



“MINHA IRMANDADE, VAMOS SE ARREUNIR”:

O TERCÊ E A GUERRILHA DO ARAGUAIA

JANAILSON MACÊDO LUIZ*

A Guerrilha do Araguaia (1972-1974) foi um dos principais episódios da Ditadura Militar instituída no Brasil entre 1964 e 1985 e deixou marcas de dor e violência entre os agentes que estiveram envolvidos direta ou indiretamente nos conflitos, em especial guerrilheiros, camponeses, indígenas e militares; além de um sentimento de vazio entre os familiares e amigos daqueles que tombaram e que, em sua maioria, até hoje não tiveram restabelecidos ao menos o corpos dos seus entes queridos, apesar do Brasil já ter sido inclusive condenado internacionalmente em virtude da permanência no desaparecimento, da sonegação de informações a respeito das condições das mortes¹ e da localização dos corpos dos presos políticos; e, sobretudo, legados mais subterrâneos que vão interferir das formações culturais às composições geográficas da sociedade local, e que serão sentidas por incontáveis gerações, como a criminalização dos movimentos sociais no Sul e Sudeste do Pará, e a instituição no cotidiano de uma cultura militarista (PEIXOTO, 2011; CAMPOS FILHO, 2014).

A despeito da vasta produção acadêmica e artística que se debruçou sobre episódio da nossa história recente, ainda são muitos os temas que envolvem a Guerrilha que carecem de maior esforço interpretativo por parte dos historiadores. Entre esses temas que ainda precisam ser melhor revolidos, certamente figuram as relações entre os guerrilheiros e o Tercê², uma das denominações dadas à religião afro-brasileira cuja origem é remontada ao estado do Maranhão, especificamente ao município de Codó (FERRETI, 2000). Indícios dessa relação foram apresentadas nos poucos documentos produzidos pelos guerrilheiros que nos chegaram aos dias atuais. E são rememoradas, a despeito das estratégias de silenciamento e esquecimento

¹ O Brasil foi condenado em 2010 pela Corte Interamericana de Direitos Humanos, no caso *Gomes Lund e outros (“Guerrilha do Araguaia”) vs Brasil*. Na sentença, que entre outros resultados inspirou a criação da Comissão Nacional da Verdade, o país foi condenado a investigar penalmente os acontecimentos relativos à Guerrilha, bem como a dar continuidade as buscas e responsabilizações relativas aos mortos e desaparecidos políticos.

² Segundo Ferreti: “Denomina-se terecê a religião afro-brasileira tradicional do município de Codó (MA), bastante difundida na capital, no interior do Maranhão e também encontrada em terreiros de estados vizinhos. Embora sua liderança seja menos empenhada na afirmação de sua identidade ou origem africana e atualmente seja muitas vezes confundido com a *Umbanda* ou com a *Mina*, o terecê possui traços que apontam para uma origem africana [Banto] diferente das que predominam na *Mina* [Jeje, Nagô], que merecem ser examinados por especialistas.” (2008:188).

em relatos daqueles que vivenciaram a guerrilha, incluindo-se os guerrilheiros sobreviventes, militares e membros da população local.

Nas páginas a seguir serão tecidas considerações sobre as relações entre a Guerrilha e o Terecô desenvolvidas dentro de um projeto de pesquisa, em início de execução, que objetiva problematizar sobre a relação entre os negros e a Guerrilha do Araguaia. Baseiam-se numa tentativa de resposta para o questionamento: Quais as compreensões sobre a relação entre o Terecô e a Guerrilha do Araguaia podem ser constituídas a partir da leitura dos *rastros, memórias e cicatrizes* (GAGNEBIN, 1998) sobre o período que nos chegaram até os dias atuais?

Essa questão, que será apenas parcialmente respondida neste artigo, foi formulada através do contato com fontes tais como: o diário do comandante da guerrilha, Maurício Grabois (1972-1973); o relatório de um dos comandantes da Comissão Militar da guerrilha, Ângelo Arroyo (redigido em 1974); carta-programa elaborada no calor dos combates pelos guerrilheiros, denominada de “Proclamação da União pela Liberdade e pelos Direitos do Povo” (1972); depoimentos reproduzidos em outras produções acadêmicas que trataram, ainda que rapidamente, do tema, em destaque a obras de Corrêa; depoimentos de moradoras da região, produzidos através de entrevistas de história oral temática (ALBERTI, 2005), em especial de Lídia Francisca da Luz, de 79 anos.

Como dito acima, o artigo se insere num projeto maior voltado para a compreensão sobre a relação entre os negros e a Guerrilha do Araguaia, que toma por objetivo não somente a atuação isolada dos guerrilheiros negros, como Osvaldão, Helenira Resende, Francisco Chaves, entre outros; mas também como as populações negras (inclusive aqueles que ingressariam nas Forças Armadas) e moradoras da região relacionaram-se com a Guerrilha.

Insere-se, desse modo, num projeto que busca diminuir lacunas sobre a participação política dos negros durante o regime militar, incluindo-se nesse caso, como será visto a seguir, interações realizadas com o Terecô por personagens tais como os guerrilheiros negros Osvaldão e Francisco Chaves, assim como uma tentativa de compreender como sujeitos pertencentes a um campesinato negro (GOMES, 2015), ao fazerem contato com a Guerrilha, colocaram em ação as cosmovisões dos universos religiosos a que estavam inseridos.

O “Tambor da mata” e o maoísmo na Amazônia



3

Quando aportaram na região do Bico do Papagaio³, a partir de 1966, os militantes do Partido Comunista do Brasil (PCdoB) tinham como norte a concepção de guerra popular prolongada, advinda do maoísmo (CAMPOS FILHO, 2012). Alguns desses militantes, inclusive, haviam participado de cursos de guerrilha na capital chinesa, buscando apreender um pouco da práxis dos movimentos revolucionários que gestaram a revolução de 1949. Um deles, Osvaldo Orlando da Costa, Osvaldão, o primeiro a iniciar o trabalho de reconhecimento e aproximação na região do Araguaia, acabaria se tornando um dos mais bem-sucedidos na aproximação com as populações locais. Curiosamente, e isso não ocorrera por acaso, é também um dos mais lembrados no que se refere a aproximação com o Terecô.

Ao colocar em prática sua leitura do maoísmo e buscar aplicá-la entre as terras e rios da Amazônia Oriental, os militantes do PCdoB se empenharam fortemente no que passaram a denominar nos seus textos oficiais de trabalho de aproximação junto as “massas”, que se tornaria bem sucedido até ser descoberta pela Forças Armadas, em 1972, a atuação de grupos de esquerda numa área cada vez mais vista como estratégica para a formação de guerrilhas rurais no Brasil, onde poderia se iniciar a *faísca* que, articulada em conjunto com outras ações revolucionárias desenvolvidas em outros espaços do Brasil, poderia ajudar a incendiar a guerra revolucionária no país (CAMPOS FILHO, 2012).

Nessa região, era muito intensa a presença de um campesinato negro, advindo não apenas do Maranhão, mas de outros estados do interior do Nordeste, assim como de estados como Minas Gerais, o atual Tocantins, entre outros, durante o final do século XIX e que se intensificaram em meados do século XX. Essas migrações étnicas se inseriam nos processos migratórios ocorridos acentuados nos anos 1970, quando foram incentivados pela propaganda governamental da Ditadura, que passava a designar a Amazônica como uma “terra sem homens para homens sem terra”, como nos lembra Silva (2006).

Nos primeiros anos de atuação no Araguaia, os militantes infiltrados do PCdoB buscaram compreender as condições geográficas, econômicas e culturais do local, assim como recepcionar os novos militantes que chegavam. Esses novos ingressantes, em geral, eram jovens com idade entre 20 e 30 anos, muitos dos quais universitários ou recém graduados, que tinham já ampla experiência no cerne de movimentos de esquerda, alguns desde o período colegial, mas que tinham pouca ou nenhuma experiência com o trabalho no campo e quanto ao uso de armamentos. Apenas alguns haviam feito cursos anteriores de Guerrilha, e muitos poucos

³ Entre os estados do Pará, atual Tocantins e Maranhão, marcada pelo encontro dos rios Tocantins e Araguaia.

havam experienciado a dureza da vida como lavrador. Logo, o grupo passou a ser designado genericamente como “paulistas”. Em 1972, após serem descobertos pelos militares e optarem por largar suas casas e roças e adentrar a floresta, dando início às ações guerrilheiras, passaram a ser denominados pelos moradores locais como “povo da mata”.

A fase inicial de adaptação durou de 1966 a abril de 1972, quando, depois de descobertos, os militantes resolvem mudar seu modo de atuação. Até aquele momento ainda não haviam revelado suas intenções revolucionárias para os moradores locais, encontrando-se ainda em 1972 em fase inicial de aproximação junto a esses moradores e adaptação dos militantes à região. Como relatou em 1978, o sobrevivente e futuro deputado federal, José Genoíno Neto:

O destacamento B começou com cinco pessoas – Osvaldo, Bronca, eu, Glênio e João Amazonas – mas permanentemente eram 4 – alguém sempre viajava para lugares que eu, por exemplo, não sabia e nem queria saber. As atividades desses quatro eram desbravar a região, começar o trabalho na roça, se relacionar com a população e, com muito cuidado e jeito, andar na mata, caçar, percorrer a região. Não havia ainda uma atividade militar sistematizada; estava se criando condições, lá na Gameleira, para vir mais gente e – aí sim – formar um destacamento, uma unidade militar (1978: 81).

Como dito acima, após serem avisados pela própria população que haviam militares a sua procura, os militantes do PCdoB resolvem adentrar na mata, ainda fechada à época, e acelerar a colocação em prática dos objetivos revolucionários. Mesmo ainda não tendo revelado aos moradores suas concepções e estratégias políticas, decidiram não recuar e dar início aos combates que, se bem-sucedidos, poderia se tornar o ponto de inflexão para a futura revolução.

Iniciados os combates, os guerrilheiros passaram a se autodenominar como Forças Guerrilheiras do Araguaia – FOGUERA, e elaboraram ainda em 1972 o documento intitulado “Proclamação da União pela Liberdade e pelos Direitos do Povo”, onde buscaram dialogar com as expectativas e demandas da população local, num contexto onde circulavam amplamente as difamações implantadas pelos militares, que passaram a designá-los como terroristas. Nessa proclamação está evidente que havia sido bem feito o trabalho de análise de conjuntura por parte dos guerrilheiros quanto aos problemas enfrentados pela população local.

Na referida proclamação, eles abordaram questões pertinentes aos problemas locais e afirmam que “A União do povo do interior deve fazer-se partindo de suas reivindicações mais sentidas e mais imediatas.” (AMORIM, 2014: 410). Depois de levantarem algumas perguntas retóricas: “Que deseja o homem do interior? Quais são os problemas que mais o afetam?” (*Id.*, *Ibid.*: 410), apresentaram vinte e sete pontos de uma proposta baseada numa cuidadosa análise de conjuntura sobre os problemas enfrentados pela população local. Nesses pontos foi falado

da proteção contra a grilagem, direito dos garimpeiros e dos trabalhadores das castanhas, entre outros pontos. Chamou-nos atenção o item 27, onde é colocado a demanda por: “17) Respeito a todos os religiosos, não sendo permitida a perseguição a qualquer pessoa por motivos de prática religiosa, *inclusive de quem professa a pagelança, o terecô, o espiritismo, desde que essas práticas não causem dano ao indivíduo.*”⁴ (Id., *Ibid.*: 412, grifo nosso). Não deixa de ser interessante que, desde o início de suas manifestações junto as “massas”, os guerrilheiros busquem registrar seu apoio ao fim da perseguição a religiões não hegemônicas e que cada vez mais passavam a ser estigmatizadas na região. Como aponta Corrêa:

Os guerrilheiros logo descobririam que o terecô era um dos principais agregadores sociais das corrutelas da região. E que os sacerdotes, chamados terecozeiros, curandeiros e benzedeiros na origem, muitas vezes cumpriam função similar à dos padres do interior do Nordeste, qual seja, *misto de confessor, conselheiro e líder comunitário* (CORRÊA, 2013: 287, grifo nosso).

O ex-guerrilheiro José Genoíno Neto, afirmou em 1978 que logo ao chegar a região da Gameleira, onde iria se constituir o destacamento B, fora informado sobre o Terecô:

Não falávamos uma linguagem que identificasse a gente como político, falávamos uma linguagem comum, aprendemos que juquirá era trabalho na roça, que terecô era a macumba local.... Conversávamos sobre a peste, a falta de feijão, os grileiros, o arroz que tá ruim, como não perder arroz (DÓRIA *et al.*, 1978: 29).

A julgar pelo que registrava Maurício Grabois em seu diário em 15 de julho de 1973, estaria surtindo efeito a interlocução constituída com os terecozeiros. O Velho Mário registra que nas sessões de Terecô, designado por ele como “terecó”, estaria sendo entoada o que adjetiva como uma “interessante música” que se somava a crescente produção poética sobre a guerrilha e representaria o “crescimento, consolidação e aumento da influência das Forças Guerrilheiras” (GRABOIS, 2015: 102). Com otimismo, descreve a sua letra:

⁴ Na página da Fundação Maurício Grabois, ligada ao PCdoB (<http://www.grabois.org.br/portal/especiais/150673-44551/2010-04-11/proclamacao-da-uniao-pela-liberdade-e-pelos-direitos-do-povo>), figura versão da Proclamação em que o ponto 17 é grafado de outro modo: “17) Respeito a todos os religiosos, não sendo permitida a perseguição a qualquer pessoa por motivos de prática religiosa, inclusive de quem professa a pagelança, o terecô e demais religiões da região.”. Não tivemos até o momento contato com as documentações originais, para informar se se tratam de versões diferentes do mesmo documento. Ou se foram realizadas editorações posteriores à Guerrilha. Seguiremos a análise a partir da versão apresentada por Amorim, que acrescenta o espiritismo e a recomendação sobre o respeito as religiões que não causem dano ao indivíduo. Teria essa recomendação o objetivo de afirmar que a Guerrilha não apoiaria as manifestações religiosas que não fossem descritas como de “linha branca”, ou seja, deixando-se de lado aquelas manifestações religiosas que realizassem trabalhos que poderiam ter como objetivo causar dano a terceiro? Ao citar esse tipo de trabalho, estaria a Guerrilha afirmando a eficácia dos seus efeitos? Ou trata o trecho apenas de danos que poderiam ser causados durante os ritos em si, dentro do que se convencionou chamar de charlatanismo? São estas questões que apenas enunciaremos neste artigo, mas se que configurarão como objeto de investigação mais aprofundada.

Meus guerrilheiros quero ver estremecer
Enfrenta esta batalha que é para a canalha ver
Soldado véio, amarelo e encapuçado
Dá um tiro no danado
Que ele vem amedrontado
Minha irmandade, vamos se arreunir
Vamos compactuar que é para a coisa ringir
Vou trabalhar, trabalhar para vencer
Estando no campo da luta perde o medo de morrer (*Id., Ibid.*: 102).

Não dispomos de informações para afirmar se esse “hino” fora produzido de fato pelos próprios terecozeiros ou pelos guerrilheiros inseridos no Terecô, a exemplo de Osvaldão, cujos hinários criados para a guerrilha são citados em outros momentos no diário. Mas é importante observar como o “Velho Mário” distingue essa produção de outras a que evidencia a autoria dos guerrilheiros, num contexto onde já se fazia presente a preocupação com a qualidade estética e quanto a capacidade de interlocução com a população da literatura revolucionária. Não se assemelha aos “pontos” criados poeticamente pelos encantados, que em geral enunciam nas músicas seus próprios nomes⁵, de suas famílias e de seus lugares de encantaria (AHLERT, 2013). É possível que, se de fato podemos dar crédito ao documento e acreditar que ao menos o “hino” citado tenha sido cantado durante as sessões de Terecô, seria plausível que sua inserção tivesse se dado no momento dos festejos que prenunciam o começo dos trabalhos, onde são constituídas sociabilidades entre os *brincantes* do lugar e os convidados. Em trabalho etnográfico realizado junto ao Terecô de Codó, Ahlert descreve como se dão esses momentos:

As rezas e a ladainha são muito semelhantes nas diferentes tendas, compreendendo o terço, a ladainha de Nossa Senhora e algumas músicas católicas, momento que reúne muitas pessoas que não “brincam” ou recebem encantados. A abertura das atividades de uma noite de festejo nas tendas sempre marca essa relação diplomática com o panteão católico, pedindo a companhia e a proteção de Nossa Senhora e dos santos. No final da ladainha é servido refrigerante e bolo (de farinha de puba, de trigo e de tapioca). Os visitantes ainda são presenteados com lembrancinhas do evento, que são confeccionadas pelas pessoas das tendas e servem para embelezar as casas. Na festa de Luiza, depois do bolo, o salão é varrido e defumado (ou incensado), para que se possa dar início ao terecô (2013: 147).

Seriam esses momentos de interações iniciais os espaços mais propícios para interações políticas junto aos terecozeiros. Em outro momento de seu diário, ainda em 1973, Grabois relaciona a “simpatia” tida pelos terecozeiros em relação a Guerrilha à elevação do nível político e de consciências das populações locais. De acordo suas palavras:

⁵ O chefe das principais famílias de encantados do Terecô é Léguas Boji Buá da Trindade. Para uma melhor compreensão sobre os encantados do Terecô, ler Ferreti (2000) e Ahlert (2013).

(...) com a deflagração da luta armada, elevou-se o nível político e de consciência das massas. Estas já não são as mesmas do início do movimento guerrilheiro. Vão compreendendo os objetivos das FF GG e tomam posição política ao nosso lado. Formouse (sic.) uma opinião pública favorável aos guerrilheiros. Exemplo disso é a atitude de simpatia em relação à nossa luta, dos padres e dos terecozeiros. Reduzidíssimo é o número de inimigos entre os moradores da região (2015: 92).

Também Ângelo Arroyo fez menção ao Terecô em seu relato sobre a Guerrilha, produzido para uso interno do PCdoB, após a sua fuga no Araguaia, em 1974. Arroyo, que iria tombar dois anos depois durante operação do Exército em São Paulo, na Chacina da Lapa, lançou mão, de analogia entre o apoio dos terecozeiros e a adesão das massas à Guerrilha:

Ganhamos muitos amigos, e não era só apoio moral. A massa fornecia comida e mesmo redes, calçados, roupas etc. E informação. Contávamos com o apoio de mais de 90% da população. A fraca presença do inimigo na área e a nossa política correta no trabalho de massa proporcionaram esses êxitos. Os guerrilheiros, todos eles, eram bastante estimados pela massa. Os de maior prestígio eram Osvaldo e Dina. Logo depois vinham: Sonia (Lúcia Maria da Silva), Piauí (Nelson Lima Piauí Dourado), Nelito, Zé Carlos (do A); Amauri, Mariadina (Dinaelza Santana Coqueiro) (do B); Mundico (do C); Joca (Giancarlo Castiglia) (do CM) e Paulo. Os guerrilheiros ajudavam as massas no trabalho de roça. O Romance da Libertação era recitado pela massa. Os hinos da guerrilha, elaborados lá mesmo, eram cantados pela massa. Nas sessões de terecô (candomblé) se faziam cantorias de elogio à guerrilha (ARROYO, 1980: 262).

Hoje, sobretudo depois de análises desses documentos e do contexto da Guerrilha por parte de vasta literatura, certamente fica mais fácil de visualizar que a proclamada adesão de 90% da população figurara apenas sobre as palavras grafadas por Arroyo. Na prática, em especial devido ao não conhecimento prévio por parte da população dos objetivos do partido na região, e das estratégias de difamação, coerção e incentivo utilizadas pelas Forças Armadas, as populações locais acabariam inclusive sendo pressionadas a colaborar com a destituição da Guerrilha, através do trabalho de contraguerrilha organizado pelos militares e centrados no serviço de inteligência e na colaboração de moradores locais como mateiros durante a caça aos guerrilheiros no interior da floresta.

Como será visto a seguir, praticantes do Terecô, da Umbanda, e seus familiares e amigos, ou seja, justamente a parte da população local a que os guerrilheiros direcionavam seus esforços políticos acabaram se inserindo entre aqueles camponeses presos e torturados, sob acusação de colaborarem com a guerrilha, e que em boa parte acabaram colaborando forçadamente ou através de incentivos, como o repasse de terras, com a localização, aprisionamento e morte dos guerrilheiros dispersos por entre as matas.

Certamente, contribuiria para a ampliação dessas contribuições a abertura dos arquivos militares sobre a guerrilha. Poderíamos observar, por exemplo, se nos relatórios laborados pelos serviços de inteligência e nos depoimentos, muitas vezes obtidos através de tortura, haviam menções ao Terecô ou mesmo atividades militares organizadas diretamente com o propósito de atingir os terecozeiros ou os seus familiares. O que não seria estranho, devido ao Terecô ter sido inserido nos documentos citados produzidos pela própria guerrilha e que chegaram a mão dos militares, além de ser conhecido pela população local a presença de guerrilheiros nas sessões de Terecô. Informação que não demoraria a ser obtida por parte desses militares, num contexto em que mesmo padres, como o padre francês Roberto de Valicourt (CAMPOS FILHO, 2012), viriam a ser torturados sob acusação de colaborarem com a Guerrilha.

Apesar de não termos o acesso a esses documentos, os relatos orais de memória colhidos por outros pesquisadores e em nossas próprias pesquisas de campo mostram que, mesmo que não tenha havido (o que, obviamente, não podemos afirmar ou negar) um investimento repressivo específico dos militares juntos ao terecozeiros da região, em contrapartida ao investimento político dos guerrilheiros, acabariam esses sujeitos ou seus parentes sendo envolvidos de algum modo nos acontecimentos relacionadas à guerrilha, incluindo-se o aprisionamento, a tortura e atuação como bate-paus, como será melhor discutido adiante.

Guerrilheiros negros e o Terecô

Nas produções sobre a Guerrilha que citaram o Terecô, Francisco Chaves e Osvaldão estão entre os mais lembrados quando se trata das relações entre os guerrilheiros e religião afro-brasileira. Terá sido apenas coincidência a inserção de ambos entre o corpo de militantes a atuarem na região do Bico do Papagaio? Até que ponto a presença de cerca de dez militantes negros⁶ teria sido pensada aleatoriamente ou fora planejada como um dos elementos que auxiliariam o trabalho junto as “massas” na região?

Ainda não dispomos de informações que nos permitam ensaiar desde já uma resposta a estas questões. No entanto, seria certamente uma visão inocente considerar que a vinda para o Bico do Papagaio de um militante como Francisco Chaves, de cuja a vida pós prisão em 1935 se tem

⁶ Dinalva Oliveira Teixeira (Dina), Osvaldo Orlando da Costa (Osvaldão), Antônio de Pádua Costa (Piauí), Dermeval da Silva Pereira (João Araguaia), Lúcia Maria de Souza (Sônia), Rosalindo de Souza (Mundico), Francisco Manoel Chaves (Preto Chaves), Helenira Resende de Souza Nazareth (Preta ou Fátima), Idalísio Soares Aranha Filho (Aparício). Cf. COMISSÃO DA VERDADE DO ESTADO DE SÃO PAULO (2017).

pouquíssimas notícias, teria sido pensada meramente ao acaso e não levaria em conta a possibilidade favorável de adaptação sua junto aos moradores locais.

Francisco Chaves passara boa parte da vida na clandestinidade (CORRÊA, 2013). Ele, que segundo a literatura passaria a se inserir no Terecô incorporando o Preto Velho, entidade da Umbanda, deixou rastros sobre a sua trajetória que o apontam como sendo um daqueles que mais amplamente se incorporou junto a população local, tendo dividido com eles inclusive, a dar crédito as narrativas reunidas sobre ele por pesquisadores que estiveram na região, a sua visão espiritual. Ao incorporar o Preto Velho nas noites no interior da floresta, estaria ele fazendo uma simbiose entre práticas umbandistas e terecozeiras (como cada vez mais se tornava comum) e a política de aproximação do PCdoB? Os indícios sobre sua vida e trajetória no Araguaia nos levam, na esteira do que outros autores já apontaram, a acreditar que sim.

É interessante observar que a ligações entre Francisco Chaves e o Terecô se estenderam para além da sua vida, pois há alguns anos fora encontrado corpo de um homem negro, no cemitério de XXX, em local onde fora narrado por militares como local do enterro de Francisco Chaves, após sua morte em combate em 1972 (CORRÊA, 2013; RODRIGUES, 2016). A narrativa a respeito da morte de Chaves aponta que o guerrilheiro havia sido enterrado com uma guia, tal qual na ossada encontrada e que lhe é atribuída. A ausência de parentes conhecidos, porém, fizera com que até o momento não pudesse ser realizado teste de DNA que pudesse confirmar se de fato pertencera ao guerrilheiro negro aqueles restos mortais.

Quanto a Osvaldão, tendo sido o guerrilheiro que por mais tempo conviveu com a população local, e vivendo na região desde 1966, ou seja, seis anos antes do início da Guerrilha, certamente teve ele um peso decisivo nas aproximações com o Terecô e mais, na compreensão política de que essa aproximação seria importante para os propósitos guerrilheiros.

Não seria estranho imaginarmos diálogos entre Graboís, João Amazonas e o próprio Osvaldão (sendo que os dois últimos moraram juntos por bom tempo na região da Gameleira, onde viria a formar o destacamento B), tratando a respeito da importância de interlocução com os terecozeiros, em termos que possivelmente iriam para além do que são apresentadas nos documentos oficiais da FOGUERA e cujo teor não conhecemos.

Em geral, a maior parte das produções acadêmicas sobre a guerrilha cita apenas superficialmente o Terecô, sendo Corrêa (2013) um dos que mais se aprofunda sobre o tema. Segundo esse autor, a partir de informações reunidas em pesquisa de campo na região, a relação entre Osvaldão e o Terecô perpassava a atuação pública e privada do guerrilheiro na região:

Antônia ‘Galega’ Ribeiro da Silva relata que Osvaldão teria sido “iniciado” no terecô por seu sogro, Chico “Piauí” Vieira. Entre as histórias do imaginário popular da região, narradas por *Eduardo Lemos Porto*, do Museu da Guerrilha, a de que Osvaldão teria feito um “pacto” com os demônios para ter o corpo fechado, pacto este intermediado por Chico Piauí. Dona Antônia diz que o tal pacto com o demônio é uma “grande mentira”. Contudo, segundo explica, seu sogro Chico Piauí de fato fez um “trabalho forte” para “fechar o corpo” de Osvaldo, mas trabalho esse da “linha branca”, “da direita” – pois, nas religiões de ascendência afro, “linha da esquerda” guarda o significado de trabalho para prejudicar terceiros. Contou também que Osvaldo era frequentador assíduo de todos os terecôs da região, levando com ele muitos guerrilheiros. Curiosamente, foi o marido de dona Antônia, Arlindo Piauí, quem disparou o tiro que matou Osvaldão. (CORRÊA, 2013: 287, grifo nosso).

São muito ricas as informações apresentadas por Corrêa nesse trecho. A começar pela fala de Eduardo Lemos Porto, que fora citado em fala análoga no ano anterior no trabalho de Mechi (2012), e que era o diretor de um museu hoje desativado relacionado a Guerrilha do Araguaia, no município de São Geraldo. Em 2015, foi encontrada documentação alusiva a Porto durante diligência realizada pela Comissão Estadual da Verdade do Pará e a Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará, onde são encontrados indícios de que o museu por ele organizado serviria de fachada para o monitoramento, até pelo menos o ano de 2007, das ações da Comissão Pastoral da Terra (CPT) e do PCdoB na região. De todo modo, sendo ou não desenvolvida por Porto a atuação como informante infiltrado, não deixa de ser interessante o fato dele reproduzir uma versão demonizada a respeito da atuação de Osvaldão que se aproxima de narrativas veiculadas pelas Forças Armadas durante a repressão à Guerrilha.

Outro ponto interessante diz respeito ao trabalho *de linha branca* que teria sido feito para fechar o corpo de Osvaldão. Oriundas das cosmovisões constituídas entre os praticantes das religiões afro, as representações sobre o corpo fechado circulam por diversos tempos e espaços durante a história brasileira, em especial acompanhando os sujeitos, que muitas vezes assumem papéis migrantes, de regiões onde essas concepções de mundo eram ou são amplamente presentes no cotidiano, dada a influência das religiões de matriz afro na vida privada dos sujeitos, em especial através das práticas de cura, geralmente repassada de forma sub-reptícia frente ao dogmas mais amplamente aceitos das religiões hegemônicas, tais como o catolicismo.

Não apenas a Guerrilha, mas em “episódios” como a Balaiada e o Cangaço eram comuns as narrativas que vinculavam a destreza e a capacidade de fuga dos balaies ou de alguns dos principais cangaceiros ao fato de terem o corpo fechado. Osvaldão e a guerrilheira Dina Teixeira, sobretudo, passam a se inserir nesse sentido, num rol de outros personagens históricos que ganharam fortes representações no imaginário popular de suas épocas, tal como Lampião

ou João Balaio, e que além de lhes serem atribuídos o corpo fechado, suas figuras eram vinculadas a atuação dos encantados, que lhes possibilitavam se metamorfosearem na hora do perigo, e se transformarem em borboleta, tocos, moitas, pássaros, macacos ou outras criaturas, impossibilitando durante muito tempo a sua captura ou morte por parte das forças inimigas.

Sader (1990), reproduz narrativas colhidas em pesquisa de campo realizadas na década de 1980 no Maranhão e na região do Bico do Papagaio sobre as metamorfoses pelas quais passado Osvaldão, que segundo seus “informantes” virara macaco ou cachorro para fugir das Forças Armadas. Ao analisar os relatos, Sader aponta que as narrativas, ao ganhar um corpo mítico, reinserem as tensões decorrentes do período da guerrilha na estrutura dos mitos, que ajudam os moradores a reinterpretarem as situações traumática que vivenciaram. Para aquela autora:

A ruptura entre os dois mundos – a floresta e os campos cultivados, os homens da mata e os lavradores, os federais e o mundo dos povoados – bruscamente interrompida pelos acontecimentos que passam a interliga-los, traz o terror diante daquilo que não é normal, não é costumeiro, donde a necessidade das representações simbólicas. Isso nos remete à natureza do mito. O mito não busca dar conta da realidade empírica. O que ele busca é dar um sentido a essa realidade (SADER, 1990: 121).

É importante que a compreensão apresentada por Sader seja cotejada aos grupos a partir de onde são apropriadas as cosmovisões que dão sustentação a essa mitificação do Osvaldão e de outros guerrilheiros. Tal cotejamento nos possibilita criar uma compreensão que vá além de um imaginário camponês genérico, e que, sem a exclusão da participação de outros grupos, possibilite perceber o papel do Terecô e de outras manifestações a eles próximas quanto a formação das significações em torno das encantarias.

Se como diria M., “informante” de Sader (*Ibid.*: 119), “o Osvaldão era encantado. Por isso foi o último a ser morto”, em narrativa com o mesmo sentido do que fora citado acima a partir de Corrêa (2013), cabe-nos levantar mais informações sobre os significados dessa encantaria, ainda mais pertencendo esse personagem a um contexto onde não somente fora fomentado, inclusive por ele próprio, as aproximações da Guerrilha com o universo do Terecô (que entre seus epítetos é chamada de religião dos encantados, ou encantaria de Barba Soeira), mas também em que essa religião contribuiu para dar o tom às interpretações míticas que seriam constituídas sobre ela e permaneceriam vivas mesmo décadas após o fim dos combates.

O Terecô, a Umbanda e as cosmovisões dos camponeses durante a guerrilha

A interpretação da realidade a partir do universo religioso das religiões de matriz afro é outro ponto que merece atenção quando se problematiza as relações entre a guerrilha e o Terecô. Nas pesquisas bibliográficas e na pesquisa de campo durante a elaboração deste artigo percebemos que ao menos no Sul e Sudeste do Pará, assim como vem ocorrendo nas últimas décadas, vem havendo uma umbandização do Terecô. Mesmo entre aqueles religiosos que não migraram para os cultos protestantes, para o catolicismo ou outras manifestações religiosas, são poucos os que se manifestam como terecozeiros. Na maior parte, mesmo havendo uma simbiose da Umbanda com os ritos e entidades relacionadas ao Terecô, boa parte dos religiosos se afirmam como umbandistas, termo socialmente melhor aceito, ainda que não isento de estereótipos e práticas discriminatórias por parte das populações locais.

O Terecô acaba tendo uma imagem fortemente vinculada na região, assim como ocorre no Maranhão, aos trabalhos de linha “negra”, feitos com o objetivo de provocar males a terceiros. Ferreti (200) aponta como a partir de 1994 essa imagem passou a ser ainda mais cultivada, por intermédio de reportagens que buscavam reforçar o estereótipo de Codó como a capital da “magia negra”, e suposto berço do pai de Santo do ex-presidente José Sarney.

Corrêa pontou em 2013 que localizou apenas dois terreiros de Terecô na região do Bico do Papagaio, um deles no município de Brejo Grande do Araguaia. E acrescentou:

realizei entrevistas orais com camponeses que trabalharam com Osvaldão nos garimpos ou na mariscagem, como Abel Honorato de Jesus, o Abelinho. São constantes os relatos sobre a presença do guerrilheiro nos terreiros de terecô, como o de Lídia Francisca da Luz, dona de um terreiro dedicado à Cabocla Jacira, na cidade de Brejo Grande (CORRÊA, 2013, p. 219).

Em nossas pesquisas de campo em 2017 conseguimos estabelecer contato com a senhora Lídia, atualmente com 79 anos, que ainda mantém em Brejo Grande o terreiro ligado à sua guia, a Cabocla Jacira, como mencionado acima. Lídia, porém, rechaça a identidade de terecozeira, assumindo-se como umbandista. Em suas palavras:

Eu descrevo essa religião [que pratico] como uma religião ligada aos santos católicos da Igreja. Não é religião. A umbanda é ligada aos Santos Católicos da Igreja. Um terreiro. Eu mesmo aqui meu terreiro é Nossa Senhora da Conceição. É a mãe aparecida. Rainha do Brasil. Nossa Senhora Imaculada Conceição⁷.

Mesmo não assumindo uma identidade terecozeira, elementos ligados ao Terecô fazem-se presentes no terreiro de Lídia, tais como a *guna*, poste central em torno do qual os praticantes

⁷ A entrevista com Lídia foi realizada em julho de 2017, em sua casa e no seu terreiro, em Brejo Grande do Araguaia.

se movimentam durante os ritos, e o tambor da mata, tocado juntamente com outros “toques”, como o do Tambor de Mina, durante as noites de trabalho. Lídia atribuiu ao Terecô a imagem apresentada acima vinculada a “magia negra”, bem como criticou o consumo de bebidas alcoólicas durante os ritos dos terecozeiros. Afirmou que os não existem mais em Brejo os terreiros de Terecô existentes na época da Guerrilha, o que atribuiu ao fato deles trabalharem com a “linha negra”, o que teria lhes gerado contrapartidas negativas aos trabalhos realizados.

No seu *congá*, ou altar, são encontrados desde o Preto Velho ao Padre Cícero, além de diversos Santos Católicos, como São Jorge, São Sebastião e a Nossa Senhora Aparecida. Perguntada sobre o encantamento de Osvaldão, que segundo alguns relatos orais teria aparecido como encantado em terreiros no Tocantins, a mesma respondeu que era mentira, que ele havia sido morto e, por isso, não poderia ter virado encantado.

Durante a pesquisa de campo pudemos ter contato com uma outra face da relação entre a Guerrilha e o universo das religiões de matriz afro, que certamente aponta para práticas próximas ao do Terecô e as da Umbanda, a saber: as explicações dadas a partir do seio das cosmovisões religiosas não apenas para os relatos sobre os guerrilheiros, ou sobre as aproximações políticas entre os religiosos e o “povo da mata”, mas para o contexto das torturas, violações e outras formas de violência sofridas por parte dos camponeses, incluindo-se os segmentos negros do campesinato.

Lídia, além de praticante da Umbanda, como se auto define (é importante lembrar aqui o que já fora apontado sobre a umbandização do Terecô), é viúva de Porfírio Vaz de Azevedo, camponês, negro, anistiado político, que foi preso, torturado e obrigado a servir como mateiro (bate-pau, nos dizeres locais) do exército, durante a perseguição aos guerrilheiros. Após um desses momentos de tortura, Porfírio teve um sonho que mudaria seu destino:

Quando eles largaram de bater, que ele [Porfírio] deitou no chão, pra levantar foi preciso os outros para levantar. Pra levantar, levar café pra ele. Ele bebia, vomitava, vomitava o café junto com sangue. aí foi que os outros presos disse "Olha, Doutor, esse homem bem aí já deitado aí deixe ele sossegado. Se não aplicar um remédio nele ele vai morrer. Num vai custar que ele tá só vomitando sangue. Os outros presos que alimpavam, né? (...) Até que ele teve um sonho, com dois home, chegando nele perto de onde ele tava e os home disseram assim: 'Olha, Porfírio. Tu diz isso, e isso, e isso, e isso'. Três coisas que eles mandou ele dizer, só que ele nunca disse pra mim o que era a coisa que ele mandou. "Tu diz essas três coisa". Aí ele disse que perguntou assim: "Quem é você? Vocês? Eles disse: 'Eu sou Cosme e Damião. Nós somos. Nós somos Cosme e Damião' “ (...)

Cosme e Damião, Santos Católicos que também se fazem presentes na Umbanda, serviram de conexão entre a fé professada por Porfírio (Catolicismo, segundo sua mulher) e as

visões da filha (Umbanda), descrita por Lídia como médium, assim como ela. Segundo Lídia, no mesmo dia em que o marido tivera esse sonho, enquanto estava preso na base da Bacaba, sua filha havia avistado uma pomba branca, o que sua mãe atribui ao seu poder mediúnico, pois a pomba representava que ela havia antevisto o retorno do pai. Junto a outros moradores de Brejo Grande que tiveram familiares torturados e cuja religiosidade é vinculada ao Terecô, também localizei outras narrativas em que visões como a de Porfírio ou visões mediúnicas como a da sua filha se fizeram presentes, o que demonstra como suas visões de mundo religiosas eram utilizadas para interpretar não somente através da criação de mitos, mas por intermédio de sua visão de mundo veiculada ao tambor da mata, a Umbanda, ou a outras manifestações que aproximam os saberes de origem afro, indígena e das religiões hegemônicas que nos chegam através da Europa, além do próprio espiritismo.

Lídia afirma que sua trajetória na Umbanda se iniciou após a guerrilha, alguns meses depois do retorno do marido. Essa afirmação contraria o que o senhor Abelinho teria falado para Corrêa (2013), de que era comum que Osvaldão frequentasse o terreiro dela. Segundo Lídia, alguns meses depois da volta de Porfírio, ela fora curada pela sua guia, a Cabocla Jacira, de males espirituais, que a faziam desmaiar com frequência. Certo dia, a Cabocla resolvera ela própria comunicar ao marido sobre a religiosidade de sua protegida, bem como a respeito do fim das “quedas” enfrentadas por Lídia:

(...) Aí foi, foi, foi, foi, foi, eu caia. Aí foi depois da Guerrilha, que ele voltou. Depois que ele voltou da Guerrilha, em 73. Que eu passou assim três mês, ou foi quatro... Quando ele chegou eu já tava melhorando, melhorando, melhorando, até que meu guia veio e disse assim para ele: "Olha, eu sou o guia dela de nascença. Nunca mais ela vai cair". E nunca mais eu cai. Incorporou em mim e disse que nunca mais eu ia cair.

Esses relatos apresentados por Lídia são importantes também por nos apresentarem indícios que apontam para as significações sobre a Guerrilha constituídos a partir do universo do Terecô e da Umbanda; indícios esses que servirão de rastros a serem seguidos em nossas pesquisas futuras, mas, como buscamos apresentar nesse artigo, já apontam para a relevância de se inserir as visões de mundo compartilhadas pelos próprios moradores da região, em especial aqueles vinculados aos segmentos negros do campesinato, cujas concepções de mundo se fizeram presentes num episódio tão importante da história do Brasil no contexto da Ditadura, mas que ainda pouco aparecem nas produções que buscam representar a Guerrilha do Araguaia.

Se antes de produzir o presente artigo já buscávamos maiores informações sobre as relações entre os guerrilheiros e o Terecô, ou sobre a influência nas cosmovisões das religiões

afro nas explicações sobre as encantarias presentes em mitos criados em torno de alguns guerrilheiros, a partir de então se mostra com igual relevância problematizar como os praticantes do Terecô compreendiam sua relação não somente com os guerrilheiros e militares, mas com o próprio contexto de violência a que estavam submetidos; contexto esse no qual, muitas vezes, as melhores formas de explicação para o que estava lhes acometendo parece ter vindo dos seus orixás, guias ou encantados.

Referências

- AHLERT, M. **Cidade relicário**: uma etnografia sobre terecô, precisão e Encantaria em Codó (Maranhão). 2013. 282 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2013.
- AMORIM, C. **Araguaia**: histórias de amor e de guerra. Rio de Janeiro: Record, 2014.
- ARROYO, Â. Relatório sobre a luta no Araguaia. In: POMAR, Vladimir. **Araguaia**: o Partido e a Guerrilha. São Paulo: Ed. Brasil Debates, 1980. p. 249-272.
- CAMPOS FILHO, R. P. **Guerrilha do Araguaia**: a esquerda em armas. São Paulo: Anita Garibaldi, 2012.
- _____. **Araguaia**: Depois da guerrilha, outra guerra – a luta pela terra no Sul do Pará, impregnada pela ideologia da Segurança Nacional (1975-2000). São Paulo: Fundação Maurício Grabois / Anita Garibaldi, 2014.
- COMISSÃO DA VERDADE DO ESTADO DE SÃO PAULO. **Relatório**: Tomo I - Parte II - Perseguição à População e ao Movimento Negros. Disponível em: <http://comissaodaverdade.al.sp.gov.br/relatorio/tomoi/downloads/I_Tomo_Parte_2_Perseguiacao-a-populacao-e-ao-movimento-negros.pdf>. Acesso: jun. 2017.
- CORRÊA, C. H. S. **Em algum lugar das selvas amazônicas**: as memórias dos guerrilheiros do Araguaia (1966-1974). 2013. 619 f. Tese (Doutorado em História) — Universidade de Brasília, Brasília, 2013.
- DÓRIA, P. *et al.* **História imediata**: A Guerrilha do Araguaia. São Paulo: Alfa-Omega, 1978.
- FERRETI, M. M. R. **Encantaria de “Barba Soeira”**: Codó, capital da Magia negra? São Luís: CMF, 2000.



_____. A Mina maranhense, seu desenvolvimento e suas relações com outras tradições afro-brasileiras. In: MAUÉS, R. H.; VILLACORTA, G. M. **Pajelanças e Religiões Africanas na Amazônia**. Belém: EDUFPA, 2008. p. 149-179.

GAGNEGIN, J. M. Verdade e memória do passado. **Proj. Historia**, São Paulo, n. 17, p. 213-221, nov. 1998.

GRABOIS, M. **Diário de Maurício Grabois** – de 30 de abril de 1972 a 25 de dezembro de 1973. Disponível em: <<https://www.marxists.org/portugues/grabois/1973/12/diario.pdf>>. Acesso: jan. 2015.

JOFFILY, B. **Osvaldão e a saga do Araguaia**. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

MECHI, P. S. **Os Protagonistas do Araguaia**: trajetórias, representações e práticas de camponeses, militantes e militares na guerrilha (1972-1974). 2012. Tese (Doutorado em História), Pontífica Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2012.

PEIXOTO, R. C. D. Memória social da Guerrilha do Araguaia e da guerra que veio depois. **Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Cienc. Hum**, Belém, v. 6, n. 3, p. 479-499, set.-dez. 2011.

RODRIGUES, A. **Identificada a Ossada de Preto Chaves**. Disponível em: <http://istoe.com.br/276044_IDENTIFICADA+A+OSSADA+DE+PRETO+CHAVES/>. Acesso: 30 jan. 2016.

SADER, R. Lutas e imaginário camponês. In: **Tempo Social: Ver. Sociol. USP**, São Paulo, v. 2, n. 1, p. 115-125, 1. Sem. 1990.

SILVA, I. S. **Migração e cultura no Sudeste do Pará**: Marabá (1968-1988). 2006. 181f. Dissertação (Mestrado em História) — Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2006.

TELES, J. de A. Os segredos e os mitos sobre a Guerrilha do Araguaia (1972-1974). In: **História Unisinos**, São Leopoldo, v. 18, n. 3, p. 464-480, set-dez. 2014.