

LUTAS E IMAGINÁRIO CAMPONÊS

Regina Sader*

SADER, Regina. Lutas e imaginário camponês. **Tempo Social; Rev. Sociol. USP**, 2(1): 115-125, 1.sem.1990.

RESUMO: O artigo busca dar uma visão do universo imaginário do campesinato da chamada “fronteira agrícola” na Amazônia Oriental brasileira. Migrantes após sucessivas expulsões de suas terras, esses camponeses não só carregam consigo seus mitos e lendas, mas criam novos na tentativa de explicação de seu mundo cotidiano. Nesse último sentido é que a autora encara as versões recolhidas na área da Pré-Amazônia Maranhense sobre a chamada “Guerrilha do Araguaia”, movimento que opôs militantes do Partido Comunista do Brasil (PC do B) e as forças de repressão do período de governo militar, no início da década de 1970.

UNITERMOS: imaginário camponês, Amazônia, mitos, lendas, guerrilha do Araguaia.

SADER, Regina. Struggles and peasant imaginary. **Tempo Social; Rev. Sociol. USP**, 2(1): 115-125, 1.sem. 1990.

ABSTRACT: This article tries to give an outline of the peasant imaginary universe of the so called “rural frontier” of Brazilian Oriental Amazonia. Being migrants after a series of expulsions from their land, these peasants take with them their mythes and legends, creating new ones when they need explanations about their everyday world. It is in this last sense that the author sees the versions about the “Araguaia Guerrilla”, collected in the Pré-Amazônia Maranhense area, an armed struggle that opposed militants of the Partido Comunista do Brasil (PC do B) and the Brazilian army of the military government period at the beginning of the 1970 years.

UNITERMS: peasant imaginary, Amazonia, myths, legends, “Araguaia Guerilla”.

* Professora do Departamento de Geografia da FFLCH-USP.

¹ Entrevista concedida em Santa Inês, Maranhão, janeiro de 1988.

² Sinônimo de informante policial.

³ Entrevista concedida no povoado de Sampaio, município de Augustinópolis, Goiás, 1984.

⁴ Citado na Revista *História Imediata* n^o 1, p. 56, Ed. Alfa-Omega, 1978.

⁵ Entrevista realizada no povoado do Espírito Santo do município de S. João do Araguaia, maio de 1983.

⁶ Entrevista realizada no Centro dos Mulatos, município de S. Sebastião do Tocantins, junho de 1985.

⁷ Entrevista em Marabá, maio de 1983.

⁸ Entrevista no povoado do Espírito Santo, município de S. João do Araguaia, maio de 1983.

⁹ Idem.

¹⁰ Entrevista realizada em Marabá, maio de 1983.

¹¹ Conforme entrevistas realizadas em Santa Inês e Alcântara, Maranhão, janeiro de 1988.

¹² Conforme entrevista realizada no Centro dos Mulatos, junho de 1985.

SADER, Regina. Struggles and peasant imaginary. **Tempo Social; Rev. Sociol. USP**, 2(1): 115-125, 1.sem. 1990.

ABSTRACT: This article tries to give an outline of the peasant imaginary universe of the so called “rural frontier” of Brazilian Oriental Amazonia. Being migrants after a series of expulsions from their land, these peasants take with them their mythes and legends, creating new ones when they need explanations about their everyday world. It is in this last sense that the author sees the versions about the “Araguaia Guerrilla”, collected in the Pré-Amazônia Maranhense area, an armed struggle that opposed militants of the Partido Comunista do Brasil (PC do B) and the Brazilian army of the military government period at the beginning of the 1970 years.

UNITERMS: peasant imaginary, Amazonia, myths, legends, “Araguaia Guerilla”.

* Professora do Departamento de Geografia da FFLCH-USP.

¹ Entrevista concedida em Santa Inês, Maranhão, janeiro de 1988.

² Sinônimo de informante policial.

³ Entrevista concedida no povoado de Sampaio, município de Augustinópolis, Goiás, 1984.

⁴ Citado na Revista *História Imediata* n^o 1, p. 56, Ed. Alfa-Omega, 1978.

⁵ Entrevista realizada no povoado do Espírito Santo do município de S. João do Araguaia, maio de 1983.

⁶ Entrevista realizada no Centro dos Mulatos, município de S. Sebastião do Tocantins, junho de 1985.

⁷ Entrevista em Marabá, maio de 1983.

⁸ Entrevista no povoado do Espírito Santo, município de S. João do Araguaia, maio de 1983.

⁹ Idem.

¹⁰ Entrevista realizada em Marabá, maio de 1983.

¹¹ Conforme entrevistas realizadas em Santa Inês e Alcântara, Maranhão, janeiro de 1988.

¹² Conforme entrevista realizada no Centro dos Mulatos, junho de 1985.

Introdução

Ao começar a estudar os conflitos pela posse da terra na margem amazônica da Floresta Equatorial, mais

precisamente no Bico do Papagaio na chamda Pre'-Amazônia Maranhense, deparei com uma população camponesa — os posseiros — profundamente marcada pela migração. O sofrimento que esse fato colocava nos relatos de suas histórias de vida fizeram-me buscar remontar o trajeto migratório

dos habitantes da área de estudo. Ao fazê-lo, tentei retrair o momento de transformação que havia provocado a partida desses contingentes camponeses.

A primeira etapa me levou, no ano de 1988, ao vale do Pindaré, onde eu procurava saber detalhes sobre as violências que motivaram a partida, que habitualmente acompanham as transformações do uso do solo, bem como essas próprias transformações (relações de produção, produção do espaço, em suma, o sistema de cultivo). Essa ruptura me foi descrita como “o massacre do Pindaré”. O levantamento de informações a partir de entrevistas com posseiros, lavradores, autoridades municipais das áreas de estudo, nos arquivos do bispado de Imperatriz, na imprensa local e no livro de Manoel da Conceição (Conceição, 1980), fundador do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Pindaré-Mirim e Santa Luzia, dava conta de pelo menos três “massacres”, palavra entendida como o conjunto de violência, mortes e humilhações sofridas pela população camponesa da área. Havia, contudo, lacunas quanto a datas, locais, e imprecisões quanto aos próprios fatos. Uma vez na área, não consegui nenhum testemunho direto, objetivo, mas relatos feitos com circunlóquios, com discrição. Na verdade, deparei com o medo. Medo que impedia, diante de uma estranha, de contar os sofrimentos passados, justamente porque ainda presentes, motivados pelo continuar da violência, agora não mais para se apossar de lotes de posseiros, mas para expulsar os antigos que, transformados em trabalhadores residentes, diaristas ou meeiros, são mandados embora para a transformação dos campos de cultivo em pastagens (Sader, 1989).

O medo está em toda parte. Nos que ficaram e nos que partiram, nos camponeses e nos grandes proprietários, na população urbana despossuída e nos funcionários e autoridades municipais. Como não lembrar do “Grande Medo” de G. Lefebvre? Nos lavradores expulsos de suas terras, por vezes esse medo aparece mesclado, lamentavelmente, com um sentimento de vergonha em uns, e de fracasso em outros. Àqueles dos meus interlocutores com quem mantive uma “relação de pesquisa privilegiada”, para empregar uma expressão de Camille Lacoste-Dujardin (Lacoste-Dujardin, 1977), eu tentava fazer sentir que o fato de terem conseguido salvar suas vidas já era um sintoma de vitória e que não deveriam se sentir humilhados nem destruídos. Percebi, então, a partir de um certo momento, o dilaceramento que significava a migração, fosse ou não produto de uma violência direta: mortes, queima de casas, roças e paióis. Violência é ter que partir sem desejar. Esse medo, percebo, também se expressa numa linguagem simbólica contida nas histórias contadas e nos ritos de festas populares. Tentar entendê-la para poder perceber o universo camponês passou a ser meu interesse. Poder devolver-lhes a identidade e a memória, mostrando que houve luta, que não fazem parte de um grupo humano de destruídos, o meu desejo.

Com a análise das entrevistas com histórias de vida nas duas áreas de pesquisa, passo a perceber que não estou de posse de biografias apenas, mas da história de uma série de comunidades, que na transmissão oral de suas lendas, crenças e vidas, buscam a continuidade de uma cultura, portanto de uma solidariedade entre seus membros, e também uma solidariedade entre gerações. A força de se sentir pertencente a um grupo pode ser sentida na resposta de um rapaz que junto com sua mulher e seu filhinho, participava de um ensaio do Bumba-meu-boi em Santa Inês, quando lhe perguntei como tinha sido sentida por ele a perda da terra que cultivava com sua família:

“Perder a terra deu pra aguentar. Eu não posso é imaginar viver sem o ‘Bumba’. Eu até podia ir embora trabalhar nas empreiteiras, mas aí eu largava do grupo, do ‘Bumba’”.¹

A dança do “Bumba” não é, assim, mera “dança folclórica”, uma peça de museu. É o ritual vivo de uma continuidade cultural, uma representação simbólica da terra perdida pela comunidade negra (Sader, 1989). Não só reproduz a posse da terra perdida, reapropriando-se dela no imaginário a cada ano no tempo ritual, como mantém viva a comunidade que se reconhece e se reafirma diante dos outros, dos que “chegaram depois”. É a “conquista progressiva, árdua daquilo que a comunidade tem por sua herança; a memória coletiva luta contra a inércia do cotidiano, na captura dos fragmentos que ela considera significantes ou úteis e trabalha para dinamizá-los” (Zumthor, 1988). Por isso considero essas manifestações como uma forma de resistência nessas áreas que se caracterizam por serem expulsoras de populações camponesas.

Bailly, em trabalho recente (Bailly, 1989), discute as outras dimensões do espaço que devem interessar ao geógrafo, pois o indivíduo e a coletividade constroem sua própria realidade articulando em cada lugar o real e o imaginário. O homem sendo o ator geográfico, e o lugar, seu espaço de vida, todas as relações se interligam e veiculam as memórias coletivas e os símbolos. O apego à tradição, que engendra a solidariedade, “é antes de mais nada devido a uma memória espacial que, à semelhança dos ‘buracos negros’ da astro-física contemporânea, constitui uma reserva de energia insondável e misteriosa que não podemos subestimar” (Maffesoli, 1979). Justamente por estarmos diante de comunidades que migraram ou que sofreram o impacto das migrações de outros grupos, é que esse universo imaginário é importante para entendermos sua coesão.

Os mitos, as lendas, os ritos, funcionam como referenciais da memória coletiva. Uma vez que a memória humana registra por um tempo muito curto, é necessário apelar para os traços sobre os quais os seres humanos depositam sua história, pois é nessa história que estou interessada. J. Lanouzière, citando Valabrega e Fédida (Lanouzière, 1982), me leva à compreensão do mito e de sua relação com o medo e a memória. A circulação mito-fantasia, fantasia-mito, aparece como uma circulação de sentido, onde aquilo que não deve ser dito (a fantasia) se articula com o que deve ser dito (o mito), evitando que um e outro desapareçam. As estórias e os mitos contêm o segredo inexplicável de um saber que desafia a memória e aquilo que é proibido, onde o ser humano encontra o que é necessário para saber quem é e como é.

Os Homens da Mata — um fragmento da história da Guerrilha do Araguaia

“Guerrilha do Araguaia” foi o nome dado a um movimento que envolveu militantes do Partido Comunista do Brasil (PC do B), e por consequência também índios, camponeses, castanheiros e as Forças Armadas brasileiras, no período que vai de 1972 a 1974. O número de militantes do PC do B envolvidos diretamente no conflito é reduzido: 69. O número de militares, impreciso. Mas, segundo o general Viana Moog, citado por jornalistas da revista *História Imediata* (nº 1), “foi o maior movimento de tropas do Exército, semelhante à mobilização da FEB” na campanha da Itália na Segunda Guerra Mundial. A área de atuação da guerrilha estendia-se pela margem esquerda do Rio Araguaia, portanto no Pará, desde São Geraldo (abrangendo Xambioá em Goiás, na margem direita) até Marabá. A região do Bico do Papagaio — nessa época pertencendo ao Extremo Norte de Goiás, hoje fazendo parte do Estado de Tocantins — recebeu a visita das duas partes em conflito: militares e guerrilheiros.

Mas as palavras “guerrilha” e “guerrilheiro” não fazem parte do vocabulário local. A população refere-se ao conflito como “guerra” e aos militantes como “homens da mata”. Recolhi relatos esparsos sobre essa guerra. O mais completo (e também o mais bonito), que fala de figuras mágicas, é o que apresento.

É bastante sintomático que a única história que recolhi em *off* refira-se a esse conflito. Por respeito, então, ao meu informante, omitirei seu nome e o local onde recolhi o relato, referindo-me a ele como M.

M. era criança na época dos acontecimentos. Recordava-se de algumas coisas, mas a história mesmo é contada por seus familiares. Ele fala de duas figuras apenas: da Dina “mulher bonita, bonita mesmo, pelo menos quem viu disse que era bonita, com os cabelos lisos, bem compridos, enorme” — e do Osvaldão, “que era negro e muito alto”.

M. não sabe porque houve a “guerra por esses sertões do Goiás e do Pará, indo até pro Maranhão”. Disseram os “federais” — é o nome que dá aos militares do exército, aeronáutica e PMs — “que esse pessoal da mata queria pôr estrangeiros aqui” e fazer outro país nessa área. Não sabe que estrangeiros viriam para cá com o auxílio dos homens da mata. Mas as armas apreendidas eram todas desse país inimigo. Por isso era uma guerra mesmo, eram estrangeiros que queriam vir para esses lados do Brasil.

Mas os homens da mata não eram ruins, não. M. não diria que fossem bons. Eles nunca fizeram maldade com ninguém, ao que saiba. O problema todo era querer dividir o país, tirando uma parte “pra esses estrangeiros”. Ele não soube me dizer quantos eram os homens da mata. “Deviam ser muitos, mas os federais eram muito mais numerosos e tinham mais armas. Mas ninguém tinha o tiro certo da Dina, que atirava com as duas mãos, e ainda em alvos móveis”. Eles chegavam nos povoados para comprar alimentos e a Dina mostrava como sabia atirar. “Eram alegres, esses homens da mata. E muito amigos entre eles. Gostavam de crianças, brincavam com elas. Mas eram respeitadores”. (À medida que vai falando, M. vai acentuando características positivas dos militantes guerrilheiros e dando características negativas às forças de repressão). Os federais eram “brabos”. Prenderam muita gente, “e fizeram maldade com um comerciante lá do Buriti, dizendo que ele não prestava e que ele queria ajudar os estrangeiros. Levaram ele para o oitavo (52º Batalhão de Infantaria da Selva no km 8 da Transamazônica), e quando ele voltou estava diferente. Não falava nada, e de noite tinha sonhos e acordava gritando, acordando o povoado todo. Ficou cada vez mais triste e um dia foi embora com a mulher. Dizem que enlouqueceu”.

Agora, “o Osvaldão era encantado. Por isso foi o último a ser morto”. Ele tinha o dom de se transformar no animal que quisesse. “Um dia, os federais tocaram ele na mata. Ia passando um bando de macacos e ele se transformou num deles e conseguiu fugir pulando por cima da cabeça dos federais que nem desconfiaram. Mas no que ele mais se transformava era em cachorro”. A mãe de M. um dia encontrou Osvaldão. Ela tinha ido dar comida aos porcos, restos de arroz com carne, — “comida de sal”, acentua M. — e apareceu um cachorro preto, enorme, e começou a comer junto com os porcos, não sem antes lançar um olhar muito triste à mãe de M., que apavorada correu para dentro de casa, chamou os filhos e o marido, “fecha tudo e avisa que vai haver proble

mas”, pois os federais deveriam estar por perto. De fato, pouco depois chegam os federais acordando todo o povoado, dizendo que denunciassessem os homens da mata, caso os vissem, “porque seria melhor assim”. Apesar do medo, a mãe de M. disse que Osvaldão tinha aparecido lá na casa dela, e os federais saíram correndo para cercar toda a área.

Tempos depois, o tio de M. estava pescando com um amigo na beira do Araguaia, quando um cachorro preto chegou perto dele. Olhou bem para os dois, deu um uivo triste e se escondeu nas margens. Os dois pescadores ficaram apavorados porque sabiam que os federais estavam por perto. Logo foram cercados por estes. E o cachorro atravessou o rio a nado, chegando são e salvo na outra margem. Mas os dois homens não falaram nada do cachorro aos federais.

Quando o mataram, Osvaldão estava com malária e faminto. Não teve tempo de se encantar. Foi morto pelas costas. “Gritaram o nome dele e ele respondeu. Estava sentado, encostado numa árvore, comendo uma espiga de milho crua. Foram os mateiros “bate-pau”² que entregaram o Osvaldão”. Os federais, então, sobrevoaram toda a área com o cadáver amarrado numa corda, pendendo de um helicóptero e, com um alto-falante, reuniam os habitantes do povoado “e falavam que era pra todos verem que até o Osvaldão tinha sido morto”. Não era invencível como diziam.

Há vários elementos nessa história que podem ser analisados. Em primeiro lugar, a história é baseada em fatos verídicos, isto é, que efetivamente tiveram lugar. Logo no início da valorização da tradição oral como fonte histórica, houve toda uma série de debates que discutiam da validade ou não dos relatos como fontes fiáveis (Vansina, 1961). Pessoalmente estou interessada justamente no efeito que os fatos provocaram e provocam no imaginário dessas populações. Com o desenrolar do conflito, os “homens da mata” efetivamente palmilharam os povoados de todo o Bico do Papagaio. Recolhi vários testemunhos nessa área. Era uma área de refúgio dos guerrilheiros, que aí vinham se abastecer, comprando mantimentos no pequeno comércio local:³

“E com eles estava a Dina que atirava com as duas mãos. Mas quando vimos que chegavam, decidimos quem ficava no povoado e quem ia pras roças, afinal *eram de fora*, o pessoal diziam que eram refugiados.” (grifo meu)

A morte de Osvaldão descrita por M. assemelha-se à versão do índio Suruí, Massu, que foi um dos batedores para os grupos do Exército:

“O Osvaldão morreu sozinho — foi ali: nós vimos lá no São Raimundo, morto, pendurado pela corda no hericópire, por corda. Rapaz, ele era fogo mesmo — muito preto. Roupa dele não presta não, tudo rasgado. (...)”⁴

Em segundo lugar, encontramos uma dicotomia entre os camponeses e os outros: “os homens da mata”, “os federais”, “eram de fora”, “os estrangeiros”. Ludwik Stomma (Stomma, 1986) pondera que a questão chave reside na ambivalência simbólica do estrangeiro; para o melhor ou para o pior, esse se caracteriza por traços extraordinários: é preciso que ele seja diferente. “O estrangeiro não é como eu, como nós, como o conjunto do meu grupo”. Entretanto, para que a comparação seja possível, é necessário algum traço comum. É o extraordinário que sugere o ordinário; o bizarro, o habitual.

Está presente na história de M. o terror diante da mudança que está em curso com o combate à guerrilha e diante da morte desencadeada por esse mesmo movimento, pela repressão que se abate sobre essa população camponesa. No nível simbólico, o cachorro bem como o lobo é um sinônimo arcaico da morte. Durand (Durand, 1969) chama a atenção para o “panteon egípcio tão rico em figuras cinomorfas” como representantes da morte. 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 interligá-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.

A floresta — a mata — aparece com uma valoração ambígua no universo do imaginário camponês. Se tomarmos outros mitos e outras crenças dessas populações, veremos como a mata pode ser local de salvação, ou abrigo de seres aterrorizantes que é necessário destruir. Para uma parte desses contingentes migratórios, seu trajeto é explicado por uma profecia do Padre Cícero, que teria aconselhado seus fiéis a partirem em Busca das Bandeiras Verdes quando “a situação estivesse ruim, e atravessar o grande rio”

(Sader, 1987). Perguntados sobre o que eram as Bandeiras Verdes, todas as respostas foram idênticas: são as matas.

“As Bandeiras Verdes pra mim é a mata. Porque a mata é o lugar da remissão. É, a remissão é a mata (...)”⁵

“Eu vim lá do Maranhão, pensando nas Bandeiras Verdes, ouvi tanta conversa.. As Bandeiras são as matas, não são?”⁶

“O pessoal tem que procurar as matas (...) No rio tem os peixes, nas Bandeiras Verdes tem as caças, e mesmo que não esteja chovendo tem o que comer (...)”⁷

Mas as matas são o refúgio de monstros e fantasmas, também:

“Aí achamos na mata os sinais do Capelobo, sabe o que é? É um bichão feio, medonho, todo coberto de pelo. É como gente. Ele fica no meio da mata fechada, é lá que vive. Ele grita e grita, um grito horrível e sai pra matar (...)”⁸

“Na derradeira vez que fui lá (na mata) com meu marido, um homem tinha se assustado de um jeito!... Era por causa de um bicho feio, horrível, que vira esses bichos velhos, largado no mato. A gente viu sinal na mata (...). Eu não falo o nome deles, não. Dá medo.”⁹

“De noite na mata, a gente vê tanta coisa! A gente vê assim um tipo catando pau, a gente ouve grito, ouve gagulejada. É. Na mata tem fantasma, tem mesmo”.¹⁰

Em outros locais, como no vale do Pindaré no Maranhão, há seres como o Fute, um duende “de pele clara e dentes como serra”, que não é bom nem mau. Ele habita as florestas e gosta de crianças, principalmente de “crianças pretinhas”, que ele rouba para brincar. Encontrei duas pessoas, uma em Santa Inês e outra em Alcântara que disseram terem sido roubadas pelo Fute quando tinham cinco anos. Ambas tinham uma lembrança vaga do acontecido, os detalhes foram fornecidos pelos familiares. O certo é que após um dia e uma noite perdidas, foram achadas em espinheiros, sem um arranhão, sem fome, pois alimentadas com frutos selvagens, e tranquilas. O problema que os entrevistados vêem hoje é que, com a destruição da mata, o Fute tem que procurar refúgio em áreas distantes de populações negras, e “aí ninguém sabe o que vai acontecer quando ele não tiver mais com quem brincar, porque pode se zangar, se aborrecer”¹¹.

A violência provocada pelos “federais” no combate à guerrilha tem como resultado o medo às forças armadas. Até as campanhas médico-sanitárias da ACISO (Ação Cívica e Social) são vistas com desconfiança. E o termo que designa os militares é expressivo: “federais”. Y. Stourdézé, citado por Maffesoli, diz que o que fundamenta o poder do Estado é sua “exterioridade radical, o dominador é sempre exterior”. “A autoridade local, aquela que não é uma delegação do poder central, é sempre temperada pela proximidade, em todos os sentidos do termo. Há sempre a possibilidade de tocá-la, de atingi-la de alguma forma, diretamente, por amigos, ou por parentes interpostos” (Maffesoli, 1979, p. 16). Já o poder central é inatingível por essas populações camponesas, e absoluto.

Se os guerrilheiros são exteriores ao universo camponês, são “homens da mata”, “de fora”, “refugiados”, são também “alegres (...) e muito amigos entre eles (...) gostavam de crianças, brincavam com elas e eram respeitadores”. Todas as características positivas. O medo exige cautela: não eram nem bons nem maus, mas nunca fizeram maldades, ao que se saiba. Mas o poder mágico de Osvaldão permite que esse possa ludibriar os federais. Mesmo sendo numericamente inferiores, os guerrilheiros enganam as forças militares, com muito mais homens e armas que aqueles. É inegável a simpatia, ou empatia, pelos que tinham que fugir, como fugiram os que foram expulsos de suas terras, pelos que morriam como morreram familiares seus na luta pela posse da terra nessa área de fronteira.

A mitificação de Osvaldão, a organização dos vários elementos temáticos e simbólicos que compõem o relato de M., permitem que novamente se chegue à ordem do mundo, num momento em que esta foi profundamente perturbada. A atrocidade da

repressão (cujo detalhamento não quero dar neste texto) aparece de forma sutil — “fizeram maldade com um comerciante lá do Buriti” —. No relato há menção às conseqüências do fato, o referido comerciante voltou diferente, não falava nada, tinha pesadelos, ficou cada vez mais triste. Ele se exclui do próprio grupo (ou teria sido excluído por ter tido a experiência terrível da tortura?), vai embora e “dizem que enlouqueceu”. Como explicar o horror, senão acreditar que houve uma guerra motivada por estrangeiros, que queriam vir para cá? Isto coloca uma lógica numa violência aparentemente ilógica perpetrada pelos detentores, ou representantes diretos, do poder central: os “federais”. Isso colocará as Forças Armadas se não como inimigas, pelo menos como não sendo amigas dessa população. É o que se depreende da descrição que faz uma lavradora da chegada da ACISO, levada a cabo pelo exército:

“...eles baixaram em todos os povoados com helicóptero (...) com toda a prepotência, trouxeram o exército aqui para trazer saúde, médicos, dentistas e remédios. Tinha muita polícia. Lá no Buriti foi um horror ... O clima foi horrível, os soldados fazendo medo pro povo (...)”.¹²

Apesar das simpatias, que o medo suplanta, não há como auxiliar ativamente Osvaldão na sua fuga. Mas ele não precisa dessa ajuda: ele é encantado. Morre pelas costas, não teve tempo de se encantar uma última vez. E é alguém que não é digno do respeito do grupo, “um bate-pau”, que o entrega.

Cada coisa em seu lugar, e o mundo é novamente compreendido nesse universo camponês. E depois da história sobre “os homens da mata” ouvi relatos de outras violências, de grilagens, de queima de casas, de “estrepolias” de jagunços e pistoleiros. Só nos dias seguintes é que eu registraria outras lendas, outros relatos. Dessa vez sobre o Boto, a Maria Bôta, Mãe d’Água e tesouros escondidos, como se, passada a violência nas conversas, vivêssemos de repente num mundo encantado.

Recebido para publicação em setembro/1989.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAILLY, Antoine S. L’imaginaire spatial. Plaidoyer pour la géographie des représentations. *Espaces Temps*, 40-41: 53, 1989.
- CONCEIÇÃO, Manoel da. *Essa terra é nossa*. Petrópolis, Vozes, 1980.
- DURAND, Gilbert. *Les structures anthropologiques de l’imaginaire*. Paris, Bordas, 1969.
- LANOUZIÈRE, J. Genèse et histoire. *Topique*, 29: 59-84, 1982.
- LACOSTE-DUJARDIN, C. La relation d’enquête. *Hérodote*, 8: 21-44, 1977.
- MAFFESOLI, M. L’espace de la socialité. In: *Espaces et imaginaire*. Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 1979.
- SADER, Regina. *Espaço e luta no Bico do Papagaio*. Tese de doutorado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 1987.
- _____. Migração e violência na Pré-Amazônia Maranhense. *Terra Livre*, nº 6, 1989.
- STOMMA, L. *Campagnes insolites. Paysannerie polonaise et mithes européens*. Paris, Verdier, 1986.
- VANSINA, Jan. *De la tradition orale*. Tervuen (Belgique), Musée Royal de l’Afrique Centrale, 1961.
- ZUMTHOR, Paul. Poesia, tradição e esquecimento. *Folhetim*, nº 622, 17 dez. 1988, p. 2-5.