

2. Apontamentos sobre memória, tempo e pessoa

Emília Pietrafesa de Godoi¹

Porque essa é uma coisa muito bem ensinada, que os velhos antigo desse tempo não sabiam ler, algum que sabia assinar o nome, algum, mas tinha ideia de conversar, né senhora? Tinha ideia de conversar, sentar pra conversar, pra contar um caso pra seus filhos escutar. Então o velho me ensinou, que aí: meu filho, olha, a pessoa não nasce sabendo nada, nasce nu, depois, depois que a posse lbe agarra, que limpa, que veste, e a pessoa quando passa pro humano ele vai caçando um jeito. Ter ouvido pra escutar e ter boca pra falar. Essa lição que eu apanhei. Seu Domingos, Canelatua, Alcântara (MA), 2003

O convite para integrar esta coletânea me colocou um desafio, o de revisitar a discussão que tenho feito sobre memória, tão cara aos debates que se travam no contexto brasileiro sobre a questão quilombola.

É inescapável a quem escreve pensar a partir de suas próprias

¹ Professora Livre-Docente no Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp, docente permanente no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/IFCH/Unicamp. Pesquisadora do Colaboratório Terra-Território (CoLaTTe), do Centro de Estudos Rurais-CERES/IFCH/Unicamp. Bolsista Produtividade do CNPq e coordenadora da equipe da Unicamp do projeto *Territórios Sociobiodiversos no Maranhão e Pará: ambiente, conhecimento e sustentabilidade* (Fapesp-Unicamp/Fapespa-UFOPA/Fapema-UFMA).

experiências de pesquisa. No entanto, se tenho os meus vários campos no horizonte das reflexões exercitadas neste ensaio, não pretendo falar de nenhum deles de maneira particular, ainda que eles apareçam ao longo do texto². Proponho, antes, fazer uma discussão teórico-metodológica sobre memória mostrando a complexidade do tema e apontando maneiras possíveis de lidar com ele na antropologia; porque, como sabemos, este é um tema caro a vários outros campos do conhecimento das ciências humanas. Além disso, aqui penso especificamente em contextos que envolvem populações tradicionais em espaços rurais, particularmente quilombolas, e a reivindicação de direitos territoriais.

Memória, Tempo e Lugar

Quando se fala em memória nos contextos tradicionais, logo nos vem à mente a sua relação com as narrativas orais. De partida, há que se observar que as narrativas orais de populações tradicionais e, para o caso que nos interessa, dos quilombolas, são práticas complexas que dizem respeito à vida do grupo e “mais do que superfície, são, principalmente, espessura”, como quer Pinto-Correia (1984). Portanto, se se quer entendê-las, não basta que sejam ouvidas e percorridas, há que se adentrá-las, pois são práticas que se integram em um etnocontexto, onde são produzidas e onde circulam. São também, não raro, composições narrativo-dramáticas, nas quais pode haver a convergência de um tempo histórico com um tempo “fora do tempo”, que caminha em direção ao mito.

Nas comunidades quilombolas encontramos frequentemente narrativas que situam seus membros no âmago de um grupo, pensado no mais das vezes como uma “grande família”. São narrativas fundacionais que remetem a nós e aqueles que narram a um passado mais geral, que vai constituir o primeiro domínio onde a “memória coletiva” se cristaliza e, como as narrativas míticas,

2 Veja-se Pietrafesa de Godoi, Emília. *O Trabalho da Memória: cotidiano e história no sertão do Pianí*, Campinas, Ed. da Unicamp, 1999. Ver também Pietrafesa de Godoi, Emília e Menezes, Marilda Ap. (org) *Uma Terra para se Viver: assentados, colonos e quilombolas*, São Paulo, Annablume, 2013 e Pietrafesa de Godoi, Emília, *Devir Quilombola na Terra do Santo: a tessitura de um “mundo composto”*, Rio de Janeiro, Papéis Selvagens Edições, no prelo.

elas possuem valor de paradigma constituindo o modelo de referência que lhes permite se situarem no interior de uma comunidade específica.

É comum ouvirmos frases com as que colhi no sertão do Piauí: “aqui tem uma velha que conta do *princípio do mundo*, ela conta tudo... aquela era do começo do mundo” (Pietrafesa de Godoi, 1999). Narrativas do *princípio do mundo* desempenham a função de instauração e sua sequência apresenta uma armadura sociológica que toma a forma de uma rede de parentesco, pois não raro é um bisavô, como no caso do sertão por mim estudado, ou um outro ou outra ancestral que está na origem de uma determinada comunidade. Assim, o tempo se fecha no momento da sua fundação — o “começo do mundo”, daquele mundo — e esse tempo vai constituir o maior envelope da memória da comunidade. Memória que envolve o indivíduo e se confunde com o tempo fazendo com que as pessoas não só vivam em um tempo, mas também em uma memória. A memória não está dentro das pessoas, mas são as pessoas que se movem dentro de uma “memória-mundo” (Deleuze, 1985).

Nessa “memória-mundo” não se trata para o indivíduo de se apreender a si mesmo dentro de um passado pessoal, mas de se situar em uma ordem geral, de se estabelecer em todos os planos a continuidade entre si e o mundo, ligando a vida presente ao conjunto do tempo. É assim que ouvimos em diversos contextos tradicionais e quilombolas, algo semelhante ao registrado no sertão do Piauí: “desde que eu me entendo como gente, isso aqui já existia, mas eu conto como tudo começou”. Ou ainda no Maranhão: “Quando eu me entendi, minha mãe sempre contava...”. Permito-me retomar uma passagem de *O Trabalho da Memória* (Pietrafesa de Godoi, 1999), quando aproximava os vários contextos tradicionais nos quais o passado se apresenta como uma pré-existência que as lembranças supõem e mencionava, a propósito, o trabalho de Françoise Zonabend sobre os camponeses de Minot, na França. Dizia ela: “Entre as lembranças vividas e as reminiscências ‘por ouvir contar’, nenhuma diferença qualitativa, assim como entre o passado imemorial e as evocações reais. Todas as evocações do passado assumem um aspecto de coisas vividas, banhadas em uma mesma temporalidade, remetem a um mesmo tempo — o da comunidade” (Zonabend, 1980:14).

A esse propósito, não há como não lembrar M. Pollack em seu artigo “Memória e Identidade Social” (1992). Nele o autor propõe distinguir o que ele chama de “elementos constitutivos da memória”, seja ela individual ou coletiva, como sendo: os *acontecimentos*, vividos pessoalmente ou por tabela, constituindo uma sorte de *memória herdada*; outro elemento seriam as *pessoas ou personagens*, encontradas ou frequentadas por tabela, pertencentes ou não ao espaço-tempo da pessoa portadora da memória; e um terceiro elemento seriam os *lugares* de memória, que também podem ser os da experiência vivida ou se situarem fora do espaço-tempo da pessoa.

Não é raro que ao narrarem suas histórias, as pessoas nos convidem e mesmo façam questão de nos levar onde as “coisas aconteceram” — um pé de serra, um olho d’água, as ruínas de uma casa. Os *lugares* de memória podem conter os acontecimentos vividos ou que marcaram a vida do grupo como as secas, as fomes, como encontrei no sertão do Piauí, e podem funcionar como pontos de marcação do tempo. O espaço serve, assim, para pensar o tempo; mas, mais do que isso, conforme seguimos uma narrativa, os movimentos feitos não são apenas o percorrer um espaço, são antes a sua própria criação e ainda mais, conforme Raphael (1980:130) “o espaço não é somente o lugar das coisas, mas constitui um sistema coerente de imagens coletivas”. Dessa forma, para os quilombolas, mas também para outras populações tradicionais, ler uma paisagem é ler o tempo. Mas não nos enganemos, a paisagem e o espaço não funcionam tão simplesmente como “suportes materiais” para uma memória, mas fazem o mundo do presente inseparável do passado e atado ao futuro que se quer. E pode se dizer ainda que a ordem dos lugares-de-memória não está relacionada somente com a sequência da narração, mas nos remete ao referido sistema de imagens coletivas, como uma sorte de mnemotécnica. No caso estudado por mim no sertão do Piauí, além da escolha dos lugares-de-memória não ser arbitrária, esses lugares correspondiam ao itinerário seguido pelo grupo e as imagens situadas nesses lugares obedeciam ao desenrolar de sua história e eram “imagens-movimento” (Deleuze, 1985). Exemplifico, através das narrativas sabia-se que “perto do Tanque do Grajaú *foi construída* a primeira casa, que se *começou a extrair* o látex da maniçoba perto do Caldeirão Grande, ou ainda, que as primeiras roças *foram abertas* no pé da Serra” (Pietrafesa de Godoi, 1999:113,

itálicos no original). Talvez seja justo pensarmos em “regimes quilombolas de territorialidades” — como o faz a Etnologia Ameríndia (Vieira, J.G.; Amoroso, M.; Viegas, S. de M., 2015), que para falar das dimensões vivenciais e político-jurídicas dos processos territoriais nos espaços ameríndios, fala em “regimes ameríndios de territorialidade”.

Faço duas observações quanto ao que foi dito até aqui. No início deste artigo falei que a narrativa oral é uma prática complexa quanto ao seu “extracontexto”, mais exatamente, falei que é ela se integra a um etnocontexto. É, pois, pouco provável que se entenda uma narrativa tradicional, sobretudo aquelas evocadas em situações de reivindicação de direitos territoriais, sem entender que elas são solidárias a outras práticas como aquelas relativas à ocupação e relação com o espaço, que é também e, principalmente, uma relação entre pessoas e entre estas e outros seres tangíveis e intangíveis, que também se relacionam com os lugares³. A segunda observação diz respeito ao fato de que os lugares-de-memória não constituem um conjunto finito, mas continuam a se multiplicar com o desenrolar da história do grupo. A estes se somam, por exemplo, as novas roças abertas, que passam a corresponder a um novo espaço definido, a um *lugar*, que na minha experiência de campo entre sertanejos no Piauí e entre quilombolas no Maranhão são, inclusive, nomeados (Baixãozinho, Baixão do Meio, Barriguda, Cruzeiro, entre tantos outros nomes) e passam a

3 Não vou entrar aqui no debate sobre outros seres, além dos humanos, que se relacionam com lugares, mas darei algumas indicações encontradas nas pesquisas realizadas entre sertanejos do Piauí (Pietrafesa de Godoi, 1998 e 1999) e quilombolas no Maranhão (Pietrafesa de Godoi, 2019). São os casos do *gritador* e da *dona do mato*, no Sertão e dos *encantados*, no Maranhão. No caso do *gritador* e da *dona do mato*, os sertanejos relatam tê-los sentido, jamais visto, mas quando eles se manifestam os cachorros se aquietam e nenhuma caça é mais acuada; também é comum oferecem fumo à “dona do mato” no dia anterior à caçada como parte das relações entre humanos e não humanos no uso de porções do espaço, de modo a produzir na “dona do mato” uma disposição para deixar o caçador acessar a caça. No Maranhão, no lugar pesquisado em Alcântara, além dos humanos, também encantados “cuidam” de lugares, sobretudo, nos espaços de mangue, rio, igarapés e mata. Assim se entende, por exemplo a proibição de abrir roça na Ponta Preta (Itapuaua, Alcântara), pois ali tem “dono”. Fausto (2008) explora as várias denotações dos termos vernaculares para a categoria *dono* entre diversos povos da Amazônia e conclui que “em todas essas denotações está se definindo a relação de um sujeito com um recurso: o dono seria o mediador entre esse recurso e o coletivo ao qual pertence” (*ibidem*:330).

pontos de marcação da memória do grupo. Além das roças, os corpos d'água — *poços, tanques, cacimbas, caldeirões* — são nos dois contextos muito importantes e igualmente nomeados⁴.

Nesse sentido, concordamos com as argumentações de Casey (1996) que propõe que no *lugar*, tempo e espaço são reunidos (*ibidem*:36). Podemos dizer que, o lugar é produzido a partir da inscrição da ação das pessoas em uma porção do espaço em um tempo específico, mas que o lugar supera o momento imediato da experiência/ação e passa a realizar conexões entre o passado, o presente e o futuro, posto que também informa a ação das pessoas no mundo. Assim pensado, o conceito analítico de *lugar* é uma boa ferramenta para se pensar a intersecção entre tempo e espaço, pois nos fala do vivido das pessoas em uma porção do espaço que é investida pelas relações e afetos. Além disso, em muitos contextos etnográficos, *lugar* também é um conceito êmico utilizado pelas pessoas com as quais trabalhamos. Por exemplo, no sertão do Piauí, as pessoas dos povoados nos quais trabalhei se auto referiam como “gente do lugar” por oposição ou em relação à “gente de fora” e falavam em um “sistema do lugar”, para se remeterem a uma ética de relacionamentos entre pessoas e entre estas e o ambiente.

Os lugares-de-memória são, pois, constituídos pelos espaços codificados pela multiplicidade dos tempos vividos, e embora nos permitam recuperar a história vivida por um grupo, nem sempre são evocados para atender a uma preocupação histórica — trazida, em geral, pelos pesquisadores e pesquisadoras — mas antes são um esforço de colocar em ordem o mundo vivido e de conectar as pessoas em uma rede de parentes e aliados.

4 A abertura dos *tanques* no sertão, como dos *poços* no Maranhão são de iniciativa individual de um ou de uma chefe de família, mas o usufruto é coletivo, isto é, todas as famílias podem deles se beneficiar. Sabe-se, contudo, com precisão quando eles foram abertos e o nome daquele ou daquela que o fez e, por vezes, recebe o seu nome, mas pode também receber o nome do lugar onde foi aberto (tem-se Tanque do Nilson, mas também Tanque do Grajaú e assim por diante). Os *caldeirões* são reservatórios naturais de água de chuva que se encontram nas rochas no sertão e as *cacimbas* encontram-se nas depressões ou em leitos de cursos d'água temporários, cabendo aos sertanejos depois de encontrá-las, liberá-las dos paus que geralmente as escondem.

Dessa maneira, quando se registra as narrativas orais de populações quilombolas, não raro nos deparamos com reconstruções genealógicas que inscrevem as unidades familiares na história do grupo. São, dessa forma, relações de parentesco revestidas de uma conotação temporal, que nos permitem falar em um “tempo genealógico” (Le Goff, 1984) estruturante da continuidade do grupo e que frequentemente reflete uma ideologia da consanguinidade e da aliança, que sugerem o fechamento do grupo sobre si mesmo — mesmo quando registramos a expansão do campo genealógico mediante alianças matrimoniais com “gente de fora” — absolutamente compreensível em um momento de luta por direitos a uma terra de vida. Nem sempre os modelos de casamento que emergem das narrativas correspondem às práticas matrimoniais, como aliás é comum em muitos contextos, mas de toda maneira, principalmente entre os mais velhos, a sequência de gerações pode também se constituir em uma sorte de mnemotécnica.

Em vários contextos encontramos também uma manifestação da memória regular e dramatizada. Por isso, mais uma vez lembramos que as narrativas orais devem ser entendidas como práticas solidárias a outras, como os rituais, e que há “formas de lembrar” que não se limitam às narrativas orais, músicas e cantos, mas recorrem a “imagens visuais, práticas corporais, performances, rituais, etc” (Mello, 2008:44). Tanto entre sertanejos no Piauí, como entre quilombolas no Maranhão, encontrei o que estou chamando de aspecto regular e dramatizado da memória coletiva. No primeiro caso, essa manifestação ritual da memória se relaciona estreitamente com o domínio do parentesco. Trata-se do rito “passar-a-compadre”, que a despeito de levar este nome, por meio dele, as pessoas se transformam não somente em comadres e compadres, mas também em irmãs (maninha) e irmãos, por exemplo, produzindo primos e primas.⁵ Dessa forma, todos os camponeses residentes no povoado são “afinizados”, isto é, tornam-se parentes e, portanto, esposáveis, uma vez que é preferível casar-se entre parentes. O parentesco ritual instituído pelo rito “passar-a-compadre” concorre, dessa maneira, para a realização do ideal de endogamia do gru-

5 O rito “passar-a-compadre” foi descrito e analisado em *O Trabalho da Memória: cotidiano e história no sertão do Piauí*, Campinas, Ed. da Unicamp, 1999.

po, ao contrário do compadrio institucional, no âmbito do catolicismo popular. Enquanto este último vem a instaurar uma interdição de aliança (não se deve casar entre compadres), o rito “passar-a-compadre” traz em si a “afinização” em potencial, auxiliando a cumprir o ideal de alianças preferenciais.

Também entre quilombolas do Maranhão, que “vivem na Terra do Santo”, o aspecto ritual da memória se manifesta fortemente, porém, de modo diverso. Suas narrativas, como as dos sertanejos do Piauí, nos remetem a um passado geral que vai constituir o primeiro domínio onde a memória coletiva se cristaliza e passa a operar como uma experiência fundadora adquirindo um valor de paradigma que institui a *Terra do Santo*. Conta-se que não se sabe em que “era”, os índios deixaram a terra para São João, que foi encontrado em um *tronco de mangueiro*, isto é, no mangue. É como se remetessem esse tempo para fora do tempo histórico, a uma “era” que pode ser assimilada a uma função de instauração de um mundo, aquele dos *caboclos na terra do santo*. É imperativo que a cada ano por ocasião dos festejos de São João se vá em cortejo até o mangue onde o santo foi encontrado, dizem: “Encontraram o santo lá na Cambuinha, num tronco de mangueiro. Aí eles trouxeram, fizeram uma capelinha, botaram. Quando era de manhã eles iam, diz que num achavam ele. Achavam só o rastinho dele de novo lá no mangueiro...” Era um santo vivo⁶. As narrativas locais enquanto estruturas abertas vão incorporando informações de mediadores — padres, professores, agentes sindicais — e vão imbricando elementos das narrativas orais e dos saberes dos mediadores. O caso estudado, a Vila de São João de Cortes, foi um antigo aldeamento jesuítico, assim muitos associam essa “era” a “quando os jesuítas foram embora”, isto é, à expulsão jesuítica: “quando os jesuítas foram

6 No Maranhão, como no Pará, encontram-se narrativas de santos vivos em distintas localidades e, de modo geral, elas estão ligadas aos santos “achados”. Sabe-se que os estudos sobre o catolicismo popular relacionam o sofrimento aos poderes atribuídos aos santos, conferindo “um poder especial ao santo que sofreu” (Maués, 1995:183). Nesse sentido, o “santo achado”, além do sofrimento pelo que passou em sua condição humana, antes de se tornar “santo do céu”, pois é o sofrimento que santifica, passa por um outro sofrimento, aquele da imagem (semelhança) do santo que se encontra perdido. Entende-se que a ideia de “santo do céu” não se desliga da ideia de sua semelhança ou imagem, quer dizer que a imagem não se restringe a uma noção de representação material, mas é compreendida como sugere Maués como “uma parte privilegiada do santo” (*ibidem*:184).

embora doaram [as terras] para os índios e os índios doaram para os caboclo da terra, para o pessoal daqui, os antepassados, sempre convivemos na terra do santo”.⁷

Vale lembrar aqui uma observação de Almeida (2006:111) sobre as categorias que designam terras e pessoas, “as categorias classificatórias instituídas pelos colonizadores — índios, pretos e caboclos — portadoras de atribuições estigmatizantes vão sendo ressignificadas passando a definir igualmente suas terras”. O autor se referia às terras designadas de *Terras de Preto*, *Terras de Índio*, *Terras de Caboclos*, categorias de terras, como a *Terra de Santo*, que são coletiva e costumeiramente ocupadas e expressam, conforme o mesmo autor “territorialidades específicas”⁸. Podemos dar um passo além das afirmações do autor e dizer que ao tempo em que essas territorialidades são produzidas, há uma co-produção de terras e pessoas a ponto de ouvirmos em nossos campos a expressão “estão perseguindo a terra”, quando pessoas são perseguidas em

7 Segundo a informação de Lopes (2002), foi no ano de 1722 que a Companhia de Jesus “impetrou a concessão [a el-rei D. João V] de uma aldeia, informado que desceria à sua custa os índios necessários e instalaria o aldeamento. D. João V a deferiu, em provisão de 29 de março de 1722, e os padres localizaram a aldeia ao fundo da Baía de Cumã do lado esquerdo do Rio Periaçu, dando-lhe para padroeiro São João” (:289). Sabe-se que nessa aldeia havia um colégio e uma unidade de produção de anil, conforme nos informa Almeida (2002). Tratava-se de uma manufatura onde se produzia uma substância corante violácea extraída das folhas do arbusto, cujo uso primário era o tingimento do algodão. Sob a administração jesuítica, a aldeia de São João de Cortes durou pouco mais de três décadas. A política de Pombal manda restituir aos índios a liberdade em 1755 e retira dos missionários a administração temporal das aldeias. Os registros historiográficos indicam que as benfeitorias dos jesuítas em São João de Cortes ficaram a partir de 1760 sob o controle dos índios, abrigando também escravos fugidos e dedicando-se principalmente à produção de alimentos, sobretudo, farinha (veja-se Pietrafesa de Godoi, Emília, *Devir Quilombola na Terra do Santo: a tessitura de um “mundo composto”*, Rio de Janeiro, Papéis Selvagens Edições, no prelo).

8 As Terras de Santo são encontradas não somente no Maranhão, mas em outros lugares da região Norte e Nordeste do Brasil. Veja-se Meyer (1979). Também em *O Trabalho da Memória* (1999), analisei as terras de São Pedro no sertão do Piauí, que inclusive, têm registro, conforme documentação encontrada no Cartório de Registro de Terras de São Raimundo Nonato/PI. Em Alcântara/MA, onde encontra-se a *Terra de Santo*, referida à São João e à Companhia de Jesus, encontram-se outras, como a *Terra de Santa*, referida à Santa Teresa e À Ordem do Carmo, a *Terra de Santíssima*, referida à Irmandade do Santíssimo Sacramento e a *Terra da Santa*, referida à Sant’Ana e à Ordem das Mercês (Almeida, 2006).

suas terras ou “estão desabitando a família”, quando são ameaçados de deslocamentos para outros lugares. A relação entre pessoas e lugares de vida são, pois, relações de constituição mútua e o modo de viver estas relações é o parentesco.⁹

Bosi (1979) em seu belíssimo estudo sobre memórias de velhos, lembra-nos que *memini* e *moneo* (da raiz bruta *mn*), “eu me lembro” e “eu advertir”, respectivamente, são verbos parentes próximos. Seguindo este raciocínio, sobretudo para os contextos quilombolas, podemos ousar dizer que a função social da memória é de lembrar e advertir e que as narrativas encontradas entre remanescentes de quilombos que contam “a história dos inícios” ou “de primeiro”, como me falam meus interlocutores em campo no Piauí e no Maranhão, é unir o começo ao fim, ligando o que foi e o porvir, enquanto aquilo que pode acontecer. Bosi no mesmo livro nos lembra o mito órfico que diz “os homens morrem porque não são capazes de ligar o começo ao fim”¹⁰. Não é demais lembrar que a emergência e a recorrência da “história dos inícios” coincidem com o momento em que a existência dessas comunidades se encontra ameaçada. O trabalho incessante da memória, seja nas narrativas ou na sua forma regular e dramatizada como nos rituais, pode ser lido como um esforço de continuidade em uma terra vivida de forma coletiva e costumeira, uma *terra de parentes*, e não qualquer terra.

Memória e Historicidades

A partir das reflexões feitas, e inspirada na etnologia ameríndia, sugeri na secção precedente que podemos falar em “regimes quilombolas de territorialidade”, expressos nas categorias que encontramos em campo de *Terras*

9 Mais uma vez a literatura etnológica pode ser inspiradora. Peter Gow (1995) mostrou como para os Piro da Amazônia peruana pessoas e lugares estão imbricados uns nos outros e que o modo de produzir, perceber e viver estas relações é também o parentesco.

10 Do grego *orphikós*, relativo a orfismo, culto religioso-filosófico difundido na Grécia a partir dos séculos VII e VI a.C., que se acreditava instituído por Orfeu, cuja característica principal era a crença na imortalidade.

de Preto, Terras de Índio, Terras de Caboclos, Terra de Santo, como a que trabalhei. Nesta secção, quero argumentar que podemos falar em “regimes quilombolas de historicidade”. Como argumentei antes, tempo e espaço não podem ser pensados separadamente, de igual maneira, também argumento que regimes de territorialidades não podem ser pensados separados de regimes de historicidades, para usar a expressão de Hartog (2003).

Quando falamos em historicidades nos referimos aos modos culturalmente marcados de produzir, viver, elaborar e representar a própria história por homens e mulheres e aqui penso nos nossos contextos de pesquisa, em particular nas comunidades quilombolas. Quem já trabalhou com populações cuja história é caracterizada por uma memória marcada pela oralidade, pode constatar que muitas vezes o narrador ou narradora emprega imagens míticas ou metáforas para representar e expor eventos históricos, como adverte Rappaport (1990), o que muitas vezes pode ofuscar os próprios eventos, dificultando a localização no tempo e no espaço para aqueles que não partilham os referenciais do contexto. O outro lado da mesma constatação é que sem essas imagens, metafóricas ou míticas, alguns fatos históricos certamente ficariam inacessíveis à “memória oral”, pois além do comentado na secção anterior sobre os lugares-de-memória, essas imagens funcionam como uma sorte de mnemotécnica. Assim também as estruturas narrativas são diferentes. Podem ser mais estilizadas, episódicas, com provérbios, por exemplo, pois a historicidade não está contida em um texto estático, mas se encontra em um constante processo de interpretação através do qual informações e acontecimentos são adicionados. O uso de imagens, assim como a “memória episódica”, não significa que essas populações não tenham o sentido do fluxo da história; ao contrário, as imagens ajudam a refletir mais completamente sobre a realidade¹¹.

Rappaport (1990) relaciona esses aspectos da “memória oral” e, sobretudo, a sua expressão não-linear ao “uso prático” que o conhecimento histórico tem, principalmente, para os grupos que vivem em uma situação de in-

11 Para Scheibe (1985:52) a “memória episódica” localiza-se no tempo; é simbolizada pela lembrança de eventos específicos em um contexto histórico específico, é um meio pelo qual o “eu” se liga à particularidade da circunstância.

seguridade territorial. Cabe dizer que, apesar deste argumento, a autora não está defendendo que tal memória tenha apenas fins práticos, como a permanência em uma terra ou obtenção de uma terra, mas quer enfatizar que “o conhecimento do passado é um componente fundamental nas disputas territoriais, na construção da identidade coletiva, indispensável para a manutenção [ou conquista, *adendo meu*] da autonomia face à dominação, venha de onde vier” e continua, “a natureza episódica da visão histórica é fundamental para estes usos: flexibilidade e ambiguidade permitem que o conhecimento seja usado com uma variedade de formas e em uma ampla série de situações” (*ibid*:11). A autora lembra ainda que é preciso situar as práticas narrativas em seus contextos histórico e sócio-político e não tomá-las como textos atemporais. São *práticas* e têm peso de ação. Junte-se a isto o fato de que a história é também uma questão de poder no presente e não tão somente uma reflexão sobre o passado.

Rappaport, em seu trabalho *The Politics of Memory* (1990), lembra uma frase emblemática do escritor indígena equatoriano, Wankar: “*Os Brancos bloqueiam nosso caminho em direção ao futuro bloqueando nosso caminho em direção ao passado*”. Desta afirmação se depreende que a consciência histórica dessas populações se faz entender na sua relação com o Estado, no interior de processos que envolvem toda a sociedade. Vale ainda lembrar um outro aspecto, já considerado, que diz respeito ao fato dessas narrativas não serem textos isolados e, assim sendo, elas devem ser consideradas no conjunto das atividades como rituais, festas, danças, peregrinações, conforme argumentei na secção anterior.

Claro está, pois, que quando se fala aqui em *memória* marcada pela oralidade, não se fala em soma de lembranças estáticas, mas se fala em uma estrutura aberta que acolhe e incorpora, no interior da lógica de seu funcionamento, as modificações que se produzem no exterior. Mais uma vez, lembro aqui a já mencionada importância do extratexto do próprio texto da narrativa oral. Ela é, portanto, dinâmica e em constante atualização, o que nos permite dizer que as preocupações do momento presente constituem um elemento de estruturação da memória.

Outro aspecto a ser considerado é que a memória é também um campo de disputas e isso é visto mais claramente quando se percebe a orga-

nização de memórias nacionais e ligado a isto está o que M. Pollack chama de “trabalho de enquadramento da memória”, esta seleção e cristalização de personagens e fatos que vão constituir a “memória oficial”. Mas não só, este trabalho de enquadramento da memória também acontece no interior de grupos percebidos como minoritários. Pois, como disse, a memória é um campo de disputas e disputas em vários níveis. Essa concepção implica em considerar a agência das pessoas. Vale lembrar que diferentemente de M. Halbwachs¹², que não vê jamais a violência simbólica na construção de uma memória coletiva, mesmo a nacional, mas somente adesão afetiva, posto que segue a tradição durkheimiana da continuidade e estabilidade das sociedades, M. Pollack chama a atenção para o fato de que é importante pensar “como os fatos sociais se tornaram coisas, como e por quem eles foram solidificados e dotados de duração e estabilidade. Isto significa interessar-se pelo processo de sua construção e pelos agentes nele implicados” (Pollack, 1989). Podemos somar a esta ideia da memória enquanto um campo de disputas, a advertência de Trouillot (2016) a nos lembrar que as formas, os processos e produções de narrativas envolvem formas de silenciamento, que decorrem do “exercício diferencial de poder que viabiliza certas narrativas e silencia outras” (*idem*, 2016:55).

Apesar das críticas que se pode fazer ao trabalho de M. Halbwachs, a definição de “memória coletiva” proposta por esse autor nos ajuda a pensar as situações como as das comunidades quilombolas. Para este autor a memória coletiva é “o grupo visto de dentro, ela apresenta ao grupo um quadro dele próprio que sem dúvida se desenvolve no tempo, pois que se trata de seu passado, mas de uma tal maneira que ele se reconhece sempre nas imagens sucessivas [...] alguns fatos, personagens podem entrar ou sair da constituição desta memória, o essencial é que os traços que o distinguem dos outros subsistam”

12 Maurice Halbwachs se propôs uma empreitada semelhante à de Durkheim: dar positividade aos fatos de sociedade. E, assim, desloca o estudo da memória de uma psicologia e de uma filosofia fenomenológica para o campo da sociologia. Para este autor “o que subsiste não está em alguma galeria subterrânea do nosso pensamento, como imagens completas [como para H. Bergson, parênteses meu], mas estão na sociedade todas as indicações necessárias para reconstituir partes do nosso passado, mesmo se acreditamos que elas saiam de nossa própria memória” (M. Halbwachs, 1968:65).

(M. Halbwachs, 1968:78 e 79).

Outra noção que emerge como eloquente para as pesquisas sobre comunidades quilombolas é a de “memórias subterrâneas” de M. Pollack (1989). Significa dizer que existem memórias que circulam em espaços nem sempre acessíveis ao olhar e participação externos. Memórias essas que podem emergir em momentos de lutas, sobretudo, pelo espaço de vida, pela terra. Trata-se de fazer emergir aquilo que se tentou afastar como uma experiência dolorosa, como a da escravidão; aquilo do qual se esforçou por se distanciar como as formas percebidas de recriação da sujeição a que estiveram submetidos. Para as situações quilombolas é muito importante não esquecer do que já foi comentado sobre a “memória herdada”, aquela relativa às experiências vividas “por tabela” como as experiências da escravidão tão recorrentes nas narrativas quilombolas. É Pollack que nos ensina que “a memória é um fator constituinte do sentimento de identidade, individual ou coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua construção de si” (M. Pollack, 1992:204). Tomando isso em consideração, não raro constata-se com a emergência de memórias subterrâneas uma reivindicação identitária, no caso, como *comunidades remanescentes de quilombos*.

Recuperando as contribuições de M. Pollack (1992) lembramos que o autor chama a atenção para os acontecimentos e experiências “vividos por tabela” e também para a importância das “pessoas frequentadas por tabela” (e não somente das pessoas encontradas nas nossas vidas) pertencentes ou não ao espaço-tempo da pessoa que narra. Essas ideias de Pollack, somadas ao que o mesmo autor nos fala sobre a memória como enquanto “um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua construção de si” (1992:204), se juntam com o que penso, *com e a partir* de alguns autores acerca da noção de pessoa. Com Pina Cabral e Silva (2014) penso que cada pessoa carrega um “feixe de preteridades” e uma pluralidade de associações interpessoais que “marcam historicamente o cerne dos seus afetos” (*idem*: 23 e Pietrafesa de Godoi, E e Pina-Cabral, J, 2014) e que isso constitui um investimento emocionalmente relevante que institui a pessoa e a continuidade entre pessoas, que se encontram sempre inscritas em uma

matriz de relações com outros (Strathern, 1996). Dito dessa maneira, percebe-se a clara articulação entre memória, tempo e pessoa.

Volto à ideia de “memórias subterrâneas” para falar do *trabalho silencioso* destas memórias; lembrando que silêncio não significa esquecimento, mas, antes, a gestão de uma memória possível. E, para pensar isso, vale trazer a ideia de “espaço interior” proposta por Bartolomé (2002) quando nos fala de sociedades cuja história é marcada pela discriminação e dominação para indagar por que redes invisíveis circulam as histórias? Quem, para quem, onde e quando se conta.

Em *As formas do silêncio* (2013), Eni P. Orlandi adverte que “todo dizer é uma relação fundamental com o não-dizer” (*ibidem*:13). Com isso a autora nos dá pistas interessantes para apreender o silêncio como produtor de sentidos e propõe distinguir: a) o *silêncio fundador*, aquele que existe nas palavras, que significa o não-dito e que dá espaço de recuo significativo, produzindo as condições para significar e b) a *política do silêncio*, que se subdivide em: *silêncio constitutivo*, o que indica que para dizer é preciso não-dizer (uma palavra apaga necessariamente as “outras” palavras) e o *silêncio local*, que se refere à censura propriamente (àquilo que é proibido dizer em certa conjuntura)” (*ibidem*:24), este último é a parte mais visível da política do silêncio e seria “uma estratégia política circunstanciada em relação à política dos sentidos: é a produção do interdito, do proibido (*ibidem*: 74-75). Trouxe esta questão para a reflexão impulsionada pelas narrativas de deslocamentos, disputas, mortes, que encontramos entre muitas das comunidades quilombolas e entre outras populações tradicionais, para pensar não somente o trabalho silencioso da memória, mas o trabalho do não-dizer, isto é, daquele silêncio que produz as condições para significar, isto é, para produzir sentidos.

Nesta secção sobre *Memória e Historicidade* há que se tratar também da relação entre oralidade e escrita. Em outro lugar analisei a passagem de uma narrativa oral para a escrita no interior da própria coletividade, demonstrando como o extracontexto ao próprio texto teve papel fundamental, assim

como tem para a narrativa oral¹³. A passagem da narrativa oral para a escrita feita por um camponês no Sertão do Piauí aconteceu em meados dos anos de 1980, momento em que se assistiu a uma acentuação dos conflitos em regiões contíguas às terras daqueles sertanejos. O risco de expropriação estava se acercando ameaçando uma forma coletiva/comum e costumeira de estar, habitar e viver naquela terra. Como assinala Goody (1979), a palavra escrita não substitui a palavra dita, assim como a palavra não substitui o gesto, mas ela adiciona uma importante dimensão a muitas ações sociais e isto se verifica, particularmente, no domínio jurídico-político. A escrita assume um papel importante na transformação do saber político e da *mise en place* de novos modos de dominação. E os camponeses e quilombolas sabem disso.

Nesse sentido, sem esquecer que coletivos camponeses e quilombolas privilegiam o oral e atribuem às palavras um peso de ação, pois seus direitos estão firmados pela própria história, ao fazerem a passagem da narrativa oral para a escrita reconhecem o papel fundamental representado por ela quando se deparam com a lógica jurídica da sociedade e do Estado e, de maneira particular, quando é a lógica da desapropriação que se impõe. Semelhante lógica foi desvelada por Soares (1981) em seu estudo sobre um grupo camponês no Maranhão. Ao comentar sobre o termo *papel*, utilizado pelos camponeses para designar o título de propriedade da terra, o autor adverte que “esta designação pode ser interpretada, dado o contexto [de ameaça de expropriação] como uma reapropriação crítica do fetichismo capitalista dos documentos, fetichismo que reduz ideologicamente as relações sociais e as relações de apropriação real com a terra a ‘questões’ jurídicas” (Soares, 1981:53).

Nos trabalhos com comunidades remanescentes de quilombos lidar com a *história* é incontornável, mas estou convencida de que como antropólogos e antropólogas o fazemos de maneira diversa daquela do/a historiador/a. Pelo que foi dito até aqui, sabe-se como a “memória oral” tem importância no trabalho com historicidades específicas — melhor dizendo, com

13 Pietrafesa de Godoi, Emília. *O Trabalho da Memória: cotidiano e história no sertão do Piauí*, Campinas, Ed. da Unicamp, 1999.

regimes distintos de historicidade — mas não raro temos que lidar com registros da historiografia e com documentos de arquivo. Uma das maneiras possíveis de lidar com esta questão é “colocar em relação” os registros da historiografia e de documentos de arquivo com os registros etnográficos, sem buscar uma “validação recíproca” (Mello, 2008) do documento e do registro de campo e tampouco conferir maior veracidade a um em detrimento do outro, mas procurando entender o contexto de produção dos textos orais e escritos e chegar aos “sistemas de signos e relações de poder e significado” (Comaroff & Comaroff, 2010:13) que informam a produção destes. Este procedimento pode nos ajudar a entender melhor a configuração atual de um campo empírico de pesquisa e revelar um modo específico de viver e elaborar a própria história por parte dos nossos interlocutores em campo. Além disso, as narrativas orais podem exercer “efeitos de conhecimento” (Mello, 2008) no tratamento dos registros de arquivos, colocando questões, indagando-os. Como etnógrafa minha experiência foi sempre do campo etnográfico para o arquivo, não o contrário, e minha questão nunca foi a busca por suprir carências dos relatos orais, ao contrário, foi, antes, sobre a carência dos documentos escritos. Tanto o campo etnográfico produz efeitos de conhecimento sobre o arquivo, como este sobre aquele, sem necessariamente um validar o outro. Por exemplo, em meu campo etnográfico no Maranhão encontrei categorias próprias para se pensar a terra como *Terra do Santo*, à qual nos referimos páginas atrás. E ao falar da Terra do Santo, alguns interlocutores também se referiam à de *Terra da Pobreza*. Indagava-me a partir de que experiência essa categoria teria emergido ou sido elaborada, posto que o qualificativo “pobreza” não parecia se reportar à auto representação que no presente têm de si — são quilombolas, hoje sustentam sua história com orgulho, não se pensam através da chave da pobreza, pois ali a roça não falta e a pesca, mesmo se diminuiu, ainda é boa. A pesquisa que mais tarde realizei no Arquivo Público do Maranhão lançou luz sobre esta questão. Encontrei no Livro de Registro de Terras, p. 170, o “Registro da Declaração de Terra Pertencentes aos Pobres”, lavrado em 25 de maio de 1856. No extrato do documento que transcrevo aqui lê-se que se tratava-se de “uma fração de terras de lavrar no lugar denominado

Arahú pertencente a São João de Cortes¹⁴ para os pobres que ali se achassem, e como nós ali nos achamos, por isso apresentamos o registro das terras...”, segue assinado por 51 nomes, 31 deles trazendo à frente a indicação “com família”. O arquivo, neste caso, me permitiu estabelecer uma relação entre o que encontrei na narrativa oral e processos mais largos, evidenciando categorias próprias para se pensar os processos vividos. Este caso reporta-se a um importante momento da história fundiária do Brasil, a Lei de Terras 601, de 1850, que põe fim ao regime jurídico de posse, institui o mercado de terras, e vem, através dos Registros Paroquiais ou Eclesiásticos, legitimar as posses até então adquiridas por concessão do poder público ou por ocupação primária. Por outro lado, também o efeito de conhecimento do campo etnográfico sobre o Registro de Terras encontrado no arquivo, se fez sentir. Aquele registro já não era descarnado, mas estava preenchido pelo drama da existência das pessoas que conheço e dizia respeito ao lugar onde abrem as suas roças, constroem as suas casas e criam os seus filhos. A leitura do registro do arquivo foi mediada pelas narrativas do campo etnográfico. Diante dos meus olhos não estava somente a palavra da lei, mas os gestos, as expressões, as falas das pessoas com as quais convivia colocadas em relação com o documento. As *Terra do Santo* e *Terra da Pobreza*, afinal são uma só e resultam de uma forma particular de se viver por parte de um coletivo os movimentos da história e as ações de controle do Estado sobre terras e pessoas, que nesse caso é verificável tanto no contexto colonial — como o vivido com o aldeamento jesuíta e depois com a expulsão destes — como nas ações mais recentes do Estado que continua a produzir desterritorializações e reterritorializações. Essas terras de uso comum e costumeiro estão em área de interesse de expansão do Centro de Lançamento de Alcântara, no Maranhão, e resistem a serem eliminadas ou capturadas por projetos que lhe são externos e ameaçam um modo de vida e uma história inscrita no solo do *lugar*.

Dito isto, argumento junto com outros autores, a exemplo de Fabian (2007) e Mello (2008), que a oralidade não deve ser entendida em face ou

14 A Vila de São João de Cortes é onde se encontra a *Terra do Santo*, mencionada páginas atrás, e ainda hoje a localidade Arahú ou Aruhú é um lugar de roças, pensado como *centro* — categoria que designa, naquele contexto, um lugar distante da casa de morada onde abrem roças.

em função da escrita, e menos ainda em razão de suas supostas carências — cronologias, profundidade histórica, veja-se Goody (1979, 1987) — face ao escrito. Mas, antes, a partir de sua interioridade, nas suas formas próprias de registro e de transmissão, o que não quer dizer que não haja relação entre oralidade e letramento — dei exemplo disso quando comentei a passagem da tradição oral para a escrita por um camponês — mas essa relação não é de sobreposição, e sim de articulação complexa¹⁵. Lembro aqui uma advertência contundente de Mello (2008) “enquanto avaliarmos os relatos orais como formas imperfeitas e inacabadas de registro do passado, continuaremos a reduzir novas potencialidades e possibilidades de viver a vida aos termos de nossas ideologias. Ao invés de estabelecermos uma relação de conhecimento que permita a emergência de mundos possíveis, procederemos a uma alegoria das discriminações que operamos no nosso dia-a-dia” (*ibidem*:46). A oralidade faz, pois, emergir outras formas e possibilidades de apreender e apresentar o passado, desconsiderá-la, como adverte Cunha (2005) é uma forma de obliterar outras memórias, outras histórias, que não as autorizadas e particularmente sinalizadas e visíveis nos arquivos.

Notas finais sobre memória, violência e pandemia

O que temos visto em vários contextos quilombolas é que o tempo das coletividades cria um tempo próprio, uma história que a ela pertence e que difere, no mais das vezes, da do grupo vizinho. Um tempo que se intersecciona com um tempo familiar permanentemente recriado pelo conhecimento transmitido, ritmado pela sucessão de gerações e que introduz a pessoa no vivido social.

Retomo aqui a epigrafe destes apontamentos. Nela temos um fragmento de depoimento colhido no trabalho de campo realizado entre quilombolas de Alcântara no Maranhão. Dizia meu interlocutor: “Porque essa é uma coisa muito bem ensinada, que os velhos antigo desse tempo não sabiam ler, algum que sabia assinar o nome, algum, mas tinha ideia de conversar, né

15 Remeto o leitor e a leitora ao já mencionado *O Trabalho da Memória: cotidiano e história no sertão do Piauí*, Campinas, Ed. da Unicamp, 1999.

senhora? Tinha ideia de conversar, sentar pra conversar, pra contar um caso pra seus filhos escutar. Então o velho me ensinou, que aí: meu filho, olha, a pessoa não nasce sabendo nada, nasce nu, depois, depois que a posse lhe agarra, que limpa, que veste, e a pessoa quando passa pro humano ele vai caçando um jeito. Ter ouvido pra escutar e ter boca pra falar. Essa lição que eu apanhei”. Nesse fragmento temos condensadas muitas das questões tratadas aqui como a importância da oralidade, a importância do narrar (do *conversar*), da transmissão oral feita em um quadro familiar, expressão de redes de sociabilidade afetiva (*contar um caso para os seus filhos*); e revela ainda que essa memória oral, transmitida e herdada, é parte constitutiva da produção da pessoa (*quando passa pro humano*), que é também a produção de um parente.

A fala quilombola trazida na epígrafe contém as reflexões desenvolvidas acerca da memória como um fator importante do sentimento de continuidade de uma pessoa e de um grupo em constante produção de si mesmo e ainda o que dissemos com outros autores (Pina Cabral e Silva, 2014) sobre a proposta de que cada pessoa carrega um “feixe de preteridades”, ao tempo em que se encontram inscritas em uma matriz de relações com outros (Strathern, 1996). Com isso, pode se dizer que a fala quilombola condensa e articula as questões que dão título a estes apontamentos: memória, tempo e pessoa.

Ao longo do artigo argumentei que é preciso atentar para os modos próprios das comunidades remanescentes de quilombo de produzir, viver, elaborar, representar e narrar a história, e a isso chamamos de historicidade. Fazem parte dela as “formas de lembrar”, a circulação da memória por redes — afetivas e políticas — às quais não temos acesso facilmente. Para falar desse aspecto da memória, lembramos da noção de “espaço interior” proposta por Bartolomé (2002). Ao falar de coletivos cuja história é marcada pela discriminação e dominação comentamos que muitas de suas memórias circulam por esse “espaço interior”. Entendemos que estas memórias encontram as condições de possibilidade de emergirem no contexto de reivindicação de direitos territoriais assegurados pelo dispositivo constitucional, o Art. 68 do Ato das Disposições

Transitórias da Constituição Federal de 1988.¹⁶ Este fato somado ao contexto de pressão sobre o território impulsiona a emergência de memórias, antes “subterrâneas” (Pollack, 1992). Os argumentos do “espaço interior” e da “memória subterrânea” são importantes, porque afirmam que essas memórias — apesar de sempre inacabadas — existem, e não são uma criação circunstancial para atender a interesses imediatos de uma lógica utilitarista, mas que estavam obliteradas por outras memórias “autorizadas” e por formas dominantes de contar a história e, por isso, que ao longo do texto argumentei que esses regimes de historicidades comportam experiências de sujeição e o temor da reedição de um tempo que se quer afastar.

Tempo e espaço, história/memória e território não se pensam separadamente. Pensar um é pensar o outro. Vimos que da mesma forma que podemos falar de regimes de historicidade específicos, também o território dessas comunidades é resultado de uma “territorialidade específica”, para retomar a expressão de Almeida (2006). Isto é, o território não corresponde à noção de “módulo rural” que se reporta às formas e condições de aproveitamento econômico e que está ligada a uma noção de propriedade individual e privada. Por isso, me permiti falar em “regimes quilombolas de territorialidade”.

Para melhor entendimento sobre o mencionado contexto de pressão sobre o território, vale comentar algumas estatísticas, mas antes cabe lembrar que muitas vezes nos contextos quilombolas a categoria que expressa a noção de território é a de *terra*, entendida não somente como a base física de produção e tampouco como um recurso, mas engloba a mata, os corpos d’água, lugares onde vivem outros seres tangíveis e intangíveis, o lugar onde enterram os seus mortos, o “lugar ao qual pertencem”, como comentado páginas atrás. Lembro, pois, que as estatísticas da Comissão Pastoral da Terra (CPT) apontam

16 Quando as lutas pela redemocratização do país desembocaram na Constituinte em 1988 foi criada a oportunidade política catalisada pelos movimentos negros e pelos intelectuais orgânicos no sentido de garantir o reconhecimento de direitos específicos a comunidades negras rurais com a inclusão do Art. 68, das Disposições Transitórias, que diz: “Aos remanescentes das comunidades de quilombos que esteja ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o estado emitir-lhes os títulos respectivos”.

números cada vez mais alarmantes sobre conflitos fundiários no país, sobretudo, na Amazônia e Nordeste brasileiros envolvendo castanheiros, seringueiros, posseiros, indígenas e quilombolas. Registro aqui o caso emblemático do Estado do Pará, onde, conforme Sérgio Sauer (2005, pp. 13-14), nos últimos 30 anos mais de 700 camponeses, indígenas e defensores dos direitos humanos (lideranças sindicais, agentes pastorais, ativistas políticos, ambientalistas, religiosos, quilombolas, entre outros) foram assassinados. Também Ariovaldo Umbelino de Oliveira (2011:59) declara que dos 638 conflitos de terra deflagrados no Brasil em 2010, 36,8% envolveram camponeses e posseiros; 1,7% camponeses proprietários; os Sem-Terra somaram 29%; os assentados compuseram 10,2%; quilombolas, 12,4%; e os indígenas 5,2%. E, no ano de 2019, a CPT tornou públicos os dados de assassinatos em conflitos no campo ocorridos no ano de 2017, mostrando que esse tipo de violência bateu recorde, e atingiu o maior número desde 2003 e teve um aumento de 15% em relação ao número de 2016¹⁷.

As pressões sobre a terra-território só aumentaram nos últimos anos e não arrefeceram nos tempos pandêmicos, com destaque para resoluções e medidas provisórias do Executivo e para projetos legislativos propostos pela Frente Parlamentar Agropecuária. Vale lembrar a conhecida “MP da grilagem”, a MP 910/2019, que, após muita pressão de segmentos da sociedade civil a deputados, caducou, mas ressurgiu no PL 2.633/2020, o “PL da grilagem”. E, neste mês de agosto de 2021, enquanto finalizo este escrito, o PL 2.633 foi o primeiro item da pauta na Câmara dos Deputados após o retorno do recesso legislativo no dia 03, tendo recebido aprovação. Este projeto de lei, ao ampliar a possibilidade de regularização fundiária das terras da União, isto é, de legalizar a ocupação privada de terras públicas por autodeclaração, além de anistiar grileiros, torna as comunidades que ainda não têm suas terras demarcadas mais suscetíveis à violência, uma vez que exige “estudo técnico conclusivo” ou processo administrativo aberto nos órgãos responsáveis pela titulação dos territórios tra-

17 A CPT registra os dados de conflitos no campo de modo sistemático desde 1985. Segundo os seus dados, nesses 32 anos a região Norte contabiliza 658 casos com 970 vítimas. O Pará é o estado que lidera no país, com 466 casos e 702 vítimas e o Maranhão vem em segundo lugar com 168 vítimas em 157 casos (<https://cptnacional.org.br>).

dicionais de indígenas, quilombolas e mesmo de unidades de conservação, para impedir a titulação dessas áreas a terceiros.

Antes de finalizar, não poderia deixar de mencionar também a Resolução 11, publicada no Diário Oficial da União, em plena pandemia, em março de 2020, que afeta comunidades junto às quais trabalhei e que estão mencionadas neste artigo. A Resolução 11 traz deliberações do Comitê de Desenvolvimento do Programa Espacial Brasileiro e, entre elas, encarrega o Ministério da Defesa de remanejar mais de 500 famílias de comunidades quilombolas do litoral de Alcântara, no Maranhão. Essa área a ser desocupada correspondente a 12.645 hectares e é pretendida pelo Estado para a implantação do Centro Espacial de Alcântara. Há mobilizações das comunidades e agentes apoiadores de sua causa, como uma Ação Popular na 5ª Vara Federal Civil da SJMA com pedido liminar solicitando suspensão dos efeitos da Resolução 11 e que seja respeitada a consulta livre, prévia e informada, conforme estabelece a Convenção 169/OIT¹⁸. E, ainda, vale lembrar uma medida do Supremo Tribunal Federal, STF, de junho de 2021 que proíbe por seis meses “medidas administrativas ou judiciais que resultem em despejos, desocupações, remoções forçadas ou reintegrações de posse de natureza coletiva em imóveis que sirvam de moradia ou que representem área produtiva pelo trabalho individual ou familiar de populações vulneráveis”, em razão da pandemia de Covid-19. Fato é que, nesta situação pandêmica, a ameaça da perda do lugar de vida com o deslocamento compulsório continua a assombrar muitas comunidades.

As pressões sobre a terra-território revelam não só interesses distintos, mas distintas concepções de *terra*. O atributo da produtividade, reforçado pelo Estado, pelas elites agrárias e por outros segmentos sociais como definidor de *terra* e de quem tem direito a ela, não encontra ressonância nos contextos quilombolas. Nestes, o atributo ou os atributos definidores de entendimentos e concepções de terra estão muito distantes de uma noção mercadológica (Borges, 2014; Kopenawa & Albert, 2015), como os argumentos trazidos ao longo do artigo demonstram.

18 Um conjunto de informações e notas técnicas sobre esta situação estão reunidas em Souza Filho, Benedito; Paula Andrade, Maristela de *A Dois Grãos do Equador: o Estado brasileiro contra os quilombolas de Alcântara*, São Luís: EDUFMA, 2020, E-book disponível em www.ppgcsoc.ufma.br

Com estes comentários, concluo lembrando que a importância da memória, como um argumento chave na reivindicação dos direitos territoriais quilombolas, está no entendimento quilombola de que os seus direitos são atestados pela própria história.

Referências bibliográficas

ALLERTON, C. *Potent Landscapes: place and mobility in Eastern Indonesia*. Honolulu, University of Hawai Press, 2013.

ALMEIDA, A.W. “Terras de Preto, Terras de Santo e Terras de Índio: uso comum e conflito”, Na Trilha dos Grandes Projetos: modernização e conflito na Amazônia (orgs. Edna R. de Castro e Jean Hébet), *Cadernos do NAEA*, vol. 10, 1989.

_____. *Os Quilombos e a Base de Lançamento de Alcântara*, Brasília, MMA, 2006, 2 vol.

_____. Acevedo Marín, Rosa e Melo, Eriki Aleixo. *Pandemia e Território*, São Luís, UEMA Edições/PNCSA, 2020.

ARRUTI, J.M.A. *Mocambo: antropologia e história do processo de formação quilombola*, Bauru (SP), EDUSC, 2006.

BARTOLOMÉ, M. “Bases Culturales de la Identidad Etnica”, *Gente de Costumbre y Gente de Razon. Las identidades étnicas en México*, Siglo Veintituno Editores, 1997.

BORGES, Antonádia. “Terra” *Dicionário crítico das ciências sociais dos países de fala oficial portuguesa*. ABA/Edufba, 2014.

BOSI, Ecléa. *Memória e Sociedade: Lembranças de Velhos*. 9ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BOURDIEU, Pierre. “A ilusão biográfica”, Amado, Janaína; Ferreira, Marieta de Moraes (Org.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: FGV, 1996.

CARNEIRO, Ana e CIOCCARI. *Retrato da Repressão Política no Campo – Brasil 1962-1985 – camponeses torturados, mortos e desaparecidos*, Brasília, MDA, 2011.

CASEY, E. “How to get from space top lace in a fairly short stretch of time: phenomenological prolegomena”, Feld, S.; Basso, K. (eds), *Senses of places*, Santa Fé, School of America Research Press, 1996, pp. 13-62.

COMAROFF, John and Jean. “Ethnography and the Historical Imagination”, *Ethnography and the*

historical Imagination: studies on the ethnographic imagination, Westview Press, 1992, pp. 3-47.

CUNHA, O.M.G. “Do ponto de vista de quem? Olhares, diálogos e etnografias dos/nos arquivos”, *Revista de Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 36, 2005, pp. 7-32.

DELEUZE, G. *L'Image-Temps, cinema 2*, Paris, Ed. Minuit, 1985.

ESCOBAR, Arturo. “Déplacement, développement et modernité en Colombie du Pacifique”, *Revue Internationale des Sciences Sociales: Cibles Mobiles*, mars 2003, no. 175, pp.171-182.

FABIAN, Johannes. *Memory against culture. Arguments and reminders*. Durham, Duke University Press, 2007.

_____. *Time and the other. How anthropology makes its objet*. New York, Columbia University Press.

GOODY, J. *La raison graphique: la domestication de la pensée sauvage*, Paris, Ed. Minuit, 1979.

_____. *A lógica da escrita e a organização da sociedade*, Lisboa, Ed. 70, 1987.

GNECCO, Cristóbal e ZAMBRANO, Marta. *Memorias hegemónicas, memorias disidentes: el pasado como política de la historia*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Universidad del Cauca, 2000.

GOW, P. Land, People and Paper in Wester Amazonia, Hirsch, E. O'Hanlon, M. (eds.). *The Anthropology of landscape. Perspectives on place and space*, Oxford, Claredon Press, 1995, pp. 43-62.

HALBWACHS, M. *La Mémoire Collective*, Paris, PUF, 1968.

HARTOG, François. *Régimes d'Historicité. Présentisme et expérience du temps*, Paris, Éd. Seuil, 2003.

HOFFMANN, Odile. “La movilización identitaria y el recurso de la memoria (Nariño, Pacífico Colombiano)”, (orgs. Cristóbal Gnecco e Marta Zambrano), *Memórias Hegemónicas, Memórias Disidentes – el pasado como política de la historia*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Universidad Del Cauca, 2000.

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. *A queda do céu: palavras de um Xamã Yanomami*, São Paulo, Cia. das Letras, 2015.

LE GOFF, Jacques. *História e Memória*, Campinas, Ed. Unicamp, 2013 [7ª. ed.].

LÉVI-STRAUSS, C. “Raça e História”, *Antropologia Estrutural Dois*, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1976 [1952].

LITTLE, Paul. *Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade*. Série Antropologia 322. Brasília: UNB, 2002.

MELLO, M. M. “Mutações do Olhar: as vias de diálogo entre o campo e o arquivo”, *Sociedade e Cultura*, vol. 11, no. 1, jan/jun 2008, pp. 41-49.

MEYER, D. R. *A Terra do Santo e o Mundo dos Engenbos*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979.

- OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de. “Os posseiros voltam a assumir o protagonismo da luta camponesa pela terra no Brasil”, *Conflitos no Campo Brasil 2010 / CPT*. Goiânia: CPT, 2011.
- ORLANDI, Em Puccinelli. *As Formas do Silêncio: no movimento dos sentidos*, Campinas, Ed. da Unicamp, 2007 [6ª. ed.].
- O'DWYER, Eliane C. (org.) *Terra de Quilombos*, Associação Brasileira de Antropologia, 1995.
- PIETRAFESA DE GODOI, Emília. *Devir Quilombola na Terra do Santo: a tessitura de um “mundo composto”*, Rio de Janeiro, Papéis Selvagens Edições, no prelo.
- _____. “Mobilidades, encantamentos e pertença: o mundo ainda está rogando porque ainda não acabou”, *Revista de Antropologia da USP*, vol. 57, no. 2, dez. 2014.
- _____. “Territorialidade”, *Dicionário crítico das ciências sociais dos países de fala oficial portuguesa* org. Livio Sansone e Cláudio Alves Furtado, Salvador, EDUFBA, 2014.
- _____. e Pina-Cabral, João. “Vicinalidades e Casas Partíveis”, *Revista de Antropologia da USP*, vol. 57, no. 2, dez. 2014.
- _____. e Menezes, Marilda A. *Uma Terra para se Viver: assentados, colonos e quilombolas* (livro org. com Marilda Menezes), São Paulo, Ed. Annablume, 2013.
- _____. Menezes, Marilda A. e Acevedo Marín, Rosa. *Diversidade do Campesinato: expressões e categorias*, Coleção História Social do Campesinato no Brasil, Construções Identitárias e Socialidades, São Paulo, Ed. UNESP, 2009. Vol. I.
- _____. e Menezes, Marilda A. e Acevedo Marín, Rosa. *Diversidade do Campesinato: estratégias de reprodução social*, Coleção História Social do Campesinato no Brasil, Estratégias de Reprodução Social, São Paulo, Ed. UNESP, 2009. Vol. II.
- _____. “Blacks and Caboclos in the Land of the Saint: spaces of memory and identity”, *Memories of the 15th International Oral History Conference: Oral History, a Dialogue with our Times*, Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, México, (CDRom), 2008.
- _____. *O trabalho da memória: cotidiano e história no sertão do Piauí*. Campinas (SP): Unicamp, 1999.
- _____. “O sistema do lugar: História, território e memória no sertão”, Niemeyer, Ana Maria e Godoi, Emília P.(orgs.). *Além dos territórios: Para um diálogo entre etnologia indígena, os estudos rurais e os estudos urbanos*. Campinas: Mercado das Letras, 1998.
- PINA-CABRAL, João e SILVA, Vanda Ap. *Gente Livre: consideração e pessoa no Baixo Sul da Bahia*, São Paulo, Ed. Terceiro Nome, 2014.
- PINTO-CORREIA, J. *Romanceiro Tradicional Português*, Lisboa, Editorial Comunicação, 1984.
- POLLACK, M. “Memória, esquecimento, silêncio”, *Estudos históricos*, Rio de Janeiro, vol. 2, no. 3, 1989, pp. 3-15.

_____. “Memória e identificação social”, *Estudos históricos*, Rio de Janeiro, vol.5, no. 10, 1992, pp. 200-212.

RAPHAEL, F. « Le travail de la Mémoire et les limites de l’Histoire Orale », *Annales*, 35o. Ano, no. 1, jan. Fev. 1980, pp. 126-144.

RAPPAPORT, Joanne. *The Politics of Memory*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1990.

SAUER, Sérgio. *Violação dos direitos humanos na Amazônia: conflito e violência na fronteira paraense*. Goiânia: CPT; Rio de Janeiro: Justiça Global; Curitiba: Terra de Direitos, 2005. Disponível em: http://www.dhnet.org.br/dados/livros/a_pdf/livro_dh2_violacao_dh_am_pa.pdf

SIDER, Gerald M. “Identity as history, ethnohistory, ethnogenesis and ethnocide in the Southeastern United States”, *Identities Global Studies in Culture and Power*, New Hampshire, v. 1, no. 1, 1994, pp. 109-122.

SOARES, L. E. *Campesinato: ideologia e política*, Rio de Janeiro, Zahar, 1981.

SOUZA FILHO, Benedito; PAULA ANDRADE, Maristela de *A Dois Graus do Equador: o Estado brasileiro contra os quilombolas de Alcântara*, São Luís: EDUFMA, 2020, E-book disponível em www.ppgcsoc.ufma.br

STRATHERN, Marilyn. *O Gênero da Dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*, Campinas, Ed. da Unicamp, 2006.

_____. Debate: the concept of society is theoretically obsolete – for the motion (1), Ingold, Tim (org), *Key Debates in Anthropology*, London, Routledge, 1996, pp. 60-66.

_____. *Property, Substance and Effect: Anthropological Essays on Persons and Things*. London: Athlone, 2009

Tedesco, J. C. *Memória e Cultura: o coletivo, o individual, a oralidade e fragmentos de memória de nonos*, Porto Alegre, Ed. Est, 2001.

_____. *Passado e Presente em Interfaces: introdução à uma análise sócio-histórica da memória*, Passo Fundo, Ed. da Universidade de Passo Fundo; Porto Alegre, Ed. Suliani Letra & Vida, 2011.

TROUILLOT, Michel-Rolph. *Silenciando o passado: poder e produção da história*, Curitiba, Ed. Huya, 2016

VIEIRA, J.G.; AMOROSO, M.; VIEGAS, S. de M., “Apresentação. Dossiê Transformações da Territorialidades Ameríndias nas Terras Baixas (Brasil)”, *Revista de Antropologia*, vol. 58, no. 1, 2015, pp. 9-29.

ZONABEND, F. *La Mémoire Longue*, Paris, PUF, 1980.