regional, bem como as diversas relações travadas entre posseiros, latifundiários, Estado, mediadores e intermediadores. Interessa-nos especialmente, a partir da análise dos discursos da Comissão Pastoral da Terra (CPT), compreender de que forma é construído um “mártir da terra”, no intuito de pensar as implicações dessa figura “emblemática” na produção de um discurso que articula fazeres e práticas, estruturando *habitus* através de símbolos e signos de luta e de resistência em assentamentos rurais na região. Tentando identificar em que medida (e de que maneira ou forma) são estruturados (contra-estruturados), os discursos (rituais) da CPT em torno desses líderes sindicais assassinados em conflitos agrários no sudeste do Pará, categorizando-os (no sentido empírico do termo) como “mártir da terra”, o que produz, na medida que provoca, imagens (emblemas) e sons que constituem “sociedades inacabadas”. Organizando às “margens das margens” do campesinato brasileiro – através de gritos, ruídos e silêncios – espaços de luta, tensão, mediação e intermediação performáticas.

PALAVRAS-CHAVE: Comissão Pastoral da Terra – Mártir da terra – Discursos ritualísticos

“Todo corpo mergulhado num fluido em repouso sofre, por parte do fluido, uma força vertical para cima, cuja intensidade é igual ao peso do fluido deslocado pelo corpo.”

Princípio de Arquimedes

A região amazônica tem passado por intensos processos de ocupação, intensificados na segunda metade do século XX através de “incentivos” do Governo Federal. Estes processos foram facilitados e orientados a partir da abertura da rodovia Belém-Brasília, iniciada em 1956 que tinha como meta integralizar a região amazônica com as demais regiões do país, intensificando-se no período do Governo Emílio Médici, a partir de 1970, sob promoção do Programa de Integração Nacional (PIN). O êxito do projeto significava a

¹ Graduado em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Pará-UFGPA. E-mail: edimilson_25@hotmail.com

solução dos problemas de “homens sem terra” nas regiões Nordeste, Sudeste e Sul do país, ocupando “terra sem homens” na Amazônia. A propaganda de integralização regional tinha como base “a situação insustentável de milhares de agricultores pressionados pela crescente concentração da terra nas regiões de mais denso povoamento, como Nordeste, Paraná, Espírito Santo” (HÉBETTE, 2004, vol. I, p. 333).

Contudo os interesses e as práticas se organizaram de modo contraditório, visto que enquanto grandes empresas recebiam incentivos financeiros e concessão de grandes extensões de terras do próprio Governo, por outro lado, pequenos produtores que migraram para a tal “terra prometida” não receberam os mesmos benefícios. Sendo forçados a se instalarem sob condições subumanas em pequenos terrenos de forma quase que isolada, enfrentando fatores climáticos e geográficos bem diversos, bem como doenças até então desconhecidas (HÉBETTE, 2004).

A proposta desse ensaio é produzir uma leitura desses enfrentamentos a partir da biografia de Raimundo Ferreira Lima (Gringo), camponês e líder sindical, que disputava a presidência do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Conceição do Araguaia – Pará, na chapa de oposição, e acabou sendo assassinado em 29 de Maio de 1980, a mando de latifundiários da região. Tornando-se desde então um símbolo de luta e resistência para o enfrentamento entre camponeses e latifundiários.

Este personagem (*performer*) é apenas uma das tantas lideranças assassinadas em conflito que são freqüentemente utilizados nos discursos (ritos) da CPT como símbolo de resistência e de doação pelas causas sociais².

O sindicalista Raimundo Ferreira Lima, mais conhecido como “Gringo”, foi assassinado em 29 de maio de 1980. Alguns meses antes, ele havia sido eleito presidente do Sindicato de Trabalhadores Rurais de Conceição do Araguaia (PA), no sul do estado. Sua chapa desbancou Bertoldo Lira, candidato da situação, mais próximo da polícia e dos poderosos da localidade.

Gringo era agente da Comissão Pastoral da Terra (CPT), ligada à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), e lutava pela reforma agrária na região.

Há 28 anos, no caminho de volta de um compromisso em São Paulo (SP), Gringo parou para pernoitar em Araguaína, que hoje pertence ao Tocantins. No dia seguinte, retornaria a São Geraldo do Araguaia, na época um distrito do município de Conceição do Araguaia (PA).

O intervalo para repouso, todavia, acabou se tornando eterno. Gringo foi seqüestrado do hotel em que dormia e levado para uma estrada fora da cidade, onde foi assassinado a tiros. Um dia antes, o padre Ricardo Rezende Figueira, então diácono, declarara em entrevista coletiva em Brasília (DF) que havia seis ameaçados de morte na região. Um deles era Gringo. (CAMARGO, 2008)

² Os atos simbólicos sempre supõem atos de conhecimento e de reconhecimento, atos cognitivos por parte daqueles que são destinatários. Para que uma troca simbólica funcione, é preciso que ambas as partes tenham categorias de percepção e de avaliação idênticas. (BOURDIEU, 2007b, p. 168)

A opção metodológica por este líder e não por outros, justifica-se por conta de vários fatores que provocam no pesquisador interesses diversos. O contexto histórico do país nesse período foi caracterizado por inúmeras repressões por parte do Governo federal, que nesse momento era organizado em torno do regime militar. Outro fator interessante para pensar campesinato e mediação no Sudeste do Pará é o envolvimento de padres franceses³ que neste momento participaram ativamente da luta enquanto mediadores.

Acaba de acontecer um fato da mais extrema gravidade no baixo Araguaia, quando as forças do capital, unidas para massacrar a caminhada de libertação dos trabalhadores brasileiros, assassinaram friamente o lavrador Raimundo Ferreira Lima, conhecido por “Gringo” um ato de extremo terrorismo [...] para todos nós, o governo é o responsável. Não é ele que é contra a reforma agrária? Não é ele que financia e dá cobertura aos grandes empresários? Não é ele que incentiva a exploração dos trabalhadores. (carta recebida em julho de 1980, arquivo familiar).

Posterior ao assassinato este líder foi ritualmente martirizado e o seu nome soa nas diversas reuniões religiosas e políticas dentro e fora da região. Noticiado em diversos jornais e revista. Ele ainda se configura com um símbolo de luta e resistência, um sinal de doação (no sentido de dar-se até as últimas conseqüências) pelas causas dos trabalhadores do campo e pelas “causas maiores da humanidade”.

Poeticamente, João Cabral de Melo Neto reúne questões pertinentes para se pensar essa relação entre sobrevivência no campo e conflitos agrários ao apresentar o encontro de seu personagem “Severino” com duas vítimas dessas relações conflitivas

- A quem estais carregando,/ irmãos das almas,/ embrulhado nessa rede?/ disse que eu saiba./ - A um defunto de nada,/ irmão das almas,/ que há muitas horas viaja/ à sua morada./ - E sabeis quem era ele,/ irmãos das almas,/ sabeis como ele se chama/ ou se chamava?/- Severino Lavrador,/ irmão das almas,/ Severino Lavrador,/ mas já não lavra./ [...] - E foi morrida essa morte,/ irmãos das almas,/ essa foi morte morrida/ ou foi matada?/ - Até que não foi morrida,/ irmão das almas,/ esta foi morte matada,/ numa emboscada./ - E o que guardava a emboscada,/ irmão das almas/ e com que foi que o mataram,/ com faca ou bala?/ - Este foi morto de bala,/ irmão das almas,/ mas garantido é de bala,/ mais longe vara./ - E quem foi que o emboscou,/ irmãos das almas,/ quem contra ele soltou/ essa ave-bala?/ - Ali é difícil dizer,/ irmão das almas,/ sempre há uma bala voando/ desocupada./ - E o que havia ele feito/ irmãos das almas,/ e o que havia ele feito/ contra a tal pássara?/ - Ter uns hectares de terra,/ irmão das almas,/ de pedra e areia lavada/ que cultivava./ [...] Mas então por que o mataram,/ irmãos das almas,/ mas então por que o mataram/ com espingarda?/ - Queria mais espalhar-se,/ irmão das almas,/ queria voar mais livre/ essa ave-bala./ - E agora o que passará,/ irmãos das almas,/ o que é que acontecerá contra a espingarda?/ - Mais campo tem para soltar,/ irmão das almas,/ tem mais onde fazer voar/ as filhas-bala. (MELO NETO, 1974, pp. 75-78)

- Essa cova em que estás,/ com palmos medida,/ é a cota menor que tiraste em vida./ - é de bom tamanho,/ nem largo nem fundo,/ é a parte que te cabe/ neste latifúndio./ - Não é cova grande./ é cova medida,/ é a terra que

³ Conforme Pereira (2004, p. 88) No início da década de 80, os padres Aristides Camio e Francisco Gouriou, ambos franceses, desenvolviam os seus trabalhos nas Comunidades Eclesiais de Base na região de São Geraldo do Araguaia. A presença desses padres fortaleceu a resistência de diversos grupos de posseiros.

querias /ver dividida. / - é uma cova grande/ para teu pouco defunto,/ mas estarás mais ancho/ que estavas no mundo./ - é uma cova grande/ para teu defunto parco,/ porém mais que no mundo/ te sentirás largo./ - é uma cova grande/ para tua carne pouca,/ mas a terra dada/ não se abre a boca. (MELO NETO, 1974, pp. 90-91)

Para as ciências sociais a pesquisa avança no sentido de problematizar a constituição do campesinato amazônico que tem feito alguns pesquisadores debruçarem-se sobre pesquisas de campo no intuito de buscar elementos que possibilitem a construção de um conceito (e porque não dizer vários conceitos) que dêem conta de produzir teorias acerca desses atores que migraram de diversas partes do país e desde a abertura das estradas na região e do sonho político de “integralização” regional têm vivido intensos conflitos envolvendo grandes empresas, nativos locais e migrantes.

OS (DES)CAMINHOS JÁ PERCORRIDOS E OS PRÓXIMOS ROTEIROS

Lévi-Strauss ao discutir a eficácia de certas práticas mágicas aponta que

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

Analogicamente o exercício da pesquisa em ciências sociais organiza-se quase que como um feitiço. Pesquisador e orientador confundem-se com feiticeiros e seus aprendizes, onde os conceitos (re)configuram-se ora como ferramentas de visão e de percepção do mundo social, ora com porções mágicas num imenso caldeirão. Havendo em grande medida a confiança do feiticeiro (antropólogo) nas suas técnicas e na eficácia dos seus métodos e técnicas na explicação (ou pelo menos tentativa) dos universos sociais que ele investiga.

Deste modo, o método não é apenas uma maneira de escolher ferramentas, mas acima de tudo, configura-se como uma legitimação destas e não daquelas ferramentas para investigar e analisar seus “dados”, no intuito de mobilizar a opinião coletiva a formar este tal “campo de gravitação” tão importante na definição da eficácia do “feiticeiro” e do seu “feitiço”.

Sob esta lógica, a pesquisa e as intenções postas acerca da investigação da construção social do “mártir da terra” no discurso da CPT, assumem nesta perspectiva alguns riscos, visto que as opções ora tomadas de certo modo ainda são questionáveis e questionadas no campo acadêmico pela sua subjetividade. O que não se pode desconsiderar neste ponto é que não seria possível realizar pesquisas objetivas no campo das ciências sociais, onde tanto os

informantes quanto os informados são todos sujeitos de suas práticas e de seus discursos (GEERTZ, 1989).

Por conta disso faz-se a opção por trabalhar com fontes orais e escritas, não no sentido de contrapô-las, mas de somá-las na construção da biografia de Raimundo Ferreira Lima (o Gringo) e partir de então investir na tentativa de analisar este sujeito nos discursos da CPT, especialmente entre as décadas de 1970 e 1980, para pensar a construção de símbolos de luta pelo direito à terra na região do Araguaia paraense. Ao ponto que, como afirma Ciampa (2008)

Ao estudar um ser humano, deve ficar claro que se está sempre estudando uma formação material determinada, qualquer que seja o corte feito na universalidade das relações recíprocas em que está inserido (o que autoriza, sem ilogicidade, por exemplo, falar tanto em identidade pessoal como em identidade(s) coletiva(s) no âmbito das ciências humanas). (p. 150)

Assim, personagens vão se construindo umas às outras, no mesmo tempo que constituem um universo de significados que as constitui. (p. 154)

Nesse exercício a história oral ou a oralidade (THOMPSON, 2002) se constituem enquanto principal instrumento de coleta, análise e sistematização dos dados, na busca da compreensão da realidade social. Aliados, estes, à história de vida e às construções individuais das representações coletivas.

Sob esta perspectiva, a coleta de narrativas orais e as investidas nos arquivos da CPT e nos arquivos pessoais da família, nos ajudarão a apreender a variedade de discursos e práticas sociais no período referido e de que forma estas práticas (objetivas e subjetivas) articularam os diversos movimentos sociais da região na luta pela reforma agrária, tentando construir uma etnohistória⁴ dos movimentos sociais no campo paraense, numa tentativa de “escovar a história a contrapelo” (Benjamin, 1985, p. 225). Partindo do entendimento que

O processo de construção da narrativa é um trabalho permanente de tessitura, existe para transformar-se, pois, como mimese da palavra-ação que a sustenta, ela existe enquanto movimento no seu fazer-se. A narração é imitação da ação. Narrar é ser-estar no caminho da palavra e re-narrar é recriar o caminho, refazendo-o como memória, criando a si mesmos e recriando o mundo.

[...] A palavra é única como a identidade que fornece ao sujeito e, como expressão de uma cultura marcada pelo dinamismo, remete a um processo permanente de produção e incorporação de conteúdos e formas exteriores, ou seja, como conjunto de estruturas potenciais da experiência, capaz de suportar conteúdos tradicionais variados e absorver os novos. É na comparação entre as diferentes versões que as narrativas podem ser analisadas como representações e não como verdades. (CICCARONE, 2003, pp.190-191)

⁴ A opção metodológica pela etnohistória possibilita a análise das sociedades humanas considerando indivíduos objetivados em dados estatísticos e marginalizados pelas narrativas oficiais como protagonistas dos processos. Cf. Sahlins, 1990.

Neste esforço, busca-se também identificar e analisar, em que medida e de que maneira ou forma foi (re)construída e/ou (re)significada, atualizada a memória⁵ do passado notadamente na construção dos signos e símbolos de representação no interior desses movimentos sociais.

Neste ponto, cabe explicar que a intenção da pesquisa é analisar os territórios não apenas enquanto espaços geográficos e econômicos, mas enquanto espaços sócio-culturais invisíveis (BOURDIEU, 2007b) – produtos e produtores de identidade –, tentando construir uma discussão na/da fronteira entre subjetividade e objetividade. Visto que

Os seres aparentes, diretamente visíveis, quer se trate de indivíduos quer de grupos, existem e subsistem na e pela diferença, isto é, enquanto ocupam posições relativas em um **espaço de relações que, ainda que invisível e sempre difícil de expressar empiricamente, é a realidade mais real e o princípio real dos comportamentos dos indivíduos e dos grupos.** (BOURDIEU, 2007b, p. 48, grifo meu)

Torna-se então foco deste trabalho a análise dessas “relações invisíveis”, tentando visualizar os reflexos delas no plano prático, mormente nas lutas travadas pela sobrevivência dos “iguais” (CÂNDIDO, 2003; WOORTMANN, 1990).

Sobre as entrevista, cabe-me mencionar que minha opção por este recurso metodológico se justifica em função da intenção de analisar as narrativas eclipsadas (MORAES, 2005) tentando perceber e conflitar a história oficial com a história dos agentes que não aparecem nos documentos, mas são produtos e produtores dos processos sociais. Segundo Peter Burke

Oferecendo uma abordagem alternativa, a história vista de baixo abre a possibilidade de uma síntese mais rica da compreensão histórica, de uma fusão da história da experiência do cotidiano das pessoas com a temática dos tipos mais tradicionais. (BURKE, 1992, pp. 53-54)

Pierre Bourdieu (2005, p. 20) afirma que “a eficácia de um método de pensar nunca se manifesta tão bem como na sua capacidade de constituir objectos socialmente insignificantes em objectos científicos”. Penso então que a orientação metodológica que faço tem a pretensão de reavaliar a significância dos discursos da CPT na luta e resistência dos posseiros pela reforma agrária na região do Araguaia paraense.

Para a escolha deste método de pesquisa, parti também das considerações do historiador Paul Thompson ao salientar que a história oral “contribui para uma história que não só é mais rica, mais viva e mais comovente, mas também mais verdadeira [...] penetrando aquilo que, de outro modo, seria inacessível” (THOMPSON, 1992, pp. 136-137). Estando de

⁵ Para Halbwachs (2006) e Pollak (1989; 1992) a memória é um fenômeno coletivo e social, que reforça sentimentos de pertencimento e fronteiras sociais e afirma a identidade individual e do grupo.

acordo com a defesa do historiador a respeito deste método, posso afirmar que a utilização da história de vida, contribuirá de forma significativa na construção das histórias sobre os “mártires da terra”.

A proposta deste trabalho configura-se também, enquanto enfrentamento a alguns dogmas, criados no interior do campo acadêmico, tentando organizar uma proposta metodológica que não se enquadre nos moldes pré-estabelecidos, mas que se construa a partir das subjetividades dos informantes e do pesquisador, entendo que “todo e qualquer aprendiz de feiticeiro não deve, efetivamente, dar-se por satisfeito com a perspectiva de trilhar somente os caminhos autorizados e, desta forma, acabar por se constituir em um arrombador de portas já antes abertas” (HENCHEN, 2002, p. 25).

Neste exercício, faz-se necessário refletir e exercitar a proposta de Eduardo Viveiros de Castro, em seu artigo “O Nativo Relativo”, como observa o autor,

A boa diferença, ou diferença real, é entre o que pensa (ou faz) o nativo e o que o antropólogo pensa que (e faz com o que) o nativo pensa, e são esses dois pensamentos (ou fazeres) que se confrontam. [...] O confronto deve poder produzir a mútua implicação, a comum alteração dos discursos em jogo, pois não se trata de chegar ao consenso, mas ao conceito. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 119)

Segundo este autor, “Se há algo que cabe de direto à antropologia [e às ciências sociais como um todo], não é certamente a tarefa de explicar o mundo de outrem, mas a de multiplicar nosso mundo, ‘povoando-o de todos esses exprimidos que não existem fora de suas expressões’” (idem, p. 132).

Tentarei então, tornar legítima, não apenas a leitura que faço das práticas “nativas”, mas a autoleitura que os “nativos” fazem de si e das suas práticas, que se configuram a meu ver como conceitos, teorias do plano prático (se assim posso dizer) elaboradas e reelaboradas. Que são tomadas como matrizes teórico-práticas em enfrentamentos cotidianos nos diversos espaços de luta e resistência.

A pesquisa, bem como a sistematização dos dados, buscará, na medida do possível, entendendo a dificuldade deste intento, elaborar uma leitura das práticas de mediação e intermediação da CPT na região de fronteira agrícola, que avance no sentido de legitimar os fazeres desta instituição, trazendo os teóricos das ciências sociais apenas como facilitadores da análise e não como instrumentos de legitimidade. Tentando “salvar o ‘dito’ num tal discurso da sua possibilidade de extinguir-se e fixá-lo em formas pesquisáveis” (GEERTZ, 1989, p. 15), buscando não generalizar as práticas dos “outros” ou transplantá-las, arbitrariamente para os “interesses” do cientista social.

DA MISTIFICAÇÃO DO RITO À (RE)PRODUÇÃO DO MITO: NOTAS DO “CADERNO DE VIAGEM”

A partir do entendimento desse contexto histórico e dos seus efeitos na constituição dos conflitos ocasionados pela disputa entre esses atores pelo direito à posse da terra, temos a pretensão e a intenção de analisar os conflitos ocorridos na região, especificamente na região do Araguaia paraense entre as décadas de 1970 e 1980 para pensar os reflexos e efeitos desses enfrentamentos na constituição do campesinato regional, bem como as diversas relações travadas entre posseiros, latifundiários, Estado e mediadores – com relação a estes últimos daremos especial atenção às práticas e discursos da Comissão Pastoral da Terra (CPT) enquanto mediadores e intermediadores entre esses atores em conflito⁶.

Nas palavras de Martins (1986, apud Comparato, 2003, p. 165)

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

Interessa-nos especialmente, a partir da análise dos discursos da CPT⁷, compreender de que forma é construído um “mártir da terra”⁸, no intuito de pensar os efeitos dessa figura

⁶ Para Novaes (1994, apud Pereira, 2004, p. 18) há três tipos de mediadores: o externo, o de “cima” e o de “dentro”. Os mediadores externos caracterizam-se pelas atuações da Igreja, das Organizações Não-Governamentais (ONGs), das universidades e do Estado. A Igreja e as ONGs colocam-se como serviço e assessoria aos movimentos dos trabalhadores. A mediação do Estado e das universidades é caracterizada de extensão ou extensão universitária. Esses mediadores externos, segundo ela, são portadores de recursos humanos, materiais e símbolos para os movimentos dos trabalhadores rurais e são fundamentais para a quebra do isolamento e para a estruturação desses movimentos. Como mediadores de “cima”, ela destaca o papel do Estado, que tem se apresentado como opositor, financiador, árbitro e ainda como mediador dos conflitos. Por fim, ela atribui como mediador de “dentro” os representantes e dirigentes dos sindicatos indicados pelos trabalhadores rurais para serem mediadores concretos. A estes são conferidos representação e poder. Ela considera também que o Movimento dos Trabalhadores Sem Terra (MST) e o Conselho Nacional dos Seringueiros (CNS) podem ser classificados como mediadores de “dentro”. Nestes casos, as fronteiras entre mediadores e os atingidos por estas mediações não são claras.

⁷ Segundo Foucault (2009, p. 08) em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certos números de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade.

⁸ Esse termo de cunho religioso assume configuração política no Brasil a partir do agravamento de situações de conflito no campo, o que culminou com criação em 1975 da Comissão Pastoral da Terra (CPT), ligada à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) que procuraram representar e articular os trabalhadores e fazer mediação e intermediação na resolução desses conflitos. Reivindicando as desapropriações de terras com base no Estatuto da Terra, essa instituição portava uma concepção sobre a relação fé e vida. Atribuindo aos

emblemática na produção de um discurso que articula fazeres e práticas, estruturando *habitus*⁹ através de símbolos e signos de luta e de resistência¹⁰.

Assumindo as contradições e carências dos camponeses e trabalhadores rurais, a CPT entende ser tarefa importante colaborar para que haja um crescimento político nas lutas e na organização do campo. Animando os trabalhadores e camponeses a bem analisar sua situação, as contradições presentes nas lutas, a conjuntura econômica e política nacional. Estimulando, de forma provocativa, a crítica da ideologia dominante, ressuscitando e valorizando a cultura popular, os valores e o pensamento do povo oprimido. [...]

A CPT, em sua prática, tem o compromisso de apoiar todo tipo de acesso e ocupação de terra feita pelos sem-terra. (POLETO, 1989, pp.146-147)

Essa investida pretende construir uma etnografia da violência na/da fronteira amazônica, que possibilitará o entendimento acerca da constituição do campesinato regional¹¹, assim como das diversas bifurcações desse atores ainda em construção numa zona de conflito de interesses e de identidades.

Orientando a performance desses diversos atores, suas trajetórias, narrativas e memórias, para construir uma performance científica – de uma ciência que se organiza quase que como um ritual –, num esforço metodológico de produzir (reproduzir) uma teoria que alinhava e costura retalhos de vários trajetos na produção de uma colcha de retalhos, ou se preferir um grande quebra-cabeças.

Articular historicamente algo passado não significa reconhecê-lo “como ele efetivamente foi”. Significa captar uma lembrança como ela fulgura num instante de perigo. Para o materialista histórico, trata-se de fixar uma imagem do passado como ela inesperadamente se articula para o sujeito histórico num instante de perigo. O perigo ameaça tanto os componentes da tradição quanto os seus receptores. Para ambos ele é um só: sujeitar-se a ser um instrumento da classe dominante. A cada época é preciso sempre de novo tentar o que foi transmitido do conformismo que ameaça subjugar-lo. Pois o Messias não vem apenas como o Salvador; ele vem como o vencedor do anticristo. Captar no pretérito a centelha da esperança só é dado ao historiador que estiver convicto do seguinte: se o inimigo vencer, nem mesmo os mortos estarão a salvo dele. E esse inimigo ainda não parou de vencer. (BENJAMIM, 1991, p. 156)

líderes dos movimentos sociais mortos nesses conflitos, uma configuração quase que divina de doação pelas causas sociais da humanidade (PEREIRA, 2004; MURPHY, 2008).

⁹ Segundo Bourdieu (2007a, pp. 49-50) “*habitus* são esquemas de percepção, de avaliação e de ação, fundamentados aquém das decisões da consciência e dos controles de vontade”. São também “produto de um trabalho social de nominação e de inculcação ao término do qual uma identidade social instituída por uma dessas ‘linhas de demarcação mística’, conhecidas e reconhecidas por todos, que o mundo social desenha, inscreve-se em uma natureza biológica e se torna um *habitus*, lei social incorporada” (p. 64).

¹⁰ [...] Os símbolos são os instrumentos por excelência de “integração social”: enquanto instrumentos de conhecimento e de comunicação [...], eles tornam possível o *consensus* acerca do sentido do mundo social que contribui fundamentalmente para a reprodução da ordem social: a integração “lógica” é a condição da integração “moral” (BOURDIEU, 2005, p. 10)

¹¹ Hennen, Lima e Rodrigues (2005, p. 09) referindo-se às subjetividades do campesinato regional apontam que “por traz das narrativas é possível perceber, embora de forma tímida, as marcas das trajetórias, dos pertencimentos, dos dilemas vivenciados” pelos sujeitos deste campesinato, que “definem as bases de sustentação econômica e política da formação regional”.

Pois como elabora Celeste Ciccarone (2003, p. 193) contar e ouvir histórias “propicia a reflexão sobre o mundo, serve para que as pessoas indaguem sobre o que fizeram e o que deveriam estar fazendo, buscando superar a desordem, projetar-se adiante e imaginar o futuro, pois o que começa como uma representação termina numa transformação”.

Surgem então algumas reflexões, que devem orientar o olhar e a escuta das narrativas sobre esses mártires, o que poderá auxiliar no entendimento do leitor desse breve ensaio ainda cheio de questões e vazio de respostas.

A primeira delas está relacionada à morte desses líderes, que não “cala” a luta, mas anima e revigora as forças do grupo frente aos “opressores”. 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 mística, quase que espiritual na perspectiva dos mediadores (Sindicato dos trabalhadores Rurais e Comissão Pastoral da Terra) e o seu discurso, bem como o discurso sobre ele e o metadiscurso, funcionam como mecanismos (instrumentos) para se repensar as estratégias em campo e reafirmar o “direito à terra, como direito à vida”. Nesses momentos a figura de um mártir se constrói não de forma isolada ou distante, mas numa relação intersubjetiva¹² a partir do envolvimento com os “iguais”, num movimento dialógico de pertencimento, com vínculos religiosos, políticos e sociais. Num sentido de sofrer “com” e não sofrer “só”.

Entre os trabalhadores assassinados no campo nesta região está Raimundo Ferreira Lima, “o gringo”, lavrador, membro da oposição sindical, candidato a presidente do STR de Conceição do Araguaia pela chapa de oposição, morador da localidade de Itaipavas, município de Conceição do Araguaia, seu corpo estava abandonado à beira de uma pequena estrada com duas balas calibre 32 nas costas, braço quebrado e marcas de pancadas na cabeça, em 29 de maio de 1980. Gringo retornava de São Paulo, onde havia participado de um encontro de líderes sindicais e voltava para Conceição levando no bolso CZ\$ 17 mil como doação para a oposição sindical, como a viagem era longa pernoitou em Araguaína, saiu bem cedo do hotel e só foi visto novamente depois de morto. Documentos e dinheiro estavam intactos no bolso. A família de gringo ouviu no rádio a notícia de sua morte. Já então se sabia o que a polícia não sabe ou não quer saber até hoje que o principal era o pistoleiro José Antonio, capataz da fazenda vale do formoso, várias pessoas ouviram quando dias antes, ele prometera acabar com o gringo em vingança da morte do fazendeiro Fernando Leitão Diniz assassinado por posseiros no dia 08 de maio. Conforme a CPT Araguaia/Tocantins, o pistoleiro José Antonio principal suspeito do assassinato teria dito a uma pessoa em Xambioá que receberá CZ\$ 90 mil para liquidar Gringo. Com efeito, naqueles dias de final de maio o pistoleiro estava em Araguaína e também saiu cedo do hotel no mesmo dia do assassinato, voltou rapidamente e sumiu. Gringo era membro ativo das CEB's da prelazia, desenvolvendo um intenso trabalho de conscientização dos posseiros envolvidos na luta pela terra. No tempo da guerrilha do Araguaia foi preso duas vezes: a polícia federal suspeitou de uma velha arma de caça que possuía. Em 1976 a polícia federal invadiu sua casa e ameaçou

¹² A antropologia pós-moderna reconhece o papel do informante/nativo como indo além de um puro arquivista de informações a cooperar com o pesquisador. Este lugar do conhecedor dos próprios hábitos culturais, que se limita a descrevê-los para alguém mais capacitado a interpretá-los e textualizá-los, não mais se sustenta. (ARAÚJO, 2006, p. 02)

com um fuzil sua esposa Maria Oneide, para que ela dissesse onde Gringo estava escondido. Aliás, ele sempre alertava a companheira: Olha tu te prepara qualquer hora tu recebe notícia que eu morri; na luta em que estou pelo povo a qualquer hora me matam por aí. A chapa 2 de Gringo ganhou as eleições mas numa manobra, elas fora anuladas por “falta de quórum”. Uma nova eleição deu a vitória à chapa do pelego Bertoudo Sirqueira¹³, fraudulentamente eleito com apoio de latifundiários e grileiros. Aos cabos eleitorais eram agentes da polícia federal e o famoso curió que visitou as urnas e ajudou a pressionar os posseiros. (OLIVEIRA, 1994, p. 38-41).

Entendendo que quando o “extraordinário torna-se cotidiano”, o grupo que foi feito homem (o líder) tende a ritualizar um exercício inverso: o homem (mártir) é feito grupo, até que surja (ou se construa) um novo líder, que na maioria das vezes se utiliza ainda da imagem do líder anteriormente morto. Estruturando o discurso na construção de um “real maravilhoso”, do líder que doou-se pelo grupo até as últimas conseqüências (a morte), num processo de troca (dádiva)¹⁴ quase que espiritual, que o martiriza como símbolo da luta e do grupo num exercício dialético de sacralização da luta e materialização do sagrado, evidenciado por Miguel Le Moal em sua fala sobre Gringo numa entrevista concedida em 25 de maio de 2008 a seu filho Alex Costa Lima.

Me lembro bem dele e considero que era uma pessoa excepcional: muito inteligente e brincalhão; bom companheiro, próximo as pessoas e capaz de ter estratégia. Ele participava dos conselhos pastorais, falando com o bispo e os padres de igual a igual. O seu pai e a sua mãe eram um casal que dava gosto de encontrar. Me lembro da casa de vocês em Itaipavas sempre cheia de vida e de risos, era um ponto de encontros. (LIMA, 2008, p. 59)

Nessa direção, não seria possível pensar na produção acadêmica em ciências sociais sem pensar nos conceitos que funcionam como ferramentas de trabalho deste tipo de investigação. Contudo não podemos nos amarrar aos conceitos como único modo de explicação dos universos sociais, é preciso considerar que no plano prático¹⁵, os agentes produzem percepções sobre suas práticas sociais e em dados momentos (ou em todos os

¹³ Bertoldo só deixou a presidência da entidade, em 1985, após o enfraquecimento do aparato o sustentava, quando finalmente a oposição composta por lideranças das CEB's tendo a frente Felipe Macedo “o filipinho” venceu a eleição em 1985. (nota do autor)

¹⁴ Sobre a dádiva aponta Marcel Mauss “Compreende-se logicamente, nesse sistema de idéias, que seja preciso retribuir a outrem o que na realidade é parcela de sua natureza e substância; pois, aceitar alguma coisa de alguém é aceitar algo de sua essência espiritual, de sua alma; a conservação dessa coisa seria perigosa e mortal, e não simplesmente porque seria ilícita, mas também porque essa coisa que vem da pessoa, não apenas moralmente, mas física e espiritualmente [...] têm poder mágico e religioso sobre nós. Enfim, a coisa dada não é uma coisa inerte. [...] a prestação total não implica somente a obrigação de retribuir os presentes recebidos, mas supõe duas outras igualmente importantes: obrigação de dar, de um lado, obrigação de receber, de outro.” [...] (2003, pp. 200-201)

¹⁵ Para Bourdieu (2007b) o senso prático se configura enquanto sistemas classificatórios extremamente complexos, com uma lógica própria que pauta as escolhas feitas pelos agentes, ou os submete às escolhas alheias, das quais são produtos.

momentos) o trabalho do antropólogo funciona não como ferramenta de explicação, mas apenas de percepção desses tantos universos materiais e simbólicos.

Por conta disso, as orientações teóricas que foram feitas para a elaboração desta pesquisa não tem a função de explicar os universos sociais construídos pelos agentes da CPT frente às questões agrárias no Pará, mas apenas de mediar a análise apresentando-a ao universo acadêmico na tentativa de (re)produzir um “descrição densa” que se (re)organiza numa “descrição tensa”.

Uma “descrição densa” possivelmente adquire as qualidades de uma descrição tensa. Nas histórias que balineses e outros narradores contam para si sobre eles mesmos, ouvem-se os ruídos de elementos suprimidos. Lampejam imagens de uma memória involuntária (Benjamin 1995:106). E, depara-se, talvez, com um dos “segredos do bricoleur: os restos e as sobras de estruturas simbólicas que lhe são mais preciosas permanecem às margens de sua obra, escondidos nas dobras da cultura, em testemunho do inacabamento de suas ‘soluções’, configurando um acervo de coisas boas para fazer pensar” (DAWSEY, 2006, p. 21)

O foco da pesquisa sob este olhar delimita-se – entendendo os limites e impotências da ciência e do pesquisador de enxergar o todo – e assumi o risco do olhar do aprendiz de antropólogo, que intermediado por suas próprias subjetividades define e delimita um tema, orientado pela percepção dos “nativos” enquanto sujeitos de suas práticas, no intuito de transformar-se (ou de ser transformado) em sujeito da ciência que representa e da qual é (ou pelo menos imagina ser) produto e produtor. Assumindo uma posição que privilegia ao passo que avança não mais apenas para olhar, mas para ouvir (mesmo no silêncio) as vozes do movimento camponês na Amazônia paraense

O “lugar olhado das coisas” privilegiado a partir do qual se compreende uma estrutura social é a sua “antiestrutura”. Para captar a intensidade da vida social é preciso compreendê-la a partir de suas margens. Trata-se de um olhar atento e de uma abertura calculada, tal como o cálculo de um risco, do antropólogo em relação aos movimentos surpreendentes das sociedades que, ao recriarem cosmos a partir de elementos do caos, brincam com o perigo e sacaneiam a si mesmas. Experiências de liminaridade podem suscitar efeitos de estranhamento em relação ao cotidiano. Trata-se mais do que um simples espelhamento do real. A subjuntividade que caracteriza um estado performático, liminar, surge como o efeito de um “espelho mágico” (DAWSEY, 2005, p. 23)

Assumindo para si algumas inquietações que surgiram e foram socialmente alimentadas por sujeitos que em outros momentos históricos também foram inquietados por questões sociais que se apresentaram quase que como o enigma da Esfinge “decifra-me ou te devoro”. Foi a partir dessas tantas inquietações que algumas ferramentas foram escolhidas e aqui apresentadas, na tentativa de focar (ou desfocar) a análise das questões relativas às sociedades camponesas do Sudeste paraense. Num espaço de liminaridade, posto que

A “antiestrutura” configura um espaço “liminar”, por excelência do “drama social”, um momento especial, instituído pela própria sociedade, visando lidar com as próprias contradições, conflitos, crises e/ou problemas não resolvidos que ameaçam sempre ruir as bases da estrutura social. Liminalidade está associado à noção de “margem”, termo empregado pelo autor [Turner] para se referir a indivíduos “transitantes” ou de “passagem” de uma posição de status ou lugar para outro, no sentido social e espaço-ritual os “dramas sociais” são classificados por Turner como “liminares”; eles emergem nos “interstícios da estrutura social”, propiciando aos atores sociais a experiência concreta de estarem às margens da sociedade e criando ocasião para pessoas ou grupos representarem, simbolicamente, papéis que correspondem a uma posição invertida em relação ao status ou condição que ordinariamente possuem no quadro hierárquico da “estrutura social”. (SILVA, 2005, p. 38)

A intenção da pesquisa é pensar discurso e prática numa relação quase que dialógica entre falar e fazer, sobretudo na produção de signos e símbolos de luta e resistência construídos pela CPT num esforço de sacralização da luta pela posse da terra que se justifica pela redemocratização do espaço agrário paraense. Entendendo nesse plano a eficácia dos rituais que

Constituem um espaço simbólico e de representação metafórica da realidade social, através do jogo de inversão e desempenho de papéis figurativos que sugerem criatividade e propiciam uma experiência singular, que é, ao mesmo tempo, “reflexiva” e da “reflexividade”. De acordo com Turner (1982, 1987), para se conhecer a fundo as contradições inerentes à “estrutura social”, torna-se necessário um certo “deslocamento do olhar” para os elementos “antiestruturais”, portanto, as situações “liminares” e/ou “liminóides”, representadas pelas performances que interrompem o fluxo da vida cotidiana, propiciando aos atores sociais a possibilidade de tomarem distância dos papéis normativos e, numa atitude de reflexividade, repensar a própria “estrutura social” ou mesmo refazê-la. (SILVA, 2005, p. 43)

Um rito “dito” e “feito”¹⁶ e um símbolo, o “mártir”, para (re)organizar e (re)fazer práticas em torno de enredos, ora divinos, ora humanos (e porque não dizer sagrados e profanos). Para investigar esse “dito” é preciso olhar de perto e de dentro¹⁷; “de perto” do movimento, no sentido empírico, e “de dentro” das ciências sociais, no sentido teórico (se ainda for possível pensar essa dicotomia). Mas a questão principal (e real) talvez seja a de

¹⁶ “Os ritos se realizam no espaço e no tempo seguindo regras: direita e esquerda, norte e sul, antes e depois, fausto e nefausto, etc., são considerados essenciais nos atos da religião e da magia; não são menos essenciais nos mitos; pois estes, por intermédio dos ritos que são descrições, comemorações, vêm se colocar no espaço para se produzir no tempo. Mas os tempos e os espaços sagrados em que se realizam os ritos e os mitos são qualificados para os receber. Os espaços são sempre verdadeiros templos [...]. (MAUSS, 1968, apud CARDOSO DE OLIVEIRA, 2003, p. 39)

¹⁷ Conforme Magnani (2002, p. 17) o avanço da pesquisa antropológica explica-se a partir da “natureza da explicação pela via etnográfica tem como base um insight que permite reorganizar dados percebidos como fragmentários, informações ainda dispersas, indícios soltos, num novo arranjo que não é mais o arranjo nativo (mas que parte dele, leva-o em conta, foi suscitado por ele) nem aquele com o qual o pesquisador iniciou a pesquisa. Este novo arranjo carrega as marcas de ambos: mais geral do que a explicação nativa, presa às particularidades de seu contexto, pode ser aplicado a outras ocorrências; no entanto, é mais denso que o esquema teórico inicial do pesquisador, pois tem agora como referente o ‘concreto vivido’”.

pensar a eficácia desses tais conceitos, e de que forma eles podem condicionar o olhar e os ouvidos do aprendiz de pesquisador, haja vista que

Considerando-se que a tradição da disciplina [antropológica] foi construída dentro das regras postas pela primeira das concepções, a “tentação” para que nós, pesquisadores formados de acordo com tais regras, partamos para os nossos campos com as categorias já estabelecidas, construídas com base na leitura de tantas outras etnografias, torna-se uma constante. De outro lado, é impossível chegarmos no campo despidos totalmente de nossos valores. O exercício possível, penso eu, é o do estranhamento acompanhado da assunção de nossas visões de mundo e de nossos pertencimentos, quer sejam elas distantes, quer sejam próximas de nossos “objetos”. (CALIL JUNIOR, 2006, p. 17)

AO INVÉS DE CONCLUSÕES, ALGUMAS INTERROGAÇÕES

Postas as inquietações e algumas “questões centrais” para o problema, talvez possam ficar mais claras as reais intenções do texto, que orienta-se a partir da antropologia da performance e da experiência¹⁸ na tentativa de analisar e quem sabe até descrever, os discursos como rituais a partir das noções construídas por Walter Benjamin e Victor Turner, de modo especial a partir da leitura de John Dawsey. Que se constitui num “novo” modelo de fazer pesquisa em antropologia, pois como observa Mariza Peirano, esse modelo

Surge nas interfaces de estudos do ritual e do teatro, amplia questões clássicas do ritual para tratar um conjunto de gêneros performativos encontrados em todas as sociedades do mundo globalizado, incluindo ritual, teatro, música, dança, festas, narrativas, cultos, manifestações étnicas, movimentos sociais, e encenações da vida cotidiana. (2006, p. 01)

Num exercício intencional que assume sob novas formas os moldes de uma velha intenção, já tão conhecida (e também reconhecida) no universo acadêmico

A intenção (explícita e implícita) de produzir “teorias etnográficas” no velho estilo malinowskiano, o que nos coloca idealmente (friso, idealmente) sempre à procura de um novo kula; queremos sempre descobrir aquele fenômeno (ou aspecto) que surpreende o nosso senso comum ou as teorias videntes (PEIRANO, 2006, p. 03)

Articulando antropologia e história social para formular um paradigma que coloca não apenas os “nativos” como sujeitos, mas também o pesquisador como sujeito (um outro “outro”) que, ao passo que observa, também é observado numa relação dialógica de troca.

Em suma, para Geertz (2001, p. 33-56), o trabalho etnográfico consiste no esforço de captar o significado, ou melhor, os significados, das “ações simbólicas” – ou performances – em determinado contexto social específico, sendo entendido que estes se inscrevem nos atos, gestos, bem como em acontecimentos aparentemente

¹⁸ Cinco momentos em termos dos quais pode-se analisar a experiência: 1) um desafio apresenta-se no plano da percepção, colocando a pessoa e seus esquemas de interpretação em estado de risco; 2) imagens do passado são evocadas; 3) emoções associadas a essas imagens são revividas; 4) imagens do passado articulam-se ao presente “numa relação musical”, possibilitando a criação do significado; e 5) uma expressão completa e realiza o processo da experiência. (DAWSEY, 2005, p. 26)

casuais. E esse empreendimento, segundo Geertz, exige a leitura, “por sobre os ombros dos nativos”, de um texto cheio de elipses, incoerências, contradições e emendas suspeitas (Dawsey, 1999, f. 43-44) – trata-se de uma “descrição densa” em que tantos os elementos da subjetividade quanto da intersubjetividade – a relação dialógica do etnógrafo com os seus interlocutores – devem estar presentes (Azzan Jr., 1993). (SILVA, 2005, p. 46)

Este campo de análise traz uma “nova” concepção de antropologia no sentido de produzir um diálogo entre as ciências sociais e as artes cênicas focando-se em questões ligadas aos “dramas sociais”¹⁹ pensando de que forma estes espaços provocam rupturas, crises e ações reparadoras.

“Dramas sociais” configuram “momentos extraordinários” que possibilitam aos atores sociais distanciarem-se da mesma e, de maneira reflexiva, lançarem um olhar mais crítico para realidade social, bem como “tomarem consciência” dos conflitos, das contradições estruturais, dos problemas não resolvidos e suprimidos na realidade social. Momentos nos quais os atores sociais se arriscam numa aventura “dramática” – de representação de papéis e jogo simbólico – de ruptura e/ou inversão com a ordem estabelecida na vida cotidiana (SILVA, 2005, p. 41)

Esses autores têm concentrado esforços no sentido de produzir descrições de ritos que se escondem e se mostram, que na maioria das vezes não são aparentes, mas podem ser encontrados em formas simbólicas nas ranhuras da história, às margens das margens²⁰. Já que

O rito é um processo, no qual diferentes linguagens são utilizadas para expressar valores, símbolos e significados partilhados na experiência coletiva. A voz e os gestos teatralizam uma ordem cósmica marcada pelas figuras do movimento. [...] No rito, retrospectivo e reflexivo, os participantes tentam se compreender e agir sobre si mesmos, como um olho com o qual a cultura se percebe, uma prancha de desenho na qual os atores criativos esboçam o que eles acreditam ser desenhos para viver mais apropriados ou mais interessantes (CICCARONE, 2003, p. 184)

A proposta se organiza então, no sentido de trazer algumas inquietações ainda preliminares sobre os rituais em torno de Raimundo Ferreira Lima, no sentido de identificar e analisar, em que medida (e de que maneira ou forma) foram e ainda são estruturados (contra-estruturados) os discursos (rituais) da CPT em torno de líderes sindicais assassinados em conflitos agrários no sudeste do Pará, categorizando-os (no sentido empírico do termo) como “mártir da terra”, para pensar os efeitos das imagens (emblemas) e dos sons na constituição

¹⁹ O conceito de “drama social”, elaborado por Victor Turner (1974a), trata de um processo que envolve quatro momentos: 1) ruptura (breach); 2) crise e intensificação da crise; 3) ação reparadora (redressive action); e 4) desfecho, que se manifesta como solução harmonizante ou reconhecimento de cisão irreparável. Esse conceito inspira-se no modelo criado por Arnold Van Gennep (1978) para análise dos ritos de passagem, os quais, por sua vez, são entendidos como processos constituídos por três momentos: 1) ritos de separação; 2) ritos de transição; e 3) ritos de reagregação. A experiência de liminaridade refere-se, particularmente, ao segundo momento. (DAWSEY, 2005, p. 17)

²⁰ Uma antropologia feita à moda de Victor Turner observa a sociedade a partir de suas margens. Nessas margens, a sociedade mostra o seu inacabamento [...] pensado em termos de sua “prática que calcula o lugar olhado das coisas” [...] trata-se de um olhar que se dirige aos resíduos, rupturas, interrupções e coisas não resolvidas da vida social. (DAWSEY, 2005, p. 29)

dessas “sociedades inacabadas” construídas às “margens das margens” do campesinato brasileiro, olhando e ouvindo (ou pelo menos tentando) os gritos, os ruídos e os silêncios desses (nesses) espaços de luta, tensão, mediação e intermediação performáticas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARAÚJO, F. C. **Quando Morre o Informante... Biografia, Autobiografia e Reciprocidade.** In: 25ª Reunião Brasileira de Antropologia. Goiânia: ABA, 2006.
- BENJAMIN, W. **Grandes cientistas sociais.** KOTHE, F. R. (org.). São Paulo: Ática, 1991.
- _____. **Sobre o conceito de História.** In: BENJAMIN, Walter. Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- BOURDIEU, P. **O poder simbólico.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.
- _____. **A dominação masculina.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007a.
- _____. **Razões práticas: Sobre a teoria da ação.** São Paulo: Papyrus, 2007b.
- BURKE, P. (Org.) **A escrita da história: Novas perspectivas.** São Paulo: UNESP, 1992.
- CALIL JUNIOR, A. **“Antropologia”, “trabalho de campo”, “Antropólogos”, “nativos”:** **Tessitura das relações para a construção de um objeto de pesquisa.** In: 25ª Reunião Brasileira de Antropologia. Goiânia: ABA, 2006.
- CAMARGO, B. **“Impunidade permanece”, diz viúva de Gringo, morto há 28 anos.** In: Repórter Brasil: Agência de Notícias. Disponível em: <<http://www.reporterbrasil.org.br/exibe.php?id=1385>> Acesso em: 22 mar. 09.
- CÂNDIDO, A. **Os parceiros do Rio Bonito.** São Paulo: 34, 2003.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. **Sobre o pensamento antropológico.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- CIAMPA, A. C. **A estória de Severino e a história de Severina.** São Paulo: Brasiliense, 2008.
- CICCARONE, C. **Narrativas indígenas Guarani-Mbya.** In: Contexto, Vitória, ano XI, nº 10. 2003
- COMPARATO, B. K. **A ação política do MST.** Rio de Janeiro: Expressão Popular, 2003.
- DAWSEY, J. C. **O teatro dos “Bóias-frias”:** **Repensando a Antropologia da Performance.** In: Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 11, n. 24, jul./dez. 2005.
- _____. **Turner, Benjamin e Antropologia da Performance: O lugar olhado (e ouvido) das coisas.** In: Campos V. 7, n. 2, 2006.
- FOUCAULT, M. **A ordem do discurso.** São Paulo: Loyola, 2009.

- GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2006.
- HÉBETTE, J. **Cruzando a Fronteira: 30 anos de estudo do campesinato na Amazônia**. Vols. I, II, III e IV. Belém: EDUFPA, 2004.
- HENCHEN, M. J. **O diálogo como relação entre agricultores e pesquisadores: a experiência do PAET na Transamazônica**. Dissertação (Mestrado em Sociologia) Belém: UFPA, 2002.
- HENCHEN, M. J.; LIMA, C. S.; RODRIGUES, E. M. **Migrantes, camponeses, garimpeiros e mateiros: Trajetória, memória e identidades sociais do campesinato no Sudeste paraense**. In: V Encontro de História Oral Nordeste. São Luis: UEMA, 2005.
- LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- LIMA, A. C. **Estado, Igreja e posseiros: A teologia da libertação e os conflitos pela posse da terra em São Geraldo do Araguaia-PA (Conflitos agrários entre o fim da década de 70 e início da década de 80)**. Monografia de Conclusão de Curso em Ciências Sociais. Rondon do Pará: UFPA, 2008.
- MAGNANI, J. G. C. **De perto e de dentro: Notas para uma etnografia urbana**. In: Revista brasileira de Ciências Sociais. VOL. 17, nº 49, 2002.
- MAUSS, M. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- MELO NETO, J. C. **Morte e vida severina e outros poemas em voz alta**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1974.
- MORAES, D. **Trilhas e enredos no imaginário social de sertão no Piauí**. In: Seminário sobre Patrimônio Cultura (I)material. Teresina: UESPI, 2005.
- MURPHY, R. **Mártir da Amazônia: Vida da Ir. Dorothy Stang**. São Paulo: Paulus, 2008.
- OLIVEIRA, A. U. **A geografia das lutas no campo**. São Paulo: Contexto, 1994.
- PEIRANO, M. **Temas ou Teorias? O estatuto das noções de ritual e de Performance**. In: Série Antropologia, 398. Brasília: EDUNB, 2006.
- PEREIRA, A. R. **O papel dos mediadores nos conflitos pela posse da terra na região Araguaia paraense: O caso da fazenda Bela Vista**. Dissertação (Mestrado em Extensão Rural). Viçosa : UFV, 2004.
- POLETTO, I. **A Comissão Pastoral da Terra e a questão agrária**. In: Paiva, V. (org.) Igreja e questão agrária. São Paulo: Loyola, 1985.

- POLLAK, M. **Memória e Identidade Social**. In: Estudos Históricos. Rio de Janeiro, vol. 5, 1992.
- _____. **Memória, Esquecimento, Silêncio**. In: Estudos Históricos. Rio de Janeiro, vol. 2, 1989.
- SAHLINS, M. **Ilhas de história**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.
- SILVA, R. A. **Entre “artes” e “ciências”: A noção de Performance e drama no campo das ciências sociais**. In: Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 11, n. 24, jul./dez. 2005.
- THOMPSON, P. **A Voz do Passado: História Oral**. São Paulo: Paz e Terra, 2002.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. **O nativo relativo**. In. MANA: Estudos de Antropologia Social. Rio de Janeiro, V. 8, n. 1, 2002.
- WOORTMANN, K. **Com parente não se neguecia: o campesinato como ordem moral**. In: Anuário Antropológico 87. Brasília: EDUNB, 1990.