

O ser Quilombola e o viver em um Quilombo Construção discursiva do feminismo negro contemporâneo em fricções entre culturas rurais e urbanas

Being a quilombola and living in a quilombo discursive construction of contemporary black feminism in frictions between rural and urban cultures

Maria Aparecida Silva Ribeiro

Professora Associada ao Departamento de Letras Vernáculas – Universidade Federal do Sergipe (UFS), Brasil - Doutora em Letras – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), Brasil
Email: masribeiro97@gmail.com

Resumo: O artigo analisa enunciados de líder quilombola da região serrana do Estado do Rio de Janeiro, produzidos entre 2019 a 2021. Pontua nas micronarrativas, na modalidade oral da língua portuguesa, signos diretamente relacionados a eixos temáticos desenvolvidos por Lorde (2019), Gonzáles (2020) e Kilomba (2019), na construção discursivo-teórica do feminismo negro, com ênfase na relação território/luta antirracista. E tópicos da filosofia da linguagem de Walter Benjamin sobre o narrador sinalizam interfaces discursivas entre tradição e modernidade. Em resultado, redimensiona a argumentatividade da fala quilombola, de registro coloquial e variedade linguística presente na zona rural fluminense. Evidencia sintonia temática e pertencimento desse discurso, na ordem da reflexão bem como da praxis, com/a discursos em defesa de pautas identitárias, antirracistas e afirmativas de direitos das comunidades tradicionais brasileiras e afrodescendentes em diáspora.

Palavras-chave: Memória; Quilombo; Feminismo Negro.

Abstract: The article analyzes utterances by a quilombola leader from the mountainous region of the State of Rio de Janeiro, produced between 2019 and 2021. It points out in the micronarratives, in the oral modality of the Portuguese language, signs directly related to thematic axes developed by Lorde (2019), Gonzáles (2020) and Kilomba (2019), in the discursive-theoretical construction of black feminism, with emphasis on the territory/anti-racist struggle relationship. And topics of Walter Benjamin's philosophy of language about the narrator signal discursive interfaces between tradition and modernity. As a result, it re-dimensions the argumentativeness of quilombola speech, of colloquial register and linguistic variety present in the rural area of Rio de Janeiro. It evidences the thematic harmony and belonging of this discourse, in the order of

reflection as well as praxis, with/to discourses in defense of identity, anti-racist and affirmative guidelines of the rights of traditional Brazilian communities and Afro-descendants in diaspora.

Keywords: Memory; Quilombo; Black Feminism.

Introdução

O contexto de revisão de políticas públicas de ocupação dos espaços físicos e simbólicos na sociedade brasileira costuma incluir falas acerca do impacto que tais ações têm sobre a vida de cidadãos diretamente afetados por essas iniciativas. Esse é o caso, por exemplo, da construção de autoestradas que atravessam territórios ocupados por segmentos demográficos, cujos modos de vida tradicionais e respectivas formas de lidar com o espaço, muitas vezes, entram em conflito com a nova rotina de circulação imposta.

Nesse sentido, a polissemia do termo “propriedade” e de suas derivações, que incluem tanto significados relativos à posse e ao direito de usufruto, como ao que é ‘próprio de’ ou ‘apropriado (adequado) a’¹, impulsiona diálogos em que as diversas visões acerca da propriedade estão colocadas. Assim, sujeitos que representam a chamada “voz” de comunidades tradicionais são, por vezes, chamados a interlocuções desse tipo, como aquelas promovidas por grupos de pesquisa e extensão universitárias interessados em discutir a realidade social brasileira, no que concerne ao território e sua ocupação.

Assim, a fala produzida nesse contexto por parte de Marilda de Souza Francisco se insurge como matéria discursiva relevante para a análise da atualidade das falas negras contemporâneas, tendo em vista pautas inadiáveis para toda a sociedade brasileira, nas quais se incluem as relações proprietárias e de trabalho. Marilda é mulher negra, nascida e criada na comunidade quilombola de Santa Rita do Bracuí, em Angra dos Reis, RJ, atuante em sua região como “coordenadora de educação” e, em território extraquilombo, obteve maior projeção ao se candidatar a vereadora pelo Partido Comunista do Brasil (PCdoB), nas eleições de 2020.

Percebe-se, desde logo, a sincronicidade e a coincidência temática entre a abordagem de Marilda e tópicos de estudo do chamado ativismo acadêmico das feministas negras, desde meados do século XX. O que faz emergir, neste estudo, um feixe de preocupações recorrentes na

¹ A depender do substantivo derivado e de sua regência nominal ganha sentidos vários, conforme verbete em [Propriedade | Michaelis On-line \(uol.com.br\)](http://Propriedade | Michaelis On-line (uol.com.br)).

agenda de lutas por igualdade e justiça social – temas que, ademais, alinhavam a reflexão sistemática de mulheres negras, em seu ofício de pensar a sociedade brasileira em perspectiva decolonial e antirracista.

Situa-se, pois, o objeto deste estudo na convergência entre ideias nascidas no seio de comunidades tradicionais de resistência e de autoproteção – como é o caso da população quilombola – aqui vocalizadas por Souza, e as proposições teóricas de pensadoras contemporâneas, como Bell Hooks, Kilomba, Lorde, Gonzáles e Nascimento. Tal imbricamento encontra na definição do ser “quilombola” e do “viver em um quilombo”, além de seus significados fundantes, vasto campo alegórico em que alguns conceitos podem ser distendidos, redimensionados ou ressignificados.

Pretende-se, pois, com este estudo fazer emergir do discurso oral de uma líder quilombola signos em torno dos quais se constrói uma argumentação em defesa dos modos de ser e de viver de sua comunidade, concretizados na/pela ocupação de territórios. Estão eles assim organizados: 1. identidade e suas relações com a ancestralidade e com o território; 2. interações sociais intra e extraquilombo; 3. educação, cultura e resistência.

Assim, guardadas as especificidades, este artigo busca cotejar o discurso de Marilda, construído nos domínios da oralidade, ao de outras enunciantoras do tema, autoras acadêmicas das ciências sociais. Como fundamentação teórica, são trazidos, portanto, tais conceitos advindos do feminismo negro contemporâneo, além de tópicos de Walter Benjamin sobre o narrador tradicional, remanescente de práticas ancestrais de interação discursiva.

Produzidos nas três últimas décadas do século vinte, o estudo de Gonzáles sublinha o papel da mulher negra na fundação, organização e atualização do conceito de quilombo e das práticas contemporâneas de aquilombamento; o de Audre Lorde reverbera a voz da mulher negra, em espaços de produção e circulação de saberes acadêmicos, e informa sobre a dupla importância de tal tomada de palavra – na questão da representatividade em tais territórios de prestígio e de poder, mas também, para a construção de sua subjetividade. Já do século XXI, a pesquisa de Kilomba aprofunda o tema, ao trazer a relação margem-centro como dimensões que complexificam o processo de produção de conhecimento. Questiona a localização periférica e, portanto, subalterna, em que as falas negras são recorrentemente situadas.

Como método, sublinham-se, nas falas de Marilda de Souza Francisco, determinadas soluções formais - linguísticas, estilísticas, sintáticas e semânticas - e seus efeitos de sentido. Destacam-se as que dotam o discurso oral de perspectiva argumentativa, tendo como fator retórico determinante o registro coloquial, em variedade linguística brasileira correspondente à da zona rural fluminense.

O objeto de investigação é, portanto, os sentidos do “ser quilombola” e do “viver em quilombo”, considerando a carga semântica do termo, em sua substantivação primitiva e derivada. É observar o modo como tais significados, nascidos na tradição oral de comunidades fundantes, reverberam nos temas trazidos à pauta de feministas negras da contemporaneidade. Anotam-se ainda contradições e acréscimos de sentido, fruto de temporalidades e espacialidades diversas no uso literal do termo, bem como no emprego figurado, metafórico, alegórico, por ativistas de diferentes nacionalidades.

Espera-se, pois, ao fim deste estudo, cotejar teses e visões de mundo sobre a relação entre território, propriedade e construção de subjetividades, de diferentes fontes enunciadoras, não obstante níveis de escolarização diversos, inclusão/exclusão nos círculos de prestígio social e, conseqüentemente, maior ou menor alcance e impacto de suas falas. O destaque dado a um recorte interseccional da população brasileira enfatiza, não a separação, mas o pertencimento a uma mesma área de interesses e as ações afins. E faz isso ao sublinhar em seu discurso a defesa da existência de subjetividades diversas e do usufruto pleno dos direitos sociais, os quais se concretizam na ocupação de territórios.

Identidade e suas relações com a ancestralidade e com o território

O termo quilombo tem sido utilizado recorrentemente, nos discursos do ativismo negro, pela carga semântica que traz, tanto no sentido concreto, territorial, de sua origem histórica, quanto pelo conteúdo simbólico que carrega em si. Originário do léxico do povo banto (ou 'bantu'), região de África que hoje corresponde ao território angolano, o substantivo quilombo ('kilombo') pode ser definido como “cabana”, “acampamento” e “fortaleza” (PORFÍRIO, s. d.).

Esse tratamento preliminar e literalmente didático do termo prepara o terreno para uma consideração mais politicamente contextualizada de Gonzáles. Nesse sentido, a intelectual alude

ao duplo significado do conceito quilombo, considerado o lugar e o ponto de vista dos sujeitos em relação a esse território:

No primeiro caso, transformou-se no símbolo da resistência e da luta por uma sociedade alternativa, onde negros, índios e brancos fossem considerados a partir daquilo que os torna iguais – sua humanidade – e organizados a partir dos critérios democráticos com a justa distribuição dos frutos do seu trabalho. (GONZÁLES, 2020: 197)

Percebe-se, desde já, por essa abordagem, a inclusão do signo quilombo no campo semântico ampliado da luta de classes, da busca por igualdade e justiça social, nessa república nascente, inserindo o Brasil, a partir desse movimento de resistência popular, no grupo das sociedades organizadas mediante movimentos decoloniais e republicanos. Por outro lado, a autora confronta tal leitura do signo àquela praticada pelos adversários desse sistema de equiparação de direitos na sociedade pré e pós-abolição: “no segundo caso, ele personificou a ameaça da perda de privilégios de raça e classe, sempre presente e perigosa para o dominador.” (GONZÁLES, 2020: 197).

Em paralelo, assim se coloca, acerca da construção da identidade quilombola, Marilda de Souza Francisco:

Então, no começo, a gente não se considerava quilombola, né? A gente era uma comunidade negra rural, tinha o conhecimento das nossas histórias. Então, depois de 2000, é que veio essa lei, dizendo que quem essa comunidade negra que permanecia os remanescentes dos negros que vieram para ser escravizados, aí ia passar a se chamar quilombola. (...) Aí a gente também passou a falar mais de quilombola, ter até mais orgulho das nossas questões negras. Porque, antes, era só [coisa] nossa, nossa história era só nossa e pronto, acabou. Depois, passa o mundo todo a querer saber, querer ouvir nossas narrativas. (RIBEIRO, 2021: 295)

Desde essa apresentação, Marilda indica como marco do uso do termo quilombola na autoidentificação daquela “comunidade negra rural” a vinda de uma lei “depois de 2000”. Na ocasião, Marilda faz referência ao Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003, o qual “regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos”. (BRASIL, 2022).

A derivação sufixal que relaciona o sujeito (quilombola), que nasceu e vive naquele espaço, aos atributos do território nomeado (quilombo), traz para o termo derivado os sentidos de abrigo e proteção de corpos, de fortaleza (literalmente) e de resistência e luta (no campo

figurado) do substantivo primitivo. Os/As quilombolas são, portanto, reconhecidos/as, tanto pela lei quanto pelo discurso de Marilda, sua porta-voz, como “remanescentes” ou herdeiros/as do duplo legado dos quilombos.

Herdam o legado material, referente ao território, à porção de terra – símbolo da resistência de seus ancestrais ao regime de escravidão – bem como o legado imaterial de sua produção discursiva, de suas histórias e dos valores veiculados em relatos – agora de interesse de toda a sociedade brasileira – nas palavras de Marilda: “depois, passa o mundo todo a querer saber, querer ouvir nossas narrativas”. (RIBEIRO, 2021: 295).

No caso do Quilombo de Santa Rita do Bracuí, a relação de identidade entre sujeito e território tem suportado uma pressão a mais, por conta dos interesses de poderosos grupos econômicos ligados à exploração turística daquela região do município de Angra dos Reis. A presença de remanescentes da população negra escravizada, no litoral do estado fluminense, tornou-se um obstáculo às práticas de especulação imobiliária na região da costa verde do município de Angra dos Reis, Estado do Rio de Janeiro, que voltou seu olhar para uma região litorânea de grande vocação turística.

O *site* Mapa de Conflitos, plataforma alimentada pela Escola Nacional de Saúde Pública Sergio Arouca, da FIOCRUZ, informa que, “apesar de reconhecidos oficialmente, quilombolas de Santa Rita do Bracuí continuam a lutar contra a empresa que tomou seu território.” A posse e usufruto das terras pela comunidade negra rural da Fazenda Santa Rita do Bracuí, que remontam ao século XIX, devido à doação em testamento de 260 alqueires por parte do proprietário, o Comendador Souza Breves, aos sujeitos escravizados que ali viviam, encontram-se há mais de quarenta anos em constante ameaça. (FIOCRUZ, s. d.).

Nesse sentido, cumpre notar o quanto a relação de propriedade de tais remanescentes da população escravizada sobre aquele território continua sendo frágil. A começar pelas circunstâncias em torno da doação de terras para sujeitos alforriados, por parte dos maiores traficantes de almas do Brasil Império - a família Costa Breves (que, aparentemente, inicia suas atividades a partir da declaração da ilegalidade de tal tráfico pela Lei de 07 de novembro de 1831) - todo esse processo tem sido atravessado por muitas contradições. Sobre esse tema, extensa pesquisa em História Social, de Thiago Pessoa, tem dado conta de que:

As memórias dos descendentes dos últimos escravos dos comendadores ao serem acionadas, para além das disputas políticas e territoriais que demarcam seu campo de

produção, reacendem velhas questões, e colocam novos problemas para a história social da escravidão e do tráfico de africanos no Oitocentos. (PESSOA, 2013: 43)

A pesquisa de Pessoa investe na construção de uma história social das práticas escravistas nessa região que se estende do litoral sul fluminense ao Vale do Paraíba. Em linhas gerais, descreve a grande empresa da família Costa Breves nesse momento em que o tráfico negreiro é proibido, mas impossível de fiscalizar, considerando a localização remota daquelas fazendas litorâneas. No interesse deste estudo, sublinha-se apenas o que o capítulo oito da premiada obra de Pessoa² traz sobre o testamento dos Costa Breves, que inclui a doação de terras a sujeitos alforriados e a seus descendentes, conforme resenha de Luís Augusto Farinatti:

Por fim, no capítulo 8, o autor parte do testamento de José Breves, que teve por executor testamentário exatamente seu irmão Joaquim, para investigar o projeto senhorial de governo sobre os trabalhadores e sobre as fazendas mesmo após a sua morte. (FARINATTI, 2020)

A partir dessa origem, por força de testamento que, aparentemente, só visava à manutenção, pelos séculos à frente, de um “projeto senhorial de governo” sobre terras e pessoas, chega-se ao presente da comunidade negra rural de Santa Rita do Bracuí. Embora reconhecidos como quilombolas pela Fundação Palmares, mediante Portaria Nº 211, de 21 de dezembro de 2011³, a garantia da propriedade definitiva de suas terras e a emissão de seus respectivos títulos pelo Estado, de acordo com o Art. 68 (ADCT) da Constituição Federal de 1988, nunca chegou. Com efeito, breve pesquisa no portal *Gov.br* informa que o processo administrativo de número 54180.000971/2006-10 (Santa Rita do Bracuí/RJ) tramita no INCRA, mas que o território do quilombo ainda não possui título de regularização fundiária.

Diante disso, a população que ali nasceu, cresceu e se estabeleceu, desde 1877, tem sofrido intimidação, deslocamentos forçados, além de verdadeiras estratégias de guerra promovidas por grupos poderosos, como o “represamento de água que serve à comunidade”; ronda diária, pelos limites do território, de “grupos armados para ameaçar moradores”. (FIOCRUZ, s. d.).

E, neste ponto de nossas considerações, fica evidente o quanto a relação de identidade entre o sujeito quilombola e o território quilombo pode ser reciprocamente estruturadora, mas, também, como é o caso de Santa Rita do Bracuí, desestruturante. E, por conta dessa situação de

² O império da escravidão. O complexo Breves no vale do café (Rio de Janeiro, c. 1850-c.1888), a tese que originou o livro venceu, em 2015, o Prêmio do Arquivo Nacional.

³ Certidão emitida pela Fundação Cultural Palmares. Diário Oficial da União Nº 245, quinta-feira, 22 de dezembro de 2011.

profunda insegurança e vulnerabilidade social, ao ‘ser quilombola’ tornou-se necessário agregar o ‘ser resistência’, já que o quilombo, desde sua origem, não sobrevive sem luta constante por parte do povo quilombola em defesa de sua existência.

O ataque sofrido pelo quilombo de Santa Rita do Bracuí, em que empreendimentos imobiliários de alto luxo, em região costeira do Estado do Rio de Janeiro, ameaçam a vida de milhares de pessoas negras e pobres, tem, provavelmente, como motivação um tipo muito usual de racismo, aquele “explicado em termos de “territorialidade”, supondo uma característica quase natural.” (KILOMBA, 2019: 113). O local paradisíaco da região litorânea fluminense, propício à edificação de imóveis luxuosos, parece, aos olhos de determinada lógica, um desperdício, quando habitado por pessoas negras e pobres.

Então, os quilombolas, eles não destroem a natureza, porque há uma integração entre natureza e pessoas. Eu preciso da natureza, a natureza precisa de mim. Então, há um respeito né? Por isso que, às vezes, as pessoas dizem assim: “ah, os quilombolas não fazem nada”. Não é que a gente não faça nada, a gente vivia conforme a natureza: fazia pequenas roças, essas pequenas roças não iam desmatar muito, não iam degradar muito a natureza. Aí depois vem esta: “ah, você não pode viver assim, você tem que viver [de outro jeito], tem que ser melhor, tem que não sei o quê”. Então, as ideias vão mudando, passa a ter que construir alvenaria e aí já não vai ser tão benéfico para natureza, e aí vai se exigindo que você tenha que fazer umas roças maiores, para mostrar que você tá fazendo roça - é isso, a mudança. (RIBEIRO, 2021: 295)

O questionamento sobre os modos de viver quilombolas, referido por Marilda, ilustra o que Kilomba descreve como expectativas de muitos membros da sociedade, em interrogatórios constantes à população negra, quando “esperam que ela justifique sua presença em território branco”. (KILOMBA, 2019: 115). O uso do discurso indireto livre por Marilda, ao enunciar um hipotético diálogo, ilustra o registro coloquial ao tratar dos temas, bem como sua fluência no gênero ‘conversa’, na modalidade oral da língua. E é com esse recurso estilístico que consegue tornar evidente o caráter inquisitório de seus interlocutores (reais ou retóricos), com respeito a uma justificativa para a presença de seu povo ali.

O “território branco”, aludido por Kilomba, tem relação, no caso particular do Bracuí, com o valor imobiliário das terras legadas aos ancestrais de Marilda. Portanto, tal forma de questionamento renitente corresponde a uma forma de controle, denunciadora da incorporação, ao discurso crítico, de uma medida de poder de quem se julga, sempre, no direito ao usufruto

dos melhores espaços e das melhores condições de vida, a despeito de qualquer legislação ou de qualquer política de ocupação de territórios.

Percebe-se, assim, a dinâmica de mútua edificação entre os significados quilombo/quilombola, que se complexifica ainda mais quando se leva em conta sua relação com territórios outros e coletividades outras – tema abordado no tópico a seguir.

O eu, o nós e os outros: interações sociais intra e extraquilombo

Em uma segunda camada semântica, as falas de Marilda aludem a outros processos constitutivos de identidade quilombola, os quais incluem práticas sociais relacionadas à cultura, à educação em suas relações intra e extraquilombo.

O olhar de estranheza dirigido a uma comunidade negra rural, localizada na costa verde de um estado brasileiro como o Rio de Janeiro, pode encontrar motivação em uma constatação bem concreta. O fato de toda aquela massa de gente não estar envolvida na produção, em grande escala, de algum tipo de produto comercial que venha a beneficiar, sob a ótica de lucro e da acumulação de capital, não apenas seu restrito grupo, mas a sociedade em geral (ou uma parte dela muito acostumada a determinados privilégios), é algo que fere, profundamente, a lógica capitalista.

Assim, ao questionarem o fato de os quilombolas não usarem “todo aquele território” em uma monocultura, por exemplo, com vistas ao abastecimento de outras áreas do estado, mas, antes, manterem uma relação de equilíbrio com a natureza, evitando o desmatamento, preservando a vegetação costeira e utilizando para lavoura apenas uma pequena área correspondente a sua subsistência, tais interlocutores extraquilombo demonstram seu incômodo com uma cultura tradicional, movida por valores distintos dos seus.

Tais modos de existir são, na verdade, de difícil compreensão àqueles que enxergam o território brasileiro ainda como esse vasto campo para exploração desmedida de recursos naturais e da mão de obra negra, disponível porque pobre e sem perspectiva, ociosa a seu ver.

Nesse sentido, a fala acerca do povo quilombola, proferida por um, na ocasião, deputado, mais tarde eleito presidente da república, em encontro promovido pela comunidade judaica na zona sul da capital do estado, corresponde a essa visão que muitos dos defensores dessa política

de *resortização* das áreas preservadas, do solo brasileiro, têm acerca de tais comunidades: “Fui num quilombo. O afrodescendente mais leve lá pesava sete arrobas. Não fazem nada. Eu acho que nem para procriador ele serve mais. Mais de 1 bilhão de reais por ano é gasto com eles.” (CONAQ, 2022).

O fato de o sujeito enunciador de tal fala ser alçado ao cargo mais alto do executivo brasileiro, mediante um processo eleitoral e democrático, aliado ao conjunto de declarações, atitudes e políticas por ele implementadas desde que assumiu a cadeira presidencial, demonstra o quanto comunidades negras como a de Santa Rita do Bracuí acumulam sobre si um histórico de lutas e de constante resistência a ataques de toda ordem, cada vez mais brutais.

Não é apenas de estranhamento aos padrões de existência e de costumes que se constitui a edificação da imagem que, de fora, se faz do quilombo. É de políticas de usurpação de suas terras, omissão diante de invasões ilegais, é de desqualificação de seus modos de vida, é de rejeição a sua mera existência.

A Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas – CONAQ setoriza a luta quilombola em categorias, em busca de uma maior capilaridade de suas ações e da adesão, cada vez maior, de especialistas não negros e não quilombolas a essas pautas urgentes para a sobrevivência de seu povo. São elas: Avanços, Retrocessos para Luta Quilombola; Campanha Quilombola COVID-19; Educação Quilombola; Juventude; Moradia Quilombola; Mulheres Quilombolas; Quilombos na mídia; Saúde Quilombola; Território Ancestralidade Quilombola; Territórios Quilombolas: Questões Ambientais; Violação dos Direitos Humanos dos (as) Quilombolas; Violência Contra Quilombolas.

Cada uma de tais categorias, analisada em sua relação com as produções discursivas eleitas para esta discussão, renderia um estudo em separado. No intuito de desenvolver o tema do feminismo negro, a partir das falas de liderança feminina quilombola, esta reflexão se detém no cruzamento dos tópicos discutidos por alguns setores com a categoria Mulheres Quilombolas.

Nesse sentido, o estudo de Gonzáles vem dar suporte a esse papel feminino da construção dos quilombos, para além de narrativas que se concentram na trajetória de figuras icônicas do movimento negro:

Será que vamos falar de Dandara ou de Luísa Mahin? Não especialmente. ... A mulher negra tem sido uma quilombola, exatamente porque, graças a ela, podemos dizer que a identidade cultural brasileira passa necessariamente pelo negro. ... Enquanto escrava, ela

foi dirigida para diferentes tipos de trabalho, que iam desde aquele no campo (plantação de cana, café etc.) até o trabalho doméstico. (GONZÁLES, 2020: 198).

O trabalho da mulher negra é ainda hoje considerado o mais desvalorizado de toda a sociedade brasileira, pelo caráter de multitarefa, pela exaustão a que submete a mulher em sua dupla, tripla jornada, pelas condições insalubres em que tem realizado suas múltiplas ocupações. Contudo, essa alta precarização é, de certo modo, proporcional à potência da mulher negra em sua ação agregadora e de fazer circular os valores de resistência e liberdade. E mais do que isso:

No primeiro caso, enquanto escrava do eito, ela estimulou os companheiros para a revolta, a fuga e a formação de quilombos. Enquanto habitante destes últimos, ela participou, como em Palmares, das lutas contra as expedições militares destinadas à sua destruição, nunca deixando de educar seus filhos dentro do espírito antiescravista, anticolonialista e antirracista. (GONZÁLES, 2020: 198).

Gonzáles atribui, assim, à mulher escravizada as capacidades de mobilização para a fuga das fazendas e para a construção das fortificações, além do efetivo combate armado, junto aos companheiros homens, em defesa do quilombo. Seu trabalho extenuante na lavoura, segundo esse ponto de vista, não retirou dela as capacidades de reagir àquela situação e almejar um lugar de proteção e cuidado para com os seus.

A antropóloga destaca ainda a educação dos filhos como parte do trabalho de preservação de valores de justiça e de liberdade, princípio fundante da construção daqueles abrigos. Essa participação aguerrida das trabalhadoras das lavouras na construção do quilombo não desqualifica, por outro lado, o trabalho da mulher negra designada a cuidar da casa grande:

Em termos de trabalho doméstico, vamos encontrá-la na função de mucama e/ou ama de leite. Nessas circunstâncias ela mantinha um contato direto com seus senhores, assim como com tudo aquilo que tal contato implicava (desde a violência sexual e os castigos até a reprodução da ideologia senhorial). (GONZÁLES, 2020: 198).

Essa função evidentemente subalterna de “mãe-preta” no dizer de Gonzáles, tampouco a impediu de resistir, nas condições adversas em que vivia. Em face dos castigos, humilhações e do cotidiano de violações e tortura física, ainda assim: “a mãe preta também desenvolveu as suas formas de resistência: a resistência passiva, cuja dinâmica deve ser encarada com mais

profundidade.” (2020: 198) A estudiosa chama de “uma espécie de ‘romance familiar’” as narrativas da mãe-preta, “cuja importância foi fundamental na formação dos valores e das crenças do nosso povo” (GONZÁLES, 2020: 199).

Precisamente neste ponto de nossas considerações, chega-se ao papel decisivo das narrativas, neste caso orais, frutos da tradição discursiva mantida por segmentos de nossa população, desde os tempos coloniais, nas conversas domésticas, nas canções de ninar, nas histórias de assombração. Gonzáles afirma que “conscientemente, ou não, ela [a mãe-preta] passou para o brasileiro branco as categorias das culturas negro-africanas” E isso, por meio da fala oralizada, de registro coloquial de acento rural e nos domínios domésticos de uso da língua. “Foi por aí que ela africanizou o Português falado no Brasil (transformando-o em “pretuguês”) e, conseqüentemente, a cultura brasileira.” (GONZÁLES, 2020: 199).

Paralelamente a esse saber tradicional, disseminado mediante práticas da oralidade, Marilda defende a educação escolar como condição da sobrevivência do quilombo: “a gente era o primeiro quilombo, que mais mandou jovem para a faculdade, a maioria dos jovens aqui faz ensino médio. Agora a maioria tem ensino médio, são poucos os que só tem o fundamental, e faz técnico. ... (RIBEIRO, 2021: 296)

Como liderança preta e guardiã da cultura do quilombo, sua coordenadora de educação entende que aquela comunidade não pode sobreviver isolada do resto da sociedade. É necessário se municiar das armas da educação, se prover de referências e de saberes que possam qualificar a vida no quilombo, criar espaços organizados de resistência, dotar a comunidade de serviços, modernizar sua relação com a natureza, investir na formação das novas gerações para defenderem a si e a seu território com tecnologias sustentáveis e a autoridade das certificações universitárias. É disso que trata o próximo tópico, que, de certo modo, inclui a dimensão futuro na consideração até aqui concentrada no passado-presente dos quilombos.

Fala quilombola: educação, cultura e resistência

Sobre a importância da tomada da palavra por grupos minoritários, vítimas de opressão, Lorde alude ao “compromisso com a linguagem, com o poder da linguagem e com o ato de ressignificar essa linguagem que foi criada para operar contra nós”. Em síntese, “a transformação

do silêncio em linguagem e em ação” (LORDE, 2019: 54). Tal importância dada à linguagem em efetivo uso e ao compromisso com a produção de um discurso representativo de subjetividades e de coletividades, como forma de ação e de resistência, bem pode elucidar a motivação de Marilda de Souza Francisco, quando se disponibiliza a discutir questões sensíveis a sua comunidade, em meio acadêmico, nos domínios da política, nos territórios intra e extraquilombo.

No ano de 2019, Marilda participou de seminário promovido pelo Grupo de Estudos da Baía de Ilha Grande, da Universidade Federal Fluminense, Estado do Rio de Janeiro (GEBIG/UFF, 2019), cuja proposta é: em “ambiente interdisciplinar”, “articular a universidade e a sociedade local para a produção de dinâmicas sociais, territoriais e ambientais da região”. Na ocasião, integra um grupo que inclui professores(as) e pesquisadores(as), cientistas de áreas diversas e afins, bem como ativistas em defesa do meio ambiente.

Ao enunciar, para aquele grupo de especialistas acadêmicos, o histórico da construção da rodovia Rio-Santos (BR 101), a partir de um ponto de vista quilombola e segundo a memória de uma mulher residente em território diretamente atingido por aquela iniciativa estatal, desde antes do início de suas obras, Marilda encarna a provocação aludida por Kilomba, registrada originalmente por Spivak (apud KILOMBA, 2019: 47): “Pode a subalterna falar?” nesse sentido, em acordo com a proposta fundante do GEBIG/UFF, a voz de Marilda é central para a legitimidade das discussões sobre o tema. E a convidada, na ocasião, não se furta a expressar sua voz que, nesse caso, representa toda uma coletividade.

Embora não seja um padrão incluir nos eventos acadêmicos sobre os diversos temas que interessam à população brasileira, em sua diversidade de condições de existência, discursos como o de Marilda, no evento em questão, é esta opção que, precisamente, legitima a discussão. Sua fala, naquela oportunidade, carregada de marcas discursivas de origem, da variedade linguística que apresenta/representa, dota de historicidade, atualidade e efetiva concretude tal reflexão. Discorre, com muita propriedade (e aqui uma outra aplicação para o termo, cujos sentidos já vêm sendo desdobrados neste estudo), sobre os desafios que a via expressa – conectora dos dois maiores estados da região sudeste do Brasil – trouxe e tem trazido ao recorte demográfico diretamente atingido por sua edificação. E faz isso sem se abster de expressar (ao contrário, colocando ênfase em) seu lugar de fala, de mulher quilombola.

À questão da propriedade da fala de sujeitos como Marilda, Grada Kilomba dedica todo um capítulo de suas *Memórias da Plantação*. Ao aludir à já mencionada indagação de Spivak, a autora lembra que “ela [a subalterna] está sempre confinada à posição de marginalidade e silêncio que o pós-colonialismo prescreve” (KILOMBA, 2019: 47). No caso do evento em questão, a posição de marginalidade de Marilda se evidencia menos com sua presença física e participativa na mesa de discussões, em que, efetivamente, partilha o espaço de produção do conhecimento com estudiosos e pesquisadores do tema, do que com o registro de fala distinto daquela comunidade discursiva. Por outro lado, tais marcas linguísticas que a distinguem dos demais pensadores do tema do impacto socioambiental da rodovia Rio-Santos, conforme previsto pela programação acadêmica, são precisamente o que torna seus relatos mais autênticos e representativos da comunidade remanescente de que faz parte e que, indiscutivelmente, mais sofreu e sofre os efeitos daquela nova configuração de espaço.

Quando à abertura da rodovia, eu só falo assim do que eu vi, do tempo antes da rodovia e depois da rodovia. Quando [se] dizia que a rodovia era um progresso na costa verde, nem que era falado costa verde, era um progresso vindo para a região de Angra dos Reis. Antes de passar a rodovia em si, primeiro chegam os comentários e a gente quando criança ouvia esse comentário de que ia passar uma grande estrada cortando a cidade de Angra dos Reis.

Marilda se vale de recursos da fabulação, quando se propõe a falar “do tempo antes da rodovia e depois da rodovia”. Retoma os discursos produzidos coletivamente, “quando se dizia que a rodovia era um progresso na costa verde”, ou “para toda a região de Angra dos Reis”. Muito apropriadamente menciona que, antes mesmo de chegar a rodovia, chegam os “comentários” sobre ela. Nesse sentido, menciona a realidade que primeiro se constrói no nível do discurso, no imaginário popular, para depois ter lugar na concretude de uma obra pública, por exemplo. E quando aí chegam, já estão, de certo modo, assentadas no cotidiano daquela coletividade, ainda que como expectativa de uma realidade futura, mas premente e inevitável.

Nesse sentido, a novidade que vem de longe, primeiro por meio do comentário, de uma realidade futura que toma corpo mediante o discurso que a apresenta (ou representa) relaciona-se a práticas ancestrais da narração, conforme tratadas por Benjamin. “Quem viaja tem muito o que contar, diz o povo”. (BENJAMIN, 1994: 198). E, em se tratando daquelas falas enunciativas de uma futura e radical intervenção na região do Bracuí, cuja conformação física

tinha sido a mesma desde sempre na memória daquele grupo, são precisamente tais sujeitos enunciadore, os quais privam de informações relevantes para o quilombo, os que incorporam as práticas do narrador como “alguém que vem de longe” (BENJAMIN, 1994: 198).

Por um lado, a construção da rodovia aparece como efeito desse tipo de “saber das terras distantes” (BENJAMIN, 1994: 198), já que tais comentários “que chegam primeiro” precedem a concretização da obra pública e se constituem em uma espécie de prenúncio de uma nova era de novos saberes e novas descobertas, em outras palavras, o preâmbulo de uma narrativa de progresso e de futuro. Por outro, os sujeitos que trazem tais fragmentos de narrativa dão conta de um tipo de “saber que vem de longe, mas do longe ‘espacial’ das “terras estranhas” e, portanto, dispõem “de uma autoridade válida”, ainda que não confirmada, até então, pela “experiência” coletiva (BENJAMIN, 1994: 198).

Tempo e espaço se articulam, desse modo, na (re)construção da memória da rodovia. E, para entender esse processo, são tomados de empréstimo elementos da narrativa tradicional fundada na experiência compartilhada, a qual, por sua vez, se baseia nas interações situadas no campo da oralidade. Percurso tematizado, como vimos, por Benjamin em seu célebre ensaio sobre O Narrador.

O discurso de Marilda se apresenta como se buscasse construir, com as palavras, alguns *frames* daquelas paisagens em transformação:

Isso, se não me falha a memória, ela [a rodovia] chegou com a construção assim tirando as pessoas em [19]72, ela ficou ali naquela região entre o Bar Chuveiro até a Lagoa do Bacuri, ficou uns quatro anos. Foi muito tempo porque nós temos ali a maior ponte nessa parte aqui de Angra até o Frade, acho que até Perequê. Acho que o Rio Bracuí foi o que demorou mais para construir a ponte. E também teve que dissolver alguns morros, parece que foram três morros.

Em dado momento observam-se indícios de personificação da rodovia, como alguém que ‘chega’ e ‘fica’ e se detém, enquanto alguns obstáculos (como os morros, serras, rios e outros acidentes geográficos) precisam ser eliminados, ou “dissolvidos” - no dizer de Marilda. Tal atribuição de propriedades anímicas aos elementos daquela paisagem em transformação acaba por criar cenas que a transformam em espetáculo para os olhos da população desacostumada a interferências tão radicais em suas rotinas: “As pessoas deixavam suas rotinas para ver as

máquinas trabalhando. A máquina subia o morro, como uma cobra, carregava a terra, sem precisar de um caminhão, era uma coisa que a gente achava bonito.”

A assim nomeada (pela narradora quilombola) ‘dissolução do morro’, por aquelas máquinas “gigantes” utilizadas para aplainar o solo, faz parte do processo de soterramento de tais cenários do passado, uma vez que tal conformação primitiva deveria dar lugar ao progresso – evidenciado, no presente da narração, por um território alterado, transformado segundo os interesses do uso público e estatal.

Tal cenário modificado já completamente assimilado pelos que hoje residem naquela região, a paisagem original persiste unicamente na lembrança da líder comunitária, que, em sua prática, aporta um esforço de escavação da memória, em busca de recuperar as imagens de outrora.

Nesse sentido, é como se replicasse verbalmente a prática usual dos moradores de Maurília, cidade ficcional visitada pelo emissário real Marco Polo, em *As Cidades Invisíveis*, de Italo Calvino. O costume era o de oferecer ao visitante um *tour* orientado por velhos cartões postais com imagens de como a cidade era no passado. Nesse caso, o efeito de sentido que se produz no viajante de Maurília, ao comparar as imagens reais, acessíveis aos olhos do presente, do espaço físico em que se situa, com aquelas outras que tem em suas mãos, registradas nos cartões postais, bem pode se comparar aos efeitos que a fala quilombola busca, em certo sentido, suscitar, de que: “mediante o que [o território] se tornou pode-se recordar com saudades daquilo que foi” (CALVINO, 2016: 30).

Neste ponto de nossas considerações, as imagens de dissolução da paisagem – conforme descritas por Marilda a propósito da eliminação do morro para dar lugar a um trecho da rodovia – mantém certa relação semântica também com a cena acompanhada com espanto pelo anjo da história no discurso benjaminiano: “O anjo da história deve ter esse aspecto. Seu rosto está dirigido para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés.” (BENJAMIN, 1994: 226).

O termo “dissolver” utilizado por Marilda alude à dissolução de determinadas realidades que precisam forçosamente dar lugar a outras, na inelutável marcha do tempo e da história que a tudo atinge e a tudo modifica:

Aquele [terreno] ali do Bar do Chuveiro, aquela parte ali, tiveram que dissolver para aterrar até onde é a ponte. E também o morro que tem em frente à Escola Áurea Pinto da Gama, ele também foi todo desmatado e derrubado, para poder aterrar a parte da Santa Rita 2. E aqueles outros morros que tem da Santa Rita 2 até a Canoa do Bracuí também foram cortados e eles serviram para fazer os aterros que precisava para poder colocar naquela área que chamamos de restinga, que não é mangue, mas é uma área alagada. Então, tinha que fazer estrada reta, é por isso que tem aquelas retas ali. Então, demorou bastante, no tempo, para fazer só aquele pedacinho ali, de Bento do Bracuí até (incompreensível) de três a quatro anos.

Tema este que, mais uma vez, remete à reflexão de Benjamin acerca do progresso e de sua relação com as paisagens físicas e simbólicas da memória coletiva. E que, somente pelo relato, pela narrativa, pelo registro mediante a palavra contada, é possível preservar e transmitir para as futuras gerações, assim como procedem as comunidades tradicionais tais quais as quilombolas:

Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que ele não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. Essa tempestade é o que chamamos progresso. (BENJAMIN, 1994:226)

Nesse exercício de rememoração, Marilda relata a seus interlocutores uma história marcada pela subjetividade. O domínio que tem daqueles recantos é evidenciado precisamente pela capacidade de descrever, como quem desenha, um cenário cambiante. Cria, por seu discurso memorialístico, imagens moventes – morros que se dissolvem pela ação pública comprometida com o progresso.

Com sua dicção interiorana, fazendo uso de modalizadores da coloquialidade, as relações de causa e efeito, os períodos divididos em *frames* do antes e do depois, estabelecem conexões de sentido entre o que era e o que viria ser, no presente. O cenário que descreve em detalhes, muitas vezes, apenas compreensíveis para quem, de fato, conhece a região e que, com ela, partilha referências concretas, cotidianas do lugar, vai sendo construído e desconstruído, à medida que a intervenção estatal vai tomando, em seu discurso, formas de realidade. O morro que dá lugar à estrada, a restinga que sucumbe ao aterro sobrevivem, apenas, em seu relato. E é somente dessa forma que aquele espaço da memória continua, de certo modo, pertencendo a ela e a seu povo.

Tal prática remanescente, porém, não a desvia do foco de sua reflexão. A ideia do progresso, da modernidade logo a traz de volta ao escopo da situação discursiva em que produz sua fala:

Mas antes da Rio-Santos, como é que era “você não andavam, você não saíam, não tinha rodovia” pra ir pra algum lugar? A gente vinha pra cidade, vinha por Serra d’Água, tinha até um bar lá que era da família Custódio. E o ônibus parava lá, a gente fazia lanche, comprava as coisas para poder vir para o centro de Angra. E a estrada era de barro. Tinha lugares que não tinha as coisas igual, ...poucos é que tinham uma casa melhor, assim com assoalho ...de madeira, pedra. As outras eram no chão batido. Então, para nós aqueles que tinham aquela casa no assoalho, era visto como uma pessoa mais bem-de-vida do que o outro. Ou que tinha uma casa coberta com telha colonial. Isso para nós era aquela pessoa que tinha uma vida melhor. Mas era isso só. Se considerava todo mundo a mesma coisa. Todo mundo vivia ali, com aquilo que tinha, não tinha ninguém com mais do que o outro.

Nesse ponto de seu relato, a fala de Marilda começa a desenhar uma imagem da realidade completamente atravessada pelas novas referências que chegam a sua comunidade, mediante a nova rodovia. Em síntese, o “antes” – representado pelo deslocamento via estrada de barro – possui seus próprios significados do que é viver em melhor ou pior condição, do que é ter mais ou menos conforto, do que é ser mais ou menos pobre. O “depois” – período marcado pelo deslocamento via rodovia Rio-Santos – traz consigo suas próprias referências de pobreza/riqueza e a própria percepção daquele segmento da população é, desse modo, alterado: “Quando a Rio-Santos passa, [ela] mostra para nós que não era assim não. Tinha gente bem mais endinheirada do que nós. Então o que antes a gente não via as coisas assim como pobreza, [passou-se] a ver que as pessoas que moravam no Bracuí eram pobres.

A alteração nos modos de deslocamento das pessoas daquela comunidade ou dos passantes por seu território de residência incide, também no modo como se vêem, em termos de educação e cultura escolar. Essa fala é especialmente notável, por partir de uma mulher com formação em Educação e atuar como coordenadora pedagógica de sua comunidade:

E pobres e com pouca educação. No termo educação escolar. As pessoas que tinham lá seu segundo ano, seu terceiro ano que era o máximo que as pessoas [tinham] era as pessoas letradas as pessoas que sabiam ler muito bem, eram consideradas as pessoas sábias. Aí quando vem a Rio-Santos, ah, não essas pessoas não eram sábias. Tem gente que tem mais do que eles. Então há esse ponto de vista, esse olhar que fica para trás, na comunidade.

A linha de raciocínio percebida no relato de Marilda traz, a seguir, a questão do trabalho, como outra consequência importante da ocupação daquele território por uma rodovia federal:

Quando a Rio-Santos chega e com elas as grandes empresas, as pessoas sai tudo para trabalhar nas grandes empresas. “Marilda, mas então foi bom, as pessoas saíram para trabalhar, as empresas [deram] serviço para essas pessoas”. E eu digo “serviço [sim]” porque não houve uma preparação para aquela população dali almejar uma coisa melhor. Para formar alguém. Não houve isso.

A retórica da líder quilombola faz uso de uma espécie de diálogo ficcional, que dá concretude a uma reflexão sobre o que os moradores do quilombo poderiam, de fato, alcançar com a chegada das grandes empresas àquela região. Quando distingue o termo “serviço” do trabalho considerado como uma “coisa melhor” a se “almejar, Marilda inclui a formação profissional como condição básica para que aquele progresso anunciado pudesse, efetivamente, chegar aos domínios do quilombo.

Nesse momento, sua fala dá conta de um movimento migratório, no sentido inverso ao que os discursos do progresso, que justificaram a intervenção estatal no território, apregoavam: “E além do mais muitas pessoas também saíram do Bracuí, nessa intenção de buscar uma vida melhor ou ter um trabalho melhor. Porque começou aquela versão assim de dizer que quem mora na roça é pobre, é roceiro, então, as pessoas começam a migrar para a cidade, e começa o que a gente chama de êxodo do Bracuí.”

Chama a atenção o fato de Marilda insistir na referência às falas circulantes naquele contexto. Atribui, em certo sentido, o movimento migratório para a capital do estado ou, pelo menos, para fora dos domínios da região quilombola, à “versão” que passa a circular de que “quem mora na roça é pobre, é roceiro”. Como se a rodovia trouxesse consigo, ademais, referências ideológicas sobre o rural e o urbano, as quais impactaram concretamente, por esse ponto de vista, o modo como aquelas pessoas se viam e se consideravam, enquanto cidadãos subalternos ou inferiorizados.

E, junto com o imaginário popular alterado, dados concretos de exclusão e preterimento nos novos postos de trabalho das chamadas grandes empresas reforçam a tese de Marilda:

E também a Rio-Santos traz com ela grandes empresas e depois a gente fica sabendo que a Rio-Santos já vem com um propósito de implantar na região das grandes empresas, como a usina nuclear, a Petrobrás e os condomínios e aí essas grandes empresas chegam, mas não trazem nada de bom para a nossa população. Pelo contrário, já um êxodo rural

entre a comunidade, porque antes a população do quilombo vivia de suas plantações, plantavam o que necessitavam para comer. A cidade era só para comprar roupas, um corte de pano, como a pessoa dizia, uma sandália, o querosene para botar no lampião e o arroz que a gente não produzia.

A rodovia traz a novidade. Um cotidiano desconhecido, até então. Ainda no período de sua construção a rotina da população tradicional é alterada. A espetacularização do trabalho técnico de transformação daquele território é um efeito dessa intervenção em seus modos de ser e de viver: “Às vezes, [era] visto pela população como um grande evento, as pessoas saíam de suas casas, para ver as máquinas trabalhando. A gente nunca tinha visto aqueles caminhões tão grandes, aquelas máquinas.”

Logo em seguida, elementos textuais denotativos das perdas são adicionados à narração de Marilda. Criando nexos causais e relações de efeito entre o antes e o depois, a enunciativa invoca propriedades do narrador benjaminiano, também, para trazer a lição aprendida com a história que vivenciou/vivencia “A utilidade [da narrativa] pode constituir seja num ensinamento moral, seja numa sugestão prática, seja num provérbio, seja numa norma de vida – de qualquer maneira, o narrador é um homem que sabe dar conselhos”. (BENJAMIN, 1994: 200) É esse o tom de seu desfecho, conforme citado a seguir: “Mas por trás daquilo o que tinha? Nada bonito. Foi um morro que foi todo cortado, O morro que divide Santa Rita 1 e Santa Rita 2⁴ era todo arborizado e foi todo cortado, para essa máquina subir e fazer isso. Foi uma devastação do meio ambiente. A Rio-Santos foi uma devastação.”

Ao direcionar seu discurso para o tema das perdas, Marilda começa a adentrar conceitos de propriedade, de território, de direito à terra e a recursos naturais mais pontualmente: “A árvore que tem em frente à escola, que a gente chama árvore do Bracuí, foi pedido “deixem essa árvore, essa vocês não cortam”. E foi aceito. Até hoje não sabemos se aquela é uma árvore de Bracuí, mas hoje aceitamos que sim, o nome do lugar veio daquela árvore.”

Uma espécie de invenção da tradição corresponde ao modo possível de preservação de algum tipo de propriedade sobre o ambiente natural. Ao pedir que a árvore não seja cortada e, em seguida, celebrá-la como a árvore que dá nome ao povoado, a comunidade de moradores, nascidos e criados naquela região, de certo modo, se apropria de sua história. (Re)inventa suas

⁴ Modo como são denominadas as subregiões de seu povoado.

tradições, mantém viva uma paisagem original por força de seu discurso restaurador. O mesmo não ocorre com suas casas:

Então, essa parte da devastação. E das pessoas que foram tiradas de suas casas, foram indenizadas, por uma coisa [=quantia] muito irregular, muito pouco, para o tempo que elas viveram ali. Quem não quis sair a casa foi derrubada assim mesmo. Quem não deixava a estrada passar a família era falada como as pessoas que estavam impedindo o progresso chegar na região.

Tampouco seus meios de subsistência conseguem sobreviver à investida do “progresso” em seu intento de “chegar na região”.

A ponte também foi uma coisa muito estranha para nós, porque nunca havíamos falar desse bate estaca. Era um tubo jogado dentro do rio, aquele tubulão de ferro batendo. Ali, ia peixe, ia tudo e aquela onda que fazia para abrir o buraco dentro do rio, era enorme, avançando assim e matando os peixes, pois ali era a região de desova da tainha, e muitas vezes era justo nessa época que faziam esse bate estaca.

A intervenção radical naquele espaço físico, evidentemente, impactava a relação do grupo humano que ali vivia e daqueles recursos tirava seu sustento. Como sujeitos sociais constituídos, também, por aquele espaço e por suas formas potenciais de trabalho e renda, a população quilombola recebeu a rodovia Rio-Santos como, de fato, ‘alguém’ que se apropria de sua casa, de seus meios de vida, de seus modos de existir e conviver:

Então, muitas pessoas que viviam dessa pesca, nessas épocas não tinha peixe. No Paraty não podiam pescar foi proibido. E quem morava no quilombo a gente descia muito de batera, um pequeno barco que as pessoas faziam de tábuas, empurrada por varejão que era um bambu, como um remo, as pessoas empurravam a batera e descia dentro do rio, para ir buscar marisco na Sardinha, o lugar que tinha entre Bracuí e Gamboa ali, um pedaço do mar, a gente ia pegar o siri, o marisco, frutos do mar, caranguejos. Os meninos iam a pé e traziam essas coisas na batera, para levar para casa e se alimentar. Foi proibido esse trajeto na construção da ponte. E tinha o negócio da banana, as pessoas cortavam a banana e desciam até cá (...) abaixo no Guimarães, onde o rio encontra com o mar. Essa atividade também ficou parada. Aí o rapaz teve que comprar burros para substituir o transporte da batera.

Tal interferência e conseqüente necessidade de adequação compulsória a uma nova realidade se somava ao desafio maior e sempre presente de ver legitimada a posse daquele território, uma vez que a titulação do território ainda é a principal pauta dos quilombolas de Santa Rita do Bracuí. Assim, além dessa luta pela garantia constitucional de suas terras, tinham ainda uma preocupação a mais: os riscos ambientais que a construção da rodovia lhes trazia, enquanto vizinhos mais próximos daquela gigantesca edificação.

Os efeitos possivelmente catastróficos que tais alterações potencializavam e as consequências diretas dessa ocupação transformadora do ambiente físico era algo com que lidar, inescapavelmente:

A ponte foi uma coisa muito forte que a gente viu construir. A gente ouviu dizer na época que a ponte tinha um prazo de validade. Então, alguns dizem que já era para ter caído, pois nunca houve uma manutenção nessa ponte. Então, eu ouvi o pessoal falando “gente, o prazo que o engenheiro deu na construção da ponte já acabou. Já era pra eles estarem fazendo uma outra revisão na base da ponte para ver como é que está.” Mas como não está tremendo, nem balançando, né?

A preocupação de Marilda se justifica, principalmente, quando se leva em conta a quantidade de eventos relacionados à mudança climática, o aumento do volume de chuvas, os deslizamentos de encosta, frequentes na região. Tais incidentes resultam em interdição da rodovia, acidentes envolvendo os veículos que por ali trafegam diariamente, desabamentos e perdas de vida – tanto dos moradores da região como de usuários da Rio-Santos⁵. E a fabulação de Marilda encontra nexos causais entre a modificação da paisagem natural e os eventos subsequentes:

Mas olha só o Rio Bracuí não era tão baixo assim. Eu me lembro que quando ele enchia, ele alagava aquela parte ali da Bracuí. Para a ponte chegar naquela altura ali, pra ficar alta, eles tiveram que aterrar muito aquilo ali. E era aquele barro, era um passeio daquilo ali toda hora, um rolo enorme para ficar o barro e chegar bem compactado. Lembro da destruição da floresta, retirada do morro, depois aterro. ... Aquilo ficou bem alto.

Marilda parte de um caso particular, quando sua memória afetiva familiar é acionada, com o objetivo de construir essa memória espacial, coletiva. Usando metonimicamente uma imagem do passado, busca, em um sentido enunciativo que vai da parte para o todo, construir esse cenário mais amplo de paisagem transformada:

A casa do seu Elísio, esposo da minha tia, tinha uma casa de madeira, de dois andares e tinha muito cachorro. Ele vendia algumas coisas numa vendinha lá. Quando a gente ia na venda do seu Elísio, tinha uma estradinha que passava e a gente não precisava descer nada, a gente chegava lá na casa dele, mas depois da Rio-Santos, depois do aterro, a casa dele ficou tão baixa que a gente teve que descer pra chegar na casa dele.

As reminiscências trazidas por Marilda incluem memórias de ações passadas, de movimentos corporais realizados. Os afetos e lembranças que guardou ajudam a compor aquela

⁵ Conforme noticiado frequentemente pela grande mídia e acompanhado por observatórios meteorológicos. <https://g1.globo.com/rj/sul-do-rio-costa-verde/noticia/2022/04/01/chuva-forte-causa-deslizamentos-de-terra-alagamentos-e-bloqueia-estradas-em-angra-dos-reis-e-paraty.ghtml>

imagem de passado que, em seu discurso, estão a serviço de uma retórica nostálgica, mas não apenas isso. Sua fala é também crítica e, de certo modo, sentenciosa:

Há pouco tempo liberaram ali para construir o condomínio. E aquele condomínio na beira do rio, aquilo ali é terra podre. O rio pode derrubar a hora que ele quiser, vai derrubando aqueles barrancos, a hora que ele quiser... só espero que depois não fiquem chorando, aí o rio é ruim, o rio não é ruim não, quem constrói na beira dele é que não presta. Eu não quero o mal de ninguém não, mas tem gente que fecha o olho para as coisas, aí a natureza cobra e cobra caro.

E, nesse ponto de sua narração de caráter argumentativo, a líder quilombola provoca seus interlocutores com questões relacionadas à propriedade, à desapropriação, à diferença de tratamento em relação a faixas diversas da população, na ocupação de um espaço privilegiado, do Estado do Rio de Janeiro, notadamente por suas paisagens paradisíacas:

A Rio-Santos quando veio (...) cada lado, não sei, vinte ou trinta metros, era pertencente a estrada. As pessoas saíram dessa área, mas depois outras pessoas vieram e construíram [n]essa metragem da Rio-Santos, encostadas na Rio-Santos. E eu fico pensando como as primeiras tiveram que sair, mas depois outras puderam construir naquele mesmo lugar? Uma coisa que eu não entendo até hoje, (...). Isso aí até os pesquisadores podem falar melhor desse tema, sobre metragem na beira de estrada, isso aí não me pertence.

De modo, provocador e instigante ao debate e à reflexão, inclusive pelo uso do termo “pertencer” no sentido da autoridade de fala (“isso não me pertence” equivalendo a “não estou autorizada a tratar disso”, remontando a nossa já citada questão de Spivak (Apud KILOMBA, 2019: 47) – “Pode a subalternar falar?”), a representante das comunidades tradicionais quilombolas encerra sua participação naquela mesa de discussões. Marilda de Souza Francisco, coordenadora de educação do Quilombo de Santa Rita do Bracuí, no município de Angra dos Reis (RJ) finaliza sua fala, ao resumir em tópicos o produto de sua contribuição. E, como cabe a um texto argumentativo de feição propositiva, conclui com algumas hipóteses de solução para a situação problema:

O impacto de não oferecer nada para aquela população, o deslumbramento da população, achando que ia melhorar, a falta de perspectiva, (...) a falsa oportunidade de trabalho, (...) até porque uma empresa não ia querer um roçador. Foi muito agressiva [a abertura da Rio-Santos] para com a população remanescente de Angra dos Reis. (...) Angra dos Reis virou as costas para a [sua] população [tradicional] e abraçou os grandes condomínios. A população ficou à mercê. Só agora estão vendo que precisam trabalhar junto. Condomínios e a população tem que estar andando junto. Porque quem segura a barra da cidade é a população e essa população ficou esquecida por muito tempo.

Conclusões

Discursos produzidos por comunidades tradicionais rurais e periféricas aos grandes centros, quando incluídos na abordagem teórico-programática do tema do território e da propriedade, contribuem para sua percepção sob diferentes prismas.

Assim, na fala de uma liderança quilombola, pontuaram-se aspectos que ensejam discussão ampla sobre a relação entre ocupação de territórios físicos e simbólicos e a luta antirracista no Brasil. O discurso analisado demonstrou competência argumentativa proporcional à sua capacidade de converter, ao registro coloquial, questões comumente tratadas em meio acadêmico, hegemônico, de determinados grupos de prestígio na sociedade.

De dicção interiorana e com farto uso da linguagem figurada, a variedade linguística apresentada na fala de Marilda serviu-se da fabulação, do discurso indireto livre, além de outros recursos estilísticos que a aproximaram do narrador tradicional benjaminiano e, com isso, remeteram a práticas gregárias de formação do pensamento coletivo.

Nesse sentido, análises da linguagem e do discurso enfatizam a importância que tais enunciações apresentam para a discussão sobre tópicos, os quais são, em última instância, o objeto da luta ancestral por seu direito a determinadas formas de existir em coletividade. Ao tempo em que uma análise consistente de tais enunciados pode alinhá-los a pautas identitárias antirracistas e a princípios do feminismo negro e em defesa dos direitos das tradições afrodescendentes em diáspora.

Referências Bibliográficas

- BENJAMIN, Walter. (1996). *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre a literatura e história da cultura*. Trad. Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense.
- BRASIL (2011): DOU Diário Oficial da União Nº 245, quinta-feira, 22 de dezembro de 2011.
- BRASIL |(2013). Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. *Diário Oficial da União*, Poder Executivo, Brasília, 23 out. Disponível em

- <https://presrepublica.jusbrasil.com.br/legislacao/98186/decreto-4887-03._> Acesso em 28 out. 2022.
- CALVINO, Italo. (2016). *As cidades invisíveis*. Trad. Diogo Mainardi. São Paulo: Companhia das Letras.
- FARINATTI, (2020). Luís Augusto, « Thiago Campos Pessoa, O império da escravidão. O complexo Breves no vale do café (Rio de Janeiro, c. 1850-c.1888) », *Esclavages & Post-esclavages*, 3 | 2020. Disponível em: <http://journals.openedition.org/slaveryes/2266>> Acesso em: 26 jun 2023.
- FIOCRUZ. RJ (s.d.) – *Apesar de reconhecidos oficialmente, quilombolas de Santa Rita do Bracuí continuam a lutar contra empresa que tomou seu território*. Disponível em: <https://mapadeconflitos.ensp.fiocruz.br/conflito/rj-apesar-de-reconhecidos-oficialmente-quilombolas-de-santa-rita-do-bracui-continuam-a-lutar-contr-a-empresa-que-tomou-seu-territorio>. Acesso em: 01 mar. 2023.
- GEBIG UFF (2019). *História e memória da abertura da Rio-Santos*. Ciclo de Debates. Disponível em: < <https://youtu.be/dB3bVnRj5Ho>> Acesso em: 01 mar 2023.
- GONZÁLES, Lélia. (2020) *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Organização Flavia Rios. Márcia Lima. 1a ed. Rio de Janeiro: Zahar.
- GUIMARÃES, Katia (s.d.). *Bolsonaro é processado por quilombolas de todo o país pelo crime de racismo*. Disponível em: <<https://conaq.org.br/noticias/bolsonaro-e-processado-por-quilombolas-de-todo-o-pais-pelo-crime-de-racismo>> Acesso em: 29 out. 2022.
- KILOMBA, Grada. (2019) *Memórias da Plantação. Episódios de Racismo Cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó.
- LORDE, Audre. (2019) *Irmã Outsider*. Tradução Stephanie Borges. 1a. Ed. Belo Horizonte: Autêntica.
- PESSOA, Thiago Campos (2013). O comércio negreiro na clandestinidade: as fazendas de recepção de africanos da família Souza Breves e seus cativos. *Afro-Ásia*, 47 , 43-78. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/21278/13859>> Acesso em 25/06/2023.
- PESSOA, Thiago Campos. (2018). *O império da escravidão. O complexo Breves no vale do café (Rio de Janeiro, c. 1850-c.1888)*. Rio de Janeiro, Ministério da Justiça e Segurança Pública: Arquivo Nacional.
- PORFIRIO, Francisco. *Quilombolas* (s.d.) Disponível em: <<https://brasilecola.uol.com.br/sociologia/quilombolas.htm>> Acesso em 28 out. 2022.
- RIBEIRO, Maria A. S. (Org.) (2021) *Sobre nossas avós: memória, resistência e ancestralidade*. Campinas: Editora Pontes.