

O escriba e o narrador

A memória e a luta pela terra dos ribeirinhos do Alto Tapajós

Maurício Torres

À memória de dona Santa e de seu Toti.

Introdução

Era uma sexta-feira, 13 de setembro de 1895, quando Henri Coudreau, navegando o rio Tapajós, chegou à Ponta da Sapucaia, onde, 110 anos depois, viveria Gecilda Lobo. O viajante em expedição científica descrevia um “céu de doçura infinita”: “os raios de ouro erguem-se no suave azul, e até as nove horas, tudo fica terno e doce” (Coudreau, 1977, p. 36).

Cento e dez anos passados, Gecilda Lobo mostra o mesmo encanto ao falar das belezas do lugar em que mora, nasceu e tem enterrados tios, avós, bisavós e tataravós. Já cortou seringa, mas hoje vive do roçado de mandioca, da pesca, da caça e de uma infinidade de coisas que tira da floresta.

Cento e dez anos passados e, por baixo do “céu de doçura infinita” de Coudreau, nem “tudo fica terno e doce”. Gecilda fala de seus frequentes sobressaltos: “Eu ouvi os cachorros latirem e pensei: ‘Ai, meu Deus, será que são os grilador?’”. Como seus vizinhos, a maioria seus parentes, ela defrontava-se com a ameaça de ser expulsa da terra. O terror vivido é consequência da difusão da propriedade privada na Amazônia e do uso que essa faz da violência (e da Justiça) para a expropriação dos povos da floresta.



Casa de Gecilda Lobo Neris (próximo à Ponta da Sapucaia), local em que Coudreau, em 1895, conheceu seus tataravós Raymundo Matheus Pimenta e Joaquina Porphiria da Silva Campos Pimenta.

Terror materializado em 2003, quando um estranho chegou à casa de dona Nazaré da Silva, vizinha de Gecilda, mostrou um maço de papéis e anunciou: “Essa terra tem dono”. O estranho era Omar Priesnitz, preposto de uma empresa do Paraná, e os papéis eram o título de propriedade de imensos 1 138 000 hectares, espalhados nos municípios de Itaituba e Jacareacanga (ambos no Pará), concedido em nome de um grupo empresarial conhecido na região como Indussolo.

O instante congelado do encontro de dona Nazaré com Omar Priesnitz alegoriza o incompatível contato de duas concepções nas quais se parte a ocupação de terras na Amazônia. Se para dona Nazaré é incompreensível a aparição do “dono” da terra que sua gente ocupa há gerações, para a Indussolo, a resistência dos ribeirinhos é uma afronta à lei. “Onde fica o sagrado direito à propriedade neste país?”, perguntou Priesnitz (comunicação pessoal, ago. 2005).

A tensão entre a Indussolo e os ribeirinhos não se limita a um embate entre famílias pobres e um megalatífundiário. Inscrita nas diferentes concepções de legitimação de direito territorial, chocam-se versões distintas da história daquela região. Por um lado, há uma “história oficial”, contada no processo judicial que originou o título dominial da Indussolo, registrada sob a forma de uma longa cadeia dominial, arquivada no registro de imóveis de Itaituba e “recontada” a cada vez que o tabelião emite uma certidão de propriedade do imóvel. Segundo essa versão, centenas de milhares de

hectares, desde o final do século XIX, seriam um imenso vazio concentrado nas mãos de um só proprietário. Por outro lado, uma história composta da vida dos ribeirinhos e que, a partir das lembranças transmitidas oralmente, de geração em geração, reconstruíam mais de 140 anos de ocupação ininterrupta daquela região chamada Montanha e Mangabal (aqui mencionadas apenas como Mangabal).

A população ribeirinha nunca foi personagem central dos poucos registros históricos daquela região. Sempre foi tema marginal por uma história oficial que, enfaticamente, documentou a presença da Indussolo. Porém, a produção desta narrativa se confronta à “história subterrânea” viva no “beiradão” do Tapajós. Foi a partir desta que estudos realizados por Torres e Figueiredo (2006) evidenciaram como o “registro oficial” daquele espaço limitava-se a uma fraude megalômana e requintada, inventada na metade da década de 1970, onde, na misteriosa química dos fóruns e cartórios do Pará, criou-se o registro escritural da espantosa dimensão de 11 380 km², 46 vezes a área da cidade de São Paulo¹.

A partir do registro da memória daquela gente, opôs-se judicialmente outra versão às escrituras formais do histórico de destinação daquelas terras. A memória do “beiradão” fez-se instrumento de luta pelo reconhecimento de direito territorial, uma vez que a apropriação privada da terra (lídima ou não) calca-se sobre a destruição da memória dos grupos nativos e da escritura de uma história oficial que estipula nova versão para o enredo de ocupação do espaço.

Nas palavras de Priesnitz (*Crime in the Amazon*, 2006), em Mangabal “não havia ninguém. Havia apenas dois posseiros e a Indussolo os indenizou”. Seus documentos corroboravam seu dizer. A contrariá-lo, num primeiro momento, apenas as lembranças e as narrativas dos beiradeiros, que, levadas a um novo plano de combatividade política, fizeram-se “documento” e “prova” na luta dessa gente.

Disto trata este artigo: de como a memória do grupo de beiradeiros firma-se então como resistência vernacular e fonte alternativa a uma ideologia hegemônica estabelecida por um aparato político e cultural e, assim, como reação às dinâmicas que privam esses grupos do direito territorial que os assiste. De como a memória efetiva-se em oposição a uma história que os deixou do lado de fora dos registros e, com isso, corroborava em pô-los para fora de seu território.

A intenção não é resgatar ou, ainda menos, acrescentar algo à vasta bibliografia sobre a inter-relação entre os temas de memória, identidade e

1. Sobre o sofisticado processo de grilagem promovido pela Indussolo, ver ACP (2006) e Torres (2008).

território. Pretende-se, antes, usar essa discussão como subsídio para entender, a partir do caso de Mangabal, um específico ângulo da expropriação/resistência dos povos da floresta em situação de conflito territorial. Entender como os tratores que arrasam a terra, no sentido mais material, levam abaixo, também, os limites territoriais e as identidades.

Nesse escopo, aqui, vulgariza-se um tanto a definição de memória coletiva, que poderia estender-se à psicologia social, à filosofia e à psicanálise. Entende-se, então, por memória coletiva, as representações do passado reproduzidas em determinada época e em determinado lugar com caráter recorrente, que remetam a um grupo significativo e sejam aceitas nesse grupo e fora dele (cf. Rousso, 1996, p. 95).

A verdade como peculiaridade de classe

Nas instâncias públicas em que ocorreu a luta pela terra dos beiradeiros de Mangabal, o caráter ideológico da produção da história oficial respondia por engendrar a irrelevância de fontes não escritas: sob o pretexto da busca da objetividade, importantes fontes de informação orais eram preteridas em favor de documentos escriturais. Nestes, supunha-se a não contaminação por interpretações pessoais, possivelmente eivadas pela subjetividade e por falhas na memorização dos fatos, como se ao autor da escrita também não fosse passível atribuir as mesmas falhas ou até comprometimentos. No caso de Mangabal, apurou-se grave manipulação – escrita – de informações notariais voltada a beneficiar a grilagem de terras em detrimento de famílias ribeirinhas que viria a ser potencialmente expropriada (cf. ACP, 2006).

Preterir o testemunho oral ante o documento escrito corresponde a uma valorização do alfabetizado (como se representa a sociedade dominante) em detrimento do narrador oral (veículo de “populações atrasadas e não confiáveis”, ou “cujas tradições orais são indignas de credibilidade”, cf. Moniot, 1995, *passim*). Literalmente, entende-se como verdade apenas o dito na linguagem de uma das partes – a escritura. Entende-se como verdade, afinal, apenas o dito *por* uma das partes – o expropriador.

E foi vária a exclusão dos povos ágrafos a partir do axioma de que “não fizeram nada de notável, nenhum produto durável, antes da chegada dos brancos e da civilização – a selvageria como pré-história anônima e bronca, um dos estereótipos justificadores do ‘fardo do homem branco’” (*Idem*, p. 99).

Para se pensar a suposta “fragilidade” da palavra ante o documento escrito, há que se atentar ao papel da tradição oral como sustentáculo da memória

e da história do grupo. Memória e oralidade no beiradão do Tapajós têm lugares muito distintos em relação aos que empregam a escrita para tudo o que é importante. Toda sociedade guarda seus saberes e valores da forma que melhor fiquem garantidas. “Se tradição oral e memória significassem fantasia e fragilidade, compreenderíamos mal que as sociedades sem escrita tenham sustentado práticas e realizações políticas, econômicas, culturais” (*Idem*, p. 101).

Em meio ao conflito entre o contado nos cartórios e fóruns e a história das vidas dos beiradeiros de Mangabal, o registro da memória oral ofereceu, além das evidências da antiguidade da ocupação, seus traços peculiares, que possibilitaram a compreensão de como a identidade forjada naquele lugar e naquele modo de vida peculiar só se podia reproduzir naquelas margens do rio Tapajós.

Vidas em comum

Do registro da memória pessoal dos beiradeiros compôs-se uma memória social, familiar e grupal. A vivacidade das lembranças – transmitidas de geração em geração no quadro familiar ou em redes de sociabilidade afetiva – opunha-se à versão oficial da história daquele lugar e deu o fio de Ariadne para compreensão e registro da sua ocupação. A memória coletiva de Mangabal prestou-se a isso uma vez que foi entendida como um fator social, nos termos de Halbwachs (1990).

Halbwachs opôs-se a Bergson (1999) ao perceber na reconstrução das lembranças a influência decisiva do grupo social. Transpôs, assim, um conceito restrito ao plano individual para o plano social. Se Bergson não concebeu a memória como fenômeno social, “Halbwachs amarra a memória da pessoa à memória do grupo; e essa última à esfera maior da tradição, que é a memória coletiva de cada sociedade” (Bosi, 2004, p. 54). Ele afirma, então, toda narrativa como atividade de produção de imagens e de lembranças, integrantes do exercício de recordar, um ato de memória entre pessoas (cf. Halbwachs, 1990). E o tipo de relação existente entre as pessoas e a própria trajetória do grupo seriam determinantes à existência e ao sentido dessas lembranças. Portanto, a memória do indivíduo se realizaria plenamente apenas por meio de sua participação na vida social do grupo.

Na crítica à matriz durkheimiana dos trabalhos de Halbwachs fundamentaram-se novas bases de análise da memória coletiva. O interesse volta-se ao processo e aos agentes constituintes da memória. Valoriza-se, então, a

oposição entre a “memória oficial” e a “memória subterrânea” das culturas dominadas. Prioriza-se a última, entendendo-a como um instrumento de resistência de minorias e marginalizados.

Nessa linha, a partir dos trabalhos de Ecléa Bosi (2004, notadamente), vemos, no ato da partilha da memória, uma condição própria da sociabilização e, no traço da lembrança, uma decorrência das peculiaridades da participação do indivíduo na coletividade. Ouvimos em Mangabal lembranças vivas que mostravam o quanto o grupo ocupa a lembrança individual, remetendo às ideias de Halbwachs, que afirma não haver memória individual que não seja mediada por uma fonte coletiva da memória. Cada história, mesmo que aparentemente pessoal, revela e informa algo sobre o lugar de cada um no grupo social; invoca um sentimento comum de temas comuns a todos.

A relação entre pertença e temas ou lembranças de um universo comum foi observada, por exemplo, quando, em uma ida a Mangabal, uma tempestade interrompeu a viagem de canoa com um pequeno motor acoplado na qual subíamos o Tapajós. Pedimos abrigo para a noite em uma casa a cerca de oito horas de navegação de nosso destino. Nessa noite, o diálogo entre Vilma, a senhora que nos recebeu, e Pedro, o beiradeiro de Mangabal que nos acompanhava, era o de dois antigos conhecidos. Conversavam com familiaridade sobre um cotidiano comum. Falavam de remédios caseiros, da roça, de comida, do rio, de como segurar a enxada, da chuva; até de um recente assassinato em uma comunidade vizinha, do qual ambos conheciam a vítima e o assassino. Na realidade, Pedro e Vilma não se conheciam. Seu encontro, porém, expressa o sentimento de pertença a uma história, a um modo de vida e a um território comuns.

Vilma e Pedro se tratam por “maninho”, mas nenhum dos dois se dirige a mim ou aos meus dois colegas que ali estavam pelo mesmo chamamento. A parada de emergência cria a situação que clareia a distinção entre quem é “de dentro” e quem é “de fora” e, também, como a competência de arbitrar essa distinção é inerente ao grupo. As referências frequentes no diálogo, antes de tudo, devotam-se a sublinhar certa coesão entre os que a produzem e a fazem circular.

O encontro de Pedro e Vilma traduz a montagem cotidiana da memória em performances mais ou menos rituais (cf. Connerton, 1999). Reintegradores da memória social estão presentes nas tradicionais festas e cerimônias, mas também permeiam – como na ritualística prosaica desse encontro – o cotidiano. Seja no trabalho, à mesa, na igreja, na vida associativa, nas festas etc., esse contato é mediado por um código comum

e reconhecível por todos: o da memória ritualizada em cada uma dessas circunstâncias (cf. Neves, 1988).

Esse *caráter unificador* do código ritual é fundamental para compreendê-lo. O sentimento de pertencimento a uma unidade – confirmado pela presença daqueles que julgamos nossos iguais, nossos pares em uma mesma origem – permite o gênero de fenômeno social que observamos, e o ritual reiterador da memória torna possível a situação única que é *viver a comunidade* ao mesmo tempo que se a vê (*Idem*, pp. 157 ss.).

Em Mangabal, essa ritualística cotidiana cumpre sua função ao reintegrar o grupo nos constantes mutirões para os roçados, nos códigos de obrigatoriedade de partilha da caça, nas visitas entre vizinhos (sempre muito frequentes), na rotina das casas de farinha, na corte dos jovens, nas viagens pelo encachoeirado Tapajós; enfim, nas referências ordinárias que, além da continuidade da memória, reproduzem a identidade do grupo.

Tais situações trançam-se com o espaço social e com os tempos da floresta e do rio. O tempo da pesca do “aracu da cabeça gorda”, de “pôr roçado”, de “cair no trecho”, da “roça verde”, e tantos outros, suportam a organização sistemática da transmissão da memória temporal e espacialmente. Temos, assim, o espaço como dimensão fundamental à reprodução da memória e, por conseguinte, à identidade. Ele é o meio material circundante em que se realiza a vida social do grupo. Pois, como afirma Halbwachs (1990), nenhuma memória coletiva pode existir sem referências ancoradas a um quadro espacial socialmente específico.

A seringueira entortada: uma geografia das lembranças

Certa vez, em outubro de 2005, dona Clarinda aponta uma seringueira retorcida, ri e, com ar matreiro e constrangido, diz: “Tão vendo aquela seringueira ali? Pois então, foi eu e o Alvarês que entortamos ela”. Ele fora seu primeiro namorado, há mais de sessenta anos, e a seringueira plantada em Mangabal, acomodação para seus primeiros (e, segundo ela, bastante animados) beijos e abraços.

A memória referencia-se no espaço e por meio dele: a seringueira do exemplo de dona Clarinda; o buritizal, onde seu Chico Caititu narra um fantástico enfrentamento com duas onças pintadas de uma só vez; a praia onde dona Tereza Lobo, ainda menina, lavava louça quando foi enlaçada por uma sucuriju e salva por seu pai; o lugar onde um dia houve o tronco usado por um antigo “patrão” para torturar e assassinar muitos seringueiros,

onde hoje se escutam e veem muitas visagens; ou, ainda, a grande cobertura de palha de babaçu onde seu Abimael celebrava as animadas festas de Nossa Senhora (hoje continuadas por um de seus muitos netos); os muitos igarapés, grotas, pedras, cachoeiras, e tantos outros marcos carregados de referências para cada um e para todo o grupo.

Espaço e lembranças dos habitantes de Mangabal fundem-se, na medida em que o homem não é um ser abstrato, que vive em levitação, mas se enraíza em espaços determinados, espaços que vêm assim a funcionar como suporte de comunicação, de inter-relação, de organização de sentido e, enfim, de fecundidade: terra matriz e motriz. O homem *pertence* a um espaço. “Ser de um certo lugar” não expressa um vínculo de propriedade, mas uma rede de relações. É o que certas línguas, o inglês principalmente, traduzem com termos específicos, como *belonging*. Se com a memória se explora a dimensão temporal do homem, com a “pertença” está em cena o conteúdo espacial da existência. Ora, sou o que sou num espaço ocupado, habitado e, numa palavra, apropriado por muitos outros antes de mim (cf. Menezes, 2002, p. 188).

Os beiradeiros de Mangabal enquadram seu território como um mundo do qual se conhece o passível de ser conhecido: as melhores terras para cultivo, o rio, as cachoeiras, os tantos meandros da floresta, os locais de culto, as plantas medicinais. Disso decorre que, na elaboração de um discurso estruturante do grupo, todo acontecimento imprevisto – mesmo que do ponto de vista ritual seja perfeitamente previsível e recorrente, como os nascimentos, as enfermidades e os falecimentos – pede para ser interpretado. Não, a bem dizer, para ser conhecido, mas para ser reconhecido, isto é, para ser passível de um discurso, de um diagnóstico nos termos já repertoriados, cujo enunciado não seja suscetível de chocar os guardiões da ortodoxia cultural e da sintaxe social (cf. Augê, 2007, p. 45).

Esse discurso firma-se em termos espaciais, uma vez que o espaço circundante “exprime a identidade do grupo (suas origens são, muitas vezes, diversas, mas é a identidade do lugar que o funda, congrega e une)” (*Idem, ibidem*).

A identidade e a memória de Mangabal escoram-se em arrimos possíveis e realizáveis naquele espaço. Fundamentam-se em valores ligados à práxis coletiva, como as relações de vizinhança, de parentesco e de compadrio, de relações de trabalho coletivo e uso comum da terra etc. Inseridas nessas estruturas, sustentam-se as lembranças individuais, as quais, integradas e compartilhadas em um sistema de convenções sociais próprio àquele grupo, integram a história da comunidade e, assim, definem seu caráter social. Isso

é a base para a reconstrução de seu passado, pois o ato de lembrar lança mão de tais campos de significados como marcos de referência. O espaço circundante, égide dos quadros sociais da memória, alicerça a rememoração do passado, ao passo que os cenários físicos das lembranças são a essência da memória (cf. Barros, 1989, pp. 30 ss.).

Para explicar a importância do lugar nesse processo, Halbwachs (1990) retoma Comte e afirma como certa imobilidade do mundo material circundante é um esteio do equilíbrio mental do sujeito, proporcionando-lhe uma imagem de permanência e estabilidade. O meio material aferraria as lembranças do grupo devido à sua relativa estabilidade e permitiria redescobrir o passado no presente. Os espaços sociais – ocupados pelo sujeito materialmente ou em termos de reconstrução mental – respondem, segundo Connerton (1999, p. 42), pela recorrência das recordações: “As nossas memórias estão localizadas no interior dos espaços materiais e mentais do grupo”. Destarte, “se o espaço se transforma e as referências espaciais se perdem na dinâmica incessante do tempo, os homens perdem seus elos, sua base identitária e a substância de sua história” (Delgado, 2006, p. 37).

E, se a identidade dos ribeirinhos funde-se ao espaço, aí reside mais uma consequência da expropriação: o desenraizamento. Quando há expropriação da terra, também se expropriam as lembranças, na medida em que se perde matéria-prima da memória, o espaço:

[...] há algo na disposição espacial que torna inteligível nossa posição no mundo, nossa relação com outros seres, o valor do nosso trabalho, nossa ligação com a natureza. Esse relacionamento cria vínculos que as mudanças abalam, mas que persistem em nós como uma carência (Bosi, 2004, p. 451).

Ao falar do desenraizamento em relação à cidade, a autora ilustra bem a situação do Alto Tapajós: “Nós nos adaptamos longamente ao nosso meio, é preciso que algo dele permaneça para que reconheçamos nosso esforço e sejamos recompensados com estabilidade e equilíbrio. A vida do grupo se liga estreitamente à morfologia da cidade” (*Idem*, p. 447).

Em todo o trabalho realizado em Mangabal, a menção ao grupo foi como “ribeirinhos” ou “beiradeiros” (Torres e Figueiredo, 2006). Isso por ser essa a forma de autorreconhecimento. Ora, ambas as designações remetem ao lugar em que vivem. Ser beiradeiro não se resume a ter nascido às margens do rio Tapajós. Aliás, em nenhum momento conhecemos alguém que assim se apresentasse tendo somente nascido no beiradão e vivido em outro lugar

2. Para uma interessante discussão sobre o “lugar próprio”, sobre como a ocupação de um lugar comum responde por uma identidade compartilhada, ver Michel de Certeau (2000).

3. Para analisar o processo de perda de conhecimento e adesão ao trabalho alienado em relação à população migrante nas cidades, ver, entre outros, Kowarick *et al.* (1978), Kowarick (1979) e Weil (1979).

qualquer. O “ser beiradeiro”, além do local de origem, define uma pertença e um modo de vida. Nascer é nascer num lugar, ser designado à residência. Nesse sentido, o lugar de nascimento e de vida é constitutivo da identidade individual e social².

A expropriação, em casos assim, é a destruição de um modo de vida e de uma identidade. Provoca a ruptura com as origens e lembranças do grupo, levando a um abalo em sua identidade, ao passo que o sentimento de identidade se nutre, também, da memória (cf. Pollak, 1992). A memória do grupo estabelece estratégia de construção de referências, rumos e inclinações que codificam um passado e uma identidade comuns; enfim, “um futuro que não será vivido em solidão” (Neves, 1988, p. 149).

Vidas em trânsito: expropriação e transformações sociais

Nos casos em que se pode observar a efetivação da expropriação de comunidades tradicionais (cf. Torres, 2007), constatou-se, também, como essas pessoas foram submetidas a um processo de invalidação cultural: o amplo e rico rol de saberes, fruto de gerações de convivência com a floresta, pouco ou nada vale em um novo sistema de trabalho, o qual se limita a tarefas braçais fragmentadas nas comuns “linhas de montagens” de madeireiras, por exemplo³.

E não há como falar no desenvolvimento de novos conhecimentos, pois, como explica Chauí, ao referir-se à população de migrantes expropriados que se tornaram operários:

[...] não ocorre um *ganho cultural* (novos conhecimentos, novas habilidades, novos símbolos que se acrescentariam aos já possuídos), mas uma *perda*, pois o “equipamento cultural” anterior torna-se inútil num sistema que nivela o aprendizado em funções de tarefas parcializadas e estanques (Chauí, 1996, p. 37).

Vejamos a fala de dona Lausminda, moradora do beiradão:

Aqui eu sei onde eu tô. Aqui eu banho, aqui eu bebo, aqui eu como, aqui eu subo, aqui eu desço e subo e viajo... tem tudo aqui! Tem muita água pra mim banhar no rio. Aqui eu vivo da fartura, [...] aqui eu banho é mesmo à vontade. [...] Tenho o rio aí, se eu quiser pescar eu pesco, se eu quiser comer eu como, tem a floresta aí que não nega uma caça. É muita fartura, é só esticar a mão. Mas na rua [cidade], Deus defenda. Lá é tudo no compro. Lá, a gente que não sabe, a gente que é do mato... ah, o sujeito passa mal.

A dualidade à fartura no beiradão em relação à imperiosidade da compra do alimento na cidade remete, também, a um deslocamento do lugar social desses grupos. Com a expulsão das terras onde desenvolviam um modo de vida camponês, eles são compelidos à condição de trabalhadores assalariados. Abre-se a eles a perspectiva da proletarização e da perda da autonomia. Diante disso, resistindo ao subemprego, quando não ao desemprego, muitos dos ribeirinhos sob ameaça da expropriação recusam-se à proletarização e iniciam um movimento de resistência, de luta por suas terras.

A partir de trabalho no Parque Nacional da Amazônia (PNA), em Itaituba (PA), em área contígua a Mangabal, percebeu-se uma face peculiar da dinâmica em que se equacionam expropriação, desterritorialização, trânsito social, erosão da memória social e crise de identidade.

Em 2004 e 2005, foram entrevistadas várias pessoas expulsas da área onde foi criado o PNA a partir da segunda metade da década de 1970 (cf. Torres e Figueiredo, 2005). Todas parentes ou amigas dos atuais moradores de Mangabal, e muitas, aliás, foram incorporadas e, ainda hoje, vivem ali; outras, porém, expulsas do beiradão, mudaram-se para o perímetro urbano de Itaituba e, dessas pessoas, ouvimos duas queixas quase unânimes. A primeira referia-se a dificuldades de adaptação à vida na cidade. É exemplar o caso de um antigo morador da localidade de Mangueira que, após ser expulso pelo Instituto Brasileiro de Desenvolvimento e Florestas (IBDF), mudou-se para Itaituba, mas remava por até três dias, subindo o rio em uma pequena canoa, para pescar em frente ao local onde vivera toda sua vida. Sua viúva, dona Suzana, explicou:

A vida dele ficou muito ruim. Ele não sabia fazer nada fora de lá. Nem pescar ele não sabia. Ele não sabia pescar em outro lugar. Depois que deixaram a gente rodado aqui pra cidade, ele remava mais de dias pra ir lá no lugarzinho da gente pra pescar. Mas não dava mais. Logo morreu. Ele não era mais...

O velho beiradeiro agarrava-se a uma vivência, então frágil e mutilada, com “seu” lugar. O rio era parte da própria vida⁴, e não saber pescar em outro lugar significava não saber viver em outro lugar.

A segunda grande queixa dizia respeito aos sérios problemas e dificuldades para educarem filhos e netos na cidade. Conversando com os jovens das famílias que compulsoriamente deixaram o beiradão e mudaram-se para a cidade, notávamos a substantiva ignorância sobre o lugar e a vida que seus antepassados próximos levaram à margem do Tapajós. Ignorância em relação a uma memória que fala, também, da origem dos mais novos e que,

4. Quando perguntado a respeito de sua relação com o rio, Pedro Braga, beiradeiro de Mangabal, responde com ar cerimonioso, como quem procura as palavras certas para dizer algo muito mais grandioso que as próprias palavras: “Pra mim é tudo. É meu pai, é minha mãe, é como se eu tivesse todos os membros da minha família junto. É uma coisa monstruosa em termos de... de... qualidade de vida. É o Tapajós. Tem de tudo pra oferecer pra nós aqui” (cf. depoimentos compilados em vídeo inédito por Santamaria, Antas e Vidal, da Minguarana Producciones – há um fragmento disponível em <http://youtu.be/vanyAT_ryeU>).

hoje, lhes escapa. Com efeito, e num amplo sentido, os velhos diziam que seus jovens não os escutavam mais. Mas essa queixa não era só dos velhos. A jovem Vanessa, beiradeira de Mangabal, mãe de quatro filhos, comenta:

[...] os dois que estão estudando a quarta série estão lá no beiradão com a mamãe [avó dos meninos], e os dois mais velhos que estão fazendo já a sétima, moram aqui comigo no 28 [periferia de Itaituba]. Os meninos aqui do 28 [...] não obedecem. E os outros de lá, que são criados com a mamãe, é totalmente diferente, eu peço as coisas e eles fazem, são trabalhadores. O menorzinho pesca, o outro tira muito açai. E os que são criados aqui, só querem saber de andar bem vestido, bem calçado, bem cheiroso, né? Totalmente diferente. [...] Pode perguntar pros meus meninos pequenos como faz a queimada da roça, eles sabem. E aqui na rua pode perguntar que ninguém sabe.

Dona Janga, outra beiradeira, afirma com a autoridade de quem já tem os filhos criados que “na cidade é mais ruim de educar o filho. É melhor de educar o filho aqui do que na cidade, porque aqui você governa o seu filho, né? E lá na cidade você não governa ele não”. Só no beiradão é possível “governar” por meio de um saber que, no limite, é local, como ilustra a fala de seu Natural:

Aqui já se cria no sistema do mato. Estuda de manhã, de tarde já vai pra enxada, pra capinar. Já vai pro mato. Vai dar uma volta ali, atrás de uma espera pra matar um bicho pra comer e vai aprendendo... Vai aprendendo encostado nos pais que ensina, né? E na rua não dá pra fazer isso.

Autoridade, reconhecimento e legitimação

Hannah Arendt (1997) explica como a autoridade, no seu sentido mais lato – a do pai e a do mestre –, tem sua legitimação fundada no saber e por meio dele. Isso ajuda a entender como um dos fatores da desvalorização da fala dos velhos (e dos próprios velhos) é a profunda cisão entre a formação pessoal, entre o saber acumulado do velho e a natureza do trabalho da cidade. Os pais que, no beiradão, eram uma sólida referência de conhecimento e destreza, de provedoria e de segurança, na cidade, trabalhando como guardas noturnos ou lavadeiras, como que se apagam, dissolvem-se na ausência do lugar onde era possível a realização de seu saber, de seu reconhecimento social (consolidado pelos laços vicinais que tinham) e, até, de sua forma de

louvar a Deus. Suas lembranças não desempenham mais o papel de, além de reconstruir um passado ou fragmentos dele, fundar renovadamente um presente ao restabelecer suas origens (cf. Brandão, 2000, em especial, p. 11). Já não há mais o espaço para que esse futuro possa se realizar. Tudo aquilo que se aprendeu por toda uma vida e lhes proveu por toda uma existência já não serve à nova geração como um valor. As ideias de memória e de competência para aconselhar entrelaçam-se: “*memini* e *moneo*, ‘eu me lembro’ e ‘eu advirto’ são verbos parentes próximos” (Bosi, 1979, p. 399). Assim, a lembrança num novo espaço já não se aplica:

Eis-nos diante de uma espécie de “degeneração do tempo”. De uma “degeneração da consciência aberta ao futuro”, em uma concepção moderna do sentido de história, contra a qual Walter Benjamin irá se voltar. O que a caracteriza? A recusa não só à tradição acumulada pelas gerações do passado. A recusa, também, de sua experiência vivida e, mais ainda, de suas expectativas deixadas-de-viver como um valor para o futuro. O esquecimento, em nome de um *progresso* que, ao estabelecer um *futuro* a partir de si mesmo, coagula a história e elimina dos tempos que hão de vir toda uma possível qualidade de povo (Brandão, 2000, p. 30).

Portanto, a expropriação das famílias do PNA e a mudança para a cidade promoveu, colateralmente, certa ruptura no âmbito familiar entre pais ou avós e filhos ou netos. A comunicação entre as gerações foi obstaculizada, ao passo que estas se cindiram em diferentes conjuntos de memórias, que as lembranças do passado do grupo divergiram e seus membros não podem mais partilhar experiências. A expulsão da terra rompe o elo do grupo com suas origens e lembranças e causa, com isso, um abalo em sua identidade, pois o sentimento de identidade constitui-se, também, da memória “na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua recordação em si” (Pollak, 1992, p. 2004). A perda do território materializa a cisão da continuidade, pois,

De geração em geração, conjuntos diversos de memórias, frequentemente sob forma de narrativas de fundo implícitas, opor-se-ão uns aos outros, de tal modo que, embora as diferentes gerações estejam fisicamente presentes, umas perante as outras, num determinado cenário podem permanecer mental e emocionalmente isoladas, como se as memórias de uma geração estivessem, por assim dizer, irremediavelmente encerradas nos cérebros e nos corpos dos indivíduos dessa geração (Connerton, 1999, p. 3).

Em oposição aos expropriados do PNA, a legitimação da autoridade de velhos beiradeiros de Mangabal – como dona Santa, seu Teófilo, seu Chico Caititu e seu Natural – deve-se ao grande conhecimento que têm em algum campo específico. A primeira, uma senhora idosa, cega e dotada de uma prodigiosa memória, é reconhecida e legitimada entre as quatro gerações posteriores à sua como a guardiã da memória coletiva, da história de Mangabal. Seu Teófilo e seu Chico Caititu são eficientes caçadores e conhecedores das madeiras, dos cipós, das ervas e de uma infinidade de recursos oferecidos pela floresta. Seu Natural é afamado por sua capacidade de localização e conhecimento geográfico da floresta, grotas e igarapés. A transmissão de seus saberes realiza-se por meio do convívio em uma realidade comum e das narrativas de suas lembranças que, sempre com muita atenção, são ouvidas pelos mais jovens.

Há, ainda, os casos como os de seu Quelé, seu Chico Augusto, dona Lausminda, dona Santinha, seu Toti e outros que, além do saber notório sobre a floresta circundante, desempenham funções que mesclam indistintamente o mágico e o medicinal. Fazem partos, benzimentos, orações e são também muito respeitados como “puxadores”, uma fusão de quiropraxia e benzedura. Como os exemplos anteriores, eles também são reverenciados em função de um saber patrimonial, acumulado e aprimorado durante toda uma existência. Aliás, vale notar como em geral os grandes conhecedores da floresta também ocupam uma posição de liderança espiritual/medicinal.

Neves (1988, p. 151) explica o movimento de eleição de autoridades no modo como a memória se enuncia “pessoalmente” e aparenta ser de autoria dos que revelam essas lembranças e saberes: “A memória social não é vista como estrutura, forma ou dinâmica que estivessem antes, acima ou além de seus reveladores. A memória social é, antes de tudo, sua *máscara pessoal*. Parece sair do psiquismo de cada um, de cada indivíduo”.

Uma memória em curso

Com efeito, para dona Santa, seu Toti e tantas outras autoridades de Mangabal, é claro que suas ligações com outra época e a experiência de terem atravessado – e sobrevivido – a tantos mares lhos confere uma aura de competência. E a ocasião de transmitir essa alçada aos mais novos estabelece uma finalidade muito específica à sua velhice. Por outro lado, para os jovens que vão viver no beiradão, apropriar-se das experiências do passado é um passo fundamental na constituição de sua identidade “de Mangabal”, na



Dona Lausminda, como a mãe, dona Engécia, é reconhecida parteira, benzedeira e puxadeira.

constituição de sua pertença e na determinação de seu papel no grupo. E esse movimento não se limita a um contato com o passado, pois:

Exilar a memória no passado é deixar de entendê-la como força viva do presente. Sem memória, não há presente humano, nem tampouco futuro. Em outras palavras: a memória gira em torno de um dado básico do fenômeno humano, a mudança. Se não houver memória, a mudança será sempre o fator de alienação e desagregação, pois inexistiria uma plataforma de referência, e cada ato seria uma reação mecânica, uma resposta nova e solitária a cada momento, um mergulho do passado esvaziado para o vazio do futuro. É a memória que funciona como instrumento biológico-cultural de identidade, conservação, desenvolvimento, que torna legível o fluxo dos acontecimentos. A memória me interessa porque estou vivo, aqui e agora (Menezes, 2002, p. 185).

Assim, longe de limitar-se a mera contemplação, a comunicação enraizada com o passado de forma alguma poderia ser tomada como uma orientação reacionária. Nas lembranças registradas em Mangabal, ouvimos narrativas a respeito do passado, eivadas de subjetividade, que não são senão a expressão de valores pessoais e coletivos. O exercício de lembrar, continuamente, desempenha um papel de localização identificatória dentro de um universo de significados que compõe, por sua vez, a identidade do grupo. Continuamente, a narrativa da lembrança insere a história do indivíduo na história da coletividade. O forte sentimento de pertença

a um grupo e a uma terra é uma forma de expressão de identidade dos beiradeiros. Esses dois conceitos são fundamentais e estão sempre inter-relacionados no caso das comunidades ribeirinhas, quilombolas e de outros grupos rurais. Trata-se de um movimento contínuo e autorrenovador:

Quando nos apropriamos de experiências e expectativas do passado, uma “atualidade autêntica” é então acreditada como o lugar do processamento da tradição, no exato momento em que o gesto motivado de resgate incorpora a experiência culturalmente deixada como tradição ao nosso tempo de desejo e de trabalho da inovação. Ao nosso fecundo anseio do novo do sempre novo. Eis como a tradição-e-inovação fundem-se, tornando-se indistinguíveis, realizam-se em nós, em nossa experiência atual em direção ao futuro, uma pela outra e nunca através de uma oposição de contrários, dentro de uma concepção de sentido da história como simples trama de causa e efeitos, de efeitos e de influências.

De um ponto de vista de atualidade inovadora, o olhar dirigido ao futuro aponta para o passado. Aponta para substratos de experiência realizada e representada por uma geração de passado em seu tempo, e por nós a partir deles, no nosso tempo (Brandão, 2000, pp. 30 ss.).

A adaptação por vários momentos econômicos – e mesmo por diferentes situações dentro de cada um deles – mostra como, em Mangabal, tradições alicerçaram realizações que acabaram por retraduzir seu legado cultural. Os marcadores temporais presentes nas memórias do lugar dão conta da conturbada dinâmica socioeconômica atravessada pelo grupo. As lembranças privadas são comumente alvejadas por quadros temporais sociais. A localização cronológica dos fatos lembrados referencia-se sempre em períodos divididos por atividades marcantes: “no tempo do carrancismo”, “no tempo da seringá”, “depois que os patrões foram embora”, “na época da mariscagem”, “quando começou o garimpo aqui no Tapajós”, “depois que acabou o ouro” etc.

Na demanda por documentos para subsidiar a Ação Civil Pública, muitas vezes, foi preciso situar com maior precisão fatos como datas de casamentos, batizados e nascimentos, a fim de limitar o campo de procura e tornar possível a busca por comprovantes documentais nos livros de batistérios e cartórios. Nessas circunstâncias, o socorro sempre veio das mulheres de Mangabal. Para elas, os acontecimentos eram inseridos em uma linearidade cronológica marcada por nascimento e crescimento dos próprios filhos, mortes, acidentes, doenças, mudanças de moradia etc.⁵.

5. Sobre esse papel da mulher, ver Ortner (1979).

O estabelecimento de grandes troncos familiares permitiu a manutenção da memória familiar, e a territorialização dessa população em Mangabal engendrou, claramente, esse específico molde de estrutura familiar (cf. Torres, 2008). Algumas de suas peculiaridades interessam aqui e ficam nítidas mediante contraste com o registrado por Lima e Alencar, em *A lembrança da história na várzea do Médio Solimões*:

No processo de relembrar observamos que os antepassados não ocupam lugar de prestígio na memória dos narradores, pois eles lembram apenas de fatos e lugares que estão associados até a segunda geração ascendente. Na maioria das vezes não lembram os nomes ou os locais de origem dos avós, principalmente se estes são originários de regiões que não conhecem ou que ouviram falar muito pouco. O silêncio dos narradores sobre os avós se deve à quebra das raízes familiares causada pela emigração. Assim, por causa da mobilidade, uma geração lembra dos lugares onde morou, mas não sabe o que aconteceu quando os avós eram vivos. O desenraizamento aparece assim como uma condição desagregadora da memória [...] (Lima e Alencar, 2001, p. 43).

Muito diferente, em Mangabal, avós e até bisavós são importantes referências, sempre lembradas com muita clareza. Isso se deve a dois fatores principais, o primeiro – que supomos não conter grande diferença do que acontece na várzea do Médio Solimões – é a precocidade da maternidade. É comum ser mãe aos 13, 14 anos, quando não antes, e avó antes dos trinta. Mais comum ainda é a criança ser criada pelos avós (a quem, nesses casos, chama de pais). Dona Lausminda de Jesus, por exemplo, teve seu primeiro filho aos 12 anos, criou netos, bisnetos e, hoje, está ansiosa para que a bisneta de 15 anos engravide: “Não sei o que ela tá esperando, eu quero é ser tataravó”. O segundo fator é a estabilidade na terra, ou melhor, a dinâmica de mobilidade circular e restrita a locais onde todos pudessem manter-se próximos às famílias.

A permanência na terra possibilitou a formação de grandes – e coesos – grupos familiares. Bom exemplo é Abimael Siqueira dos Anjos (cf. Torres e Figueiredo, 2006), que viveu e morreu vendo seus doze filhos se fixarem ao seu redor em Mangabal, onde hoje vive Abimael Neto. Seu Abimael e a esposa Zila Ramos Braga são referências fortíssimas, presentes em quase todas as narrativas de memória de infância de seus netos e bisnetos. No início do nosso trabalho de reconstituição genealógica, era comum apresentarem-se a nós dizendo: “Sou fulano, neto de Abimael”. Seu Abimael Siqueira faz parte da reconstrução de um passado compartilhado não só por seus

muitos descendentes, mas por todo o grupo. Em relatos quase que mitificados, todos imitam as peculiaridades de seu modo de falar, “assim com os ‘s’, que ele falava bem explicado”; contam de sua tradicional festa, de sua hospitalidade e de sua rigidez: “não admitia que ninguém sentasse na mesa sem camisa. E, fosse quem fosse, se tivesse cabeludo, ele vinha por trás e cortava o cabelo do sujeito”.

Além de Abimael, vários outros são referências de uma história coletiva em Mangabal, como dona Engrácia, lembrada por todos como competente e excelente parteira e hábil piadista (o apelido Engrácia, como foi chamada por toda a vida e hoje é lembrada, remete ao fato de ela ser sempre engraçada). A lista poderia se estender com outros nomes como a Veia Teté (Thereza Pimenta Lobo), Toti Coitinho, Toti Geraldo, Raymunda Palhares etc.

Seria pertinente perguntar até que ponto a pesquisa realizada por Torres e Figueiredo (2006) alterou a concepção de família em Mangabal. Explicando melhor: a situação de acesso relativamente livre à terra⁶, uma realidade até recentemente, não relacionava de imediato vínculos de hereditariedade ao direito à terra. Nos trabalhos encomendados pelo Ministério Público Federal, já em meio à situação de ameaça da expulsão do grupo pela Indussolo, um dos primeiros atos foi explicar a todos a natureza de nosso trabalho e a necessidade da reconstituição genealógica: provar uma antiga ocupação, ininterrupta, que seguia de pai para filho. E, assim, ainda que indiretamente, vinculou-se não o direito, mas a facilidade de provar esse direito à terra com os laços de hereditariedade. Descender de antigos habitantes, dos quais se tinha alguma documentação escrita comprobatória da ocupação, indicava maior chance de ter reconhecido e assegurado seu lugar em Mangabal.

Isso influenciou diretamente não tanto o conteúdo, mas a frequência das narrativas de lembranças entre os ribeirinhos. Sem dúvida, a necessidade de lembrar para atender uma demanda específica e objetiva alimentou as falas⁷. Quanto ao conteúdo, acreditamos que o que foi dito só o pôde ser por estar vivo e só se manteve vivo por fazer parte da memória coletiva. Parece óbvio que nunca, entre eles, se falou tanto e se rememorou tanto sobre seus antepassados em tão pouco tempo, mas é igualmente óbvio que ninguém pode falar aquilo de que não se lembra.

Porém, mais do que os questionamentos durante os trabalhos de Torres e Figueiredo (2006), o que permitiu ouvir as mais impressionantes histórias foi o ambiente criado em diversas ocasiões, propício a invocar fatos do passado. As mais significativas narrativas brotavam de conversas paralelas

6. Para uma contextualização da condição da “terra livre” e da formação de um campesinato florestal nas sociedades dos seringais de Mangabal, ver Torres (2008).

7. Nesse sentido, Marc Augé (2007) comenta como a curiosidade e o interesse do pesquisador devolvem ao grupo estudado a atenção por fatos passados.

no ambiente em que eram coletados os dados, por exemplo, uma conversa entre duas primas, ambas com mais de 40 anos.

Em novembro de 2005, amontoavam-se dúvidas na reconstituição genealógica, e Wanderleia e Odileia ajudavam a esclarecer. Instigadas pelas perguntas sobre quem era filho de quem, após nos responderem, voltavam-se uma a outra e rememoravam histórias que viveram juntas em sua infância e outras ainda mais antigas, que ambas ouviram da avó Zila Ramos Braga:

Menino, mas ela gritava demais: “Valei-me minha santa vó Rosa”. Os macacos vinham gritando também. Mas menino, era cada trator enorme, derrubando cada pau monstro! E os macacos vinham correndo, pulando na frente e a zuada era grande demais. Minha avó gritava que ia se acabar tudo, punha a mão, assim, no peito, e dizia que ia salvar os netinhos dela: “Embora, meus netinhos, vou salvar ao menos meus netinhos. Embora meus netinhos, que vai se acabar tudo”. Aí ela correu do barracão para beira do rio, gritando no desespero, numa zoadá que Deus o livre, desalagou a canoa de quilha que se chamava Pitu, que tava pela metade de água, encheu de neto e levou pro meio do rio. A Conce estava só de calcinha e, no banco que ela sentou, um lacrau esporou ela bem na bunda. Aí a zuada foi ainda maior, a vovó gritando que era o fim do mundo e a Conce gritando, esporada de lacrau. Vovô chamava ela pra ficar assistindo e só fazia rir dela. “Minha velha, vamos ver os tratores que estão chegando”. Assim com “s”, que ele falava bem explicado. Depois de tudo ele dizia çoçando dela, brincando: “mas coisa ruim é casar com índia”.

Começar a anotar suas histórias interrompeu abruptamente a fluidez e as gargalhadas das duas primas. De modo geral, pode-se dizer que as mais profícuas falas foram registradas fora das entrevistas, em momentos de maior descontração, longe de gravadores ou cadernos de campo.

Considerações finais

Os registros escritos que documentam a antiguidade das famílias de Mangabal são mais fartos do que esperado. A partir das indicações dos beiradeiros, durante os trabalhos encomendados pelo Ministério Público Federal (cf. Torres e Figueiredo, 2006), foram encontradas escrituras e procurações públicas, levantamentos fundiários publicados no início do século XX, relatos de viajantes, livros de batismos etc. Curiosamente, havia mais documentos que provassem a existência dessas pessoas em 1900 do que em 2000. Uma primeira impressão é a de que, de certa forma, há cem anos,



Dona Santinha no porto de sua casa em Praia Chique, Montanha.

a população de Mangabal vivia mais incorporada a uma forma de Estado institucionalizado do que hoje, quando muitos não têm sequer documentos civis. Importa, porém, pensar a forma como essa incorporação ocorreu, no auge da explosão do mercado da seringa, entre os séculos XIX e XX.

Os seringais eram sempre em terras não reclamadas e a economia extrativista dependia muito mais do controle da mão de obra que da terra. Patrões locais ou firmas aviadoras apossavam-se de enormes extensões de terra, muitas vezes adquiridas por meio de registro formal e demarcação (cf. Torres, 2008). Nessas condições, a principal forma de controle da mão de obra pelos patrões não se dava ao limitar o acesso à terra, mas por mecanismos de endividamento, que derivaram em escravização por dívida. Como comenta Ianni (1979, p. 55), “na Amazônia a terra era farta e livre, ao mesmo tempo em que escasseava a mão de obra. O seringueiro não podia ser um trabalhador livre, um assalariado. Se fosse, um trabalhador livre, de posse de seu salário, logo estaria em condições de seguir adiante”.

Nesse quadro, era comum que os seringalistas, ao registrarem suas posses, averbassem nos livros cartoriais as famílias de seringueiros que lá moravam, como se fossem parte do patrimônio, como mostra a documentação do seringal Aqui-Perto emitida em 11 de maio de 1892 no limite norte de Mangabal, na qual constam os nomes de diversos ascendentes de dona Lausminda.

Registro do título de posse de terras do senhor Januário dos Santos Rocha, no lugar denominado Aqui-Perto. [...] Nome dos Agregados – Luiz Ferreira da Silva,

Luíza Maria de Jesus, Simão José de Nantes, Maria Luíza de Jesus, Maria Felícia da Silva, Adelina Maria de Jesus, Domingos Dias de Araújo, Anna Leonor de Jesus, Leopoldina de Jesus Motta, Manuel da Paixão, Raimundo Guimarães, Mariano Antonio Felipe, Galdino Soares de Britto, Sebastião Guedes, João Guedes, Manuel Guedes, Manuel da Trindade e Pedro da Silva, os quais trabalham no terreno sob a direção do mesmo possessor na indústria extractiva⁸.

O mesmo processo de territorialização do capital que, em 2006, negava a existência da população remanescente de seringueiros em Mangabal, em 1892, registrara a existência dessa gente na medida em que os relacionava como certa “benfeitoria” incorporada à terra. As escrituras cartoriais que, em 2006, afirmavam a terra como um deserto demográfico concentrado nas mãos da Indusolo, em 1892, no mesmo interesse de apropriação privada da terra, registravam a existência dos seringueiros, garantindo-lhes a continuidade de sua exploração e, colateralmente, possibilitando um século depois, na sua contradição, um instrumento para a luta pela terra.

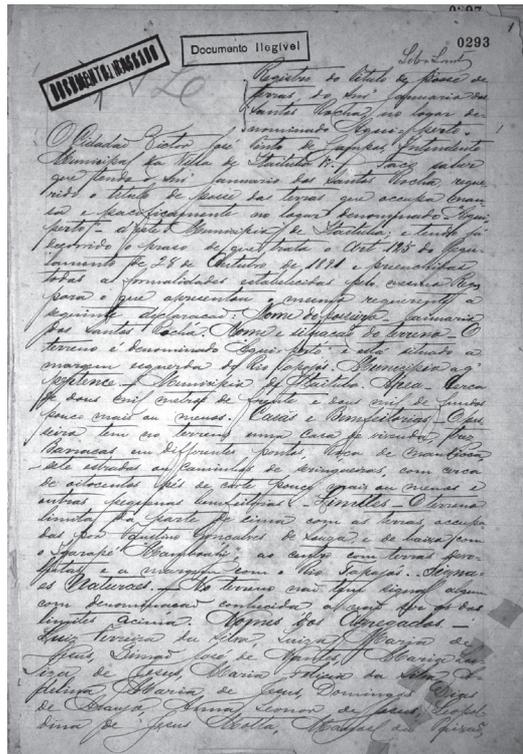
Apenas foi possível chegar a tais documentos a partir das lembranças e das narrativas dos beiradeiros. Os estudos elaborados subsidiaram uma Ação Civil Pública (ACP, 2006) movida pelo Ministério Público Federal e, em 16 de junho de 2006, os beiradeiros de Mangabal conseguiram uma vitória sem precedentes no Judiciário brasileiro: a interdição de uma vasta área de ocupação tradicional não indígena nem quilombola⁹.

O caso de Mangabal mostra como a memória dos povos e comunidades tradicionais da Amazônia constitui efetivo obstáculo para a apropriação privada e fraudulenta da terra pelo capital, oferecendo instrumento a evidenciar as fraudes fundiárias além de, naturalmente, permitirem compreensão da dimensão vária da importância do território para as diferenças culturais protegidas por lei.

Em relação ao trabalho realizado (Torres e Figueiredo, 2006), como afirma Thomson *et al.* (1996, p. 70), não há nada muito complexo em trabalhar na produção de uma história que desafie os que exerceram essa opressão e que dê aval público a pessoas cujas vidas e memórias foram marginalizadas. Essa empreitada baseia-se em tomar a oralidade como instrumento a permitir a expressão a grupos cujo ofício não é escrever. Talvez, esse trabalho tenha ficado no limite entre, por um lado, defender o respeito e a consideração da oralidade como documento probatório e, por outro, buscar escritos que embasassem as lembranças – e ter coadunado, assim, com a dinâmica de destituir da oralidade seu valor documental, relegando o patrimônio cul-

8. Livro de Registro dos Títulos de Posse de Terras no município de Itaituba, n. 1, fls. 0293 e 0294, expedido em 11 de maio de 1892. Atualmente o livro encontra-se nos arquivos do Iterpa – Instituto de Terras do Pará, em Belém.

9. Uma vitória comemorada por pouco tempo. Logo depois, intensificaram-se as ações estatais para a construção de barragens hidrelétricas no Tapajós, uma delas, no centro geométrico de Mangabal.



Reprodução da escritura de posse do seringal Aqui-Perto, emitida em 11 de maio de 1892, na qual constam os nomes de diversos ascendentes de dona Lausminda como valor agregado ao imóvel.

tural da maioria dos povos da floresta a uma condição de “subinformação” e tolhendo-lhes a defesa de seus territórios por meio de sua forma peculiar de documentarem-se.

De qualquer forma, a mais autêntica história de ocupação de Mangabal grafa-se ainda mais fundo. As verdadeiras escrituras da vida daquela gente riscam-se nas milhares de seringueiras do alto Tapajós. E, como trilhos a indicarem uma vida, aqueles riscos se tornam ainda mais eloquentes, ainda mais belos, quando se prolongam dos troncos e se estendem aos vincos do rosto de dona Santa, às fissuras das mãos de seu Joaquim Cirino, às rugas de seu Toti, aos tantos cortes que se abriram e se fecharam nas oito gerações das famílias de Mangabal.

Referências Bibliográficas

- ACP. (2006), Ação Civil Pública n. 2006.39.02.000512-0, Vara Única da Subseção Judiciária de Santarém.
- ARENDRT, H. (1997), *Entre o passado e o futuro*. 1ª edição 1973. São Paulo, Perspectiva.
- AUGÊ, M. (2007), *Não-lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade*. 1ª edição 1994. Campinas, Papirus.
- BARROS, M. M. L. (1989), “Memória e família”. *Estudos Históricos*, 2 (3): 29-42.
- BERGSON, H. (1999), *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. 1ª edição 1990. São Paulo, Martins Fontes.
- BOSI, E. (1979), *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. São Paulo, T. A. Queiroz.
- _____. (2004), *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. 1ª edição 1994. São Paulo, Companhia das Letras.
- BRANDÃO, C. R. (2000), *Memória sertão: cenários, pessoas e gestos nos sertões de João Guimarães Rosa e de Manuelzão*. São Paulo/Uberaba, Editorial Cone Sul/Universidade de Uberaba.
- CERTEAU, M. (2000), *A invenção do cotidiano: arte de fazer*. Petrópolis, Vozes.
- CHAUÍ, M. (1996), *Conformismo e resistência: aspectos da cultura popular no Brasil*. São Paulo, Brasiliense.
- CONNERTON, P. (1999), *Como as sociedades recordam*. 1ª edição 1993. Oeiras, Celta.
- COUDREAU, H. (1977), *Viagem ao Tapajós*. Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/Edusp.
- CRIME in the Amazon. (2006). Direção: Sotiris Danezis. Atenas, Mega Channel/Digital Beta. DVD (55 min).
- DELGADO, L. A. N. (2006), *História: memória, tempo, identidades*. Belo Horizonte, Autêntica.
- HALBWACHS, M. (1990), *A memória coletiva*. São Paulo, Vértice.
- IANNI, O. (1979), *A luta pela terra*. 1ª edição 1978. Petrópolis, Vozes.
- KOWARICK, L. (1979), *A espoliação urbana*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- _____. *et al.* (1978) *Cidade: usos e abusos*. São Paulo, Brasiliense.
- LIMA, D. M. & ALENCAR, E. F. (2001), “A lembrança da história na várzea do Médio Solimões”. *Lusotopie*, pp. 27-48.
- MARTINS, J. S. (1984), *A militarização da questão agrária no Brasil*. Petrópolis, Vozes.
- _____. (1993), *A chegada do estranho*. São Paulo, Hucitec.
- MENEZES, U. T. B. (2002), “Identidade cultural e arqueologia”. In: BOSI, Alfredo (org.). *Cultura brasileira: temas e situações*. 1ª edição 1987. São Paulo, Ática.
- MONIOT, H. (1995), “A história dos povos sem história”. In: LE GOFF, J. & NORA, P. (orgs.). *Historia: novos problemas*. 1ª edição 1988. Rio de Janeiro, Francisco Alves.

- NEVES, L. F. B. (1988), *As máscaras da totalidade totalitária*. São Paulo, Forense Universitária.
- ORTNER, S. B. (1979), “Está a mulher para o homem assim como a natureza para a cultura?”. In: ROSALDO, M. Z. & LAMPHERE, L. (orgs.). *A mulher, a cultura e a sociedade*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- POLLAK, M. (1992), “Memória e identidade social”. *Estudos Históricos*, 5 (10): 200-216.
- ROUSSO, H. (1996), “A memória não é mais o que era”. In: FERREIRA, M. M. & AMADO, J. (orgs.). *Usos & abusos da história oral*. Rio de Janeiro, FGV.
- THOMSON, A. *et al.* (1996), “Os debates sobre memória e história: alguns aspectos internacionais”. In: FERREIRA, M. M.; AMADO, J. (orgs.). *Usos & abusos da história oral*. Rio de Janeiro, FGV.
- TORRES, M. (2007), “A pedra muiraquitã: o caso do rio Uruará no enfrentamento dos povos da floresta às madeiras na Amazônia”. *Revista de Direito Agrário*, 20: 93-124.
- . (2008), *A beiradeira e o grilador: ocupação e conflito do oeste do Pará*. São Paulo, dissertação de mestrado, FFLCH-USP.
- TORRES, M. & FIGUEIREDO, W. (2005), “Yellowstone Paroara”. In: TORRES, M. (org.). *Amazônia revelada: os descaminhos ao longo da BR-163*. Brasília, CNPq.
- . (2006), “Caracterização da ocupação, por população ribeirinha, da porção da margem esquerda do rio Tapajós compreendida entre os igarapés Montanha e José Rodrigues, Alto Tapajós, Itaituba, Pará”. Relatório ref. PA n. 1.23002.00109/2005-90 anexo à ACP n. 2006.39.02.000512-0 da Subseção Judiciária de Santarém. Santarém, Ministério Público Federal/Procuradoria da República no Município de Santarém.
- WEIL, S. (1979), *A condição operária e outros estudos de opressão*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.

Resumo

O escriba e o narrador: a memória e a luta pela terra dos ribeirinhos do Alto Tapajós

A memória dos povos da floresta é obstáculo efetivo à grilagem de terras na Amazônia. Isso se dá por dois principais motivos: primeiro, porque oralmente (no mais das vezes), a memória faz vir à tona uma “história subterrânea” dos territórios grilados e desmente o constructo da “versão oficial”, documental, surgido na química fantástica dos fóruns e cartórios. Em segundo lugar, porque a memória social desses grupos – edificada sobre o passado, mas renovada no tempo presente – legitima a ordem social local. Minar-lhes a memória significa um grande passo no êxito da expropriação praticada pela grilagem.

Palavras-chave: Territórios ocupados; Povos e comunidades tradicionais; Memória; Grilagem; Montanha; Mangabal.

Abstract

The scribe and the narrator: memory as resistance in the fight for land among riverside populations of the Upper Tapajós

The memory of forest peoples is an effective obstacle to land swindling in Amazonia. Two main reasons exist for this. Firstly (what is most of the time) oral memory reveals the ‘underground history’ of falsely appropriated territories and exposes the construction of the ‘official version’ found in documents, the product of the alchemy of the forums and registry offices. Secondly the social memory of these groups – built on the past but renewed in the present – legitimizes the local social order. Eroding their memory represents a significant boost to the success of the expropriations practiced by land swindlers.

Keywords: Traditionally occupied territories; Traditional peoples and communities; Memory; Land swindling; Montanha; Mangabal.

Texto recebido em 28/2/2011 e aprovado em 27/2/2014.

Maurício Torres é doutor em geografia humana pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP E-mail: mauricio.torres@usp.br.