



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

IGOR THIAGO SILVA DE SOUSA

**AS ROSAS NEGRAS: QUEBRADEIRAS DE COCO BABAÇU, RAÇA E
TERRITÓRIO NO MARANHÃO CONTEMPORÂNEO**

Porto Alegre
2022

Igor Thiago Silva de Sousa

**AS ROSAS NEGRAS: QUEBRADEIRAS DE COCO BABAÇU, RAÇA E
TERRITÓRIO NO MARANHÃO CONTEMPORÂNEO**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Sociologia.

Orientador: José Carlos Gomes dos Anjos

Coorientadora: Marivania Leonor Souza Furtado

Porto Alegre
2022

CIP - Catalogação na Publicação

Sousa, Igor Thiago Silva de
As rosas negras: quebradeiras de coco babaçu, raça
e território no Maranhão contemporâneo / Igor Thiago
Silva de Sousa. -- 2022.
213 f.
Orientador: José Carlos Gomes dos Anjos.

Coorientadora: Marivania Leonor Souza Furtado.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal do Rio
Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Sociologia,
Porto Alegre, BR-RS, 2022.

1. quebradeiras de coco babaçu. 2. antinegitude.
3. corpos-territórios. 4. violência. 5. Maranhão. I.
Anjos, José Carlos Gomes dos, orient. II. Furtado,
Marivania Leonor Souza, coorient. III. Título.

IGOR THIAGO SILVA DE SOUSA

**AS ROSAS NEGRAS: QUEBRADEIRAS DE COCO BABAÇU, RAÇA E
TERRITÓRIO NO MARANHÃO CONTEMPORÂNEO**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Sociologia.

BANCA EXAMINADORA:

Dr. José Carlos Gomes dos Anjos
Professor Orientador
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Dra. Marivania Leonor Souza Furtado
Professora Coorientadora
Universidade Estadual do Maranhão

Dr. Jaime Amparo Alves
Department of Black Studies
University of California, Santa Barbara

Dra. Camila Penna de Castro
Programa de Pós-Graduação em Sociologia
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Dra. Pâmela Marconatto Marques
Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Dra. Denise Ferreira da Costa Cruz
Programa de Pós-Graduação em Antropologia
Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira

Para Josinaldo Amorim Dias de Sousa, meu pai (*in memoriam*)

AGRADECIMENTOS

Agradecer ao final da caminhada é sempre uma tarefa difícil, seja pelo cansaço, seja pelo risco de ocultar interlocuções potentes; todavia é fundamental registrar que o processo de escrita é colaborativo e plural, fugindo da ideia comum de gênios trancados em escritórios e torres de saber. Nesse sentido, gostaria de agradecer ao meu pai, Josinaldo Amorim Dias de Sousa, homem negro e periférico, meu incentivador e principal interlocutor ao longo de toda a minha jornada. Em boa medida, tudo que escrevo, mais do que responder a inquietações minhas, diz respeito a *insights* que tivemos juntos, em longas conversas, ensinamentos e diretrizes que foram cuidadosamente repassadas, com erros e acertos, sonhos e amor.

Infelizmente, meu pai foi levado pela pandemia de covid 19 de forma abrupta e violenta, colocando em outros termos a nossa parceria, que espero honrar até o último sopro e gota de sangue. Terminar essa tese é elevar ao máximo meu amor por ti. É um esforço de transformar a dor e o ódio acumulados em algo potente e libertador, pai. Me pego imaginando a festa que iríamos fazer, seria épico passar o dia inteiro colado contigo e mesmo assim não cansar de ouvir e perguntar. Meu amor e saudades não cabem em palavras e nem nesse mundo. Guardo na memória a inquietação de criança: pai, no céu eu ainda vou ser seu filho? A inexistência de outro plano ou algo que o valha nunca me incomodou. O medo sempre foi um lugar sem ti como pai. Eis meu inferno.

Registro também meus agradecimentos ao Movimento Interestadual de Quebradeiras de Coco Babaçu (MIQCB). Destaco a admiração e as amizades construídas com diferentes mulheres, em especial, as “rosas negras”: Rosenilde Gregória, Maria do Rosário, Rosalva Gomes e Francisca Alves. Sem elas teria sido impossível chegar até aqui. Sua sabedoria, militância e carinho foram indispensáveis em inúmeros momentos, tanto de pesquisa, quanto na vida pessoal; com elas aprendi sobre liberdade, corpo e raça, com elas pude preparar-me para o mundo em guerra. Destaco também a amizade e cumplicidade com Ariana Silva, Carolina Magalhães e Edsonete Matos, a quem devo pelos convites, explicações e paciência ao longo dessa caminhada. Suas sugestões e dicas foram únicas.

Gostaria também de externar meus agradecimentos ao orientador, José Carlos Gomes dos Anjos e a Marivania Leonor Souza Furtado, coorientadora, pela partilha sensível, pensando em termos de rigor acadêmico e a partir de um tipo de pesquisa

cara para nós, aquela que está além dos muros da Universidade, militando junto aos grupos e coletivos desde a insubmissão. Agradeço os passos acompanhados na jornada acadêmica e na vida. Pela interlocução, paciência, carinho e posturas sou grato. Quero também muito agradecer aos companheiros e companheiras do Laboratório Urgente de Teorias Armadas (LUTA/UFRGS), pois através de encontros periódicos, pude não apenas ler textos e ter acesso a reflexões, mas conhecer pessoas, engajamentos e trajetórias incríveis; em especial, quero deixar meus agradecimentos para Carolina Cyrino, Nina Fola, Edu Guedes, Julio Souto, Karina Borges, Patrícia Pereira, Maria Aparecida, Letícia Rodrigues Cledisson Junior, Dayanne Santos, Claudio Souza, Dilmar Lopes, Claudio Souza, Pâmela Marques, Nosta Mandlate, Vanessa Pfeifer Coelho e outras tantas pessoas.

Gostaria de agradecer aos amigos e amigas de São Luís, Leandro Costa, Manu Nascimento, Marcus Santos, Sérgio Muniz, Cícero Alves, Cássia Silva, Tonny Araújo e Marcelo Fontenelle. Obrigado por me suportarem e serem generosos a todo tempo. Quero registrar agradecimentos a Emilio Azevedo pelo carinho. Ele tem sido um grande interlocutor ao longo dos anos. As trocas e projetos são um alento de esperança em tempos tão cruéis.

Registro enorme dívida com a turma de Porto Alegre, em especial, quero destacar a felicidade que foi reencontrar Manu Maia, amiga de longas datas e que se transformou em irmã. Com ela pude desbravar a cidade e perder os medos provincianos, além de refletir a partir de um lugar comum, o Maranhão profundo, das quebradas, becos e esquinas. Registro também o grande carinho pelo querido Flad, que me recebeu tão bem em sua casa, onde pudemos conversar horas afim, e ao Luciano, do Lipe Bar, quase um quartel general de maluquices e reflexões durante minha estadia em Porto Alegre. A Greice Adriana agradeço enormemente pela parceria e amizade.

Quero registrar também as interlocuções e a amizade com uma turma de amigas e amigos espalhados pelo Brasil e mundo: Denise da Costa, Larisse Pontes, João Rodrigo Martins, Flavita, Claudia Santiago, Thiago Campelo, Filipe Juliano, Lorena Figueiredo e Duan Kassonde.

Quero deixar registrado agradecimento especial à Cáritas Brasileira Regional Maranhão, em especial Lucineth Cordeiro, Lena Machado, Graça e Conceição pelo carinho ao longo da rotina de trabalho. Sem a paciência e compreensão de vocês essa tese não seria possível. Outro agradecimento é para os amigos de Pastorais

Sociais, em especial Giba, Gil e Márcia pela militância e luta ao lado dos povos e comunidades tradicionais do Maranhão.

Agradeço a minha família, em especial, meus irmãos João Gabriel, Ana Beatriz e Vitória, vocês me dão força e ajudam a ainda sonhar. Aos meus tios, Josenildo, Joel, Durval e Josivaldo, agradeço muito pelos conselhos, estímulos e pelas rodadas de conversa.

A Júlia Lima agradeço o amor, companheirismo e cuidado no dia a dia. Muito obrigado por reler os materiais, fazer sugestões, críticas e pelos debates infinitos sobre raça. Aprendo todos os dias contigo a ser um homem negro. Quero registrar também agradecimentos a Criola, nas figuras de Lúcia Xavier, João Vargas e a turma de 2019. Passar uma temporada no Rio de Janeiro refletindo sobre o quão fundamental é raça foi uma possibilidade ímpar. Vocês me abriram um mundo de descobertas e possibilidades de militância negra. Às professoras Thula Pires, Ana Flauzina, Ana Flávia Pinto e Sueli Carneiro meu muito obrigado pelos ensinamentos e firmeza na militância negra. Muito obrigado a Claudia Santiago pela acolhida e pelo carinho ao longo dos dias que passei no RJ.

Aos professores Jaime Amparo Alves, Hamilton Borges e Fred Aganju Ferreira agradeço a acolhida, livros, poesias, músicas e reflexões potentes. Seja em conversas, trocas de mensagens, e-mails ou na leitura de seus escritos, pude ter acesso ao que considero de mais intenso na militância, aquela baseada no chão e vida das comunidades negras. Ao curso Fábrica de Ideias, turma de 2019, também agradeço muito, em especial Felipe, Martha, Issa, Bruno, Emerson, Amanda e tantos colegas com quem pude desfrutar de momentos e reflexões ímpares em Salvador.

Quero registrar meus agradecimentos a Tonny Araújo, Zema Ribeiro e Gustavo Serafim, parceiros de longas datas, pelo auxílio com a tese, na revisão do material, transcrição de alguns áudios e pelos longos e intermináveis debates.

Por fim, quero registrar agradecimentos ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, em especial a turma de doutorado de 2018; com vocês e as/os docentes pude aprender na caminhada da pós-graduação. Também registro agradecimentos a Capes pela bolsa concedida. Ela foi providencial em minha manutenção ao longo do doutorado.

Polícia mata Amazônia ou Bahia
Pretos tomando enquadro
Tapas na cara alvejados
Muros da city pixados
Anunciando o banho de sangue tragédia holo-
causto
Carrego a fé nos meus braços
Fardo acalento pesado
Meu pai Xangô me proteja dos fracos
Minha caminhada é dos fortes
Reinos antigos matriarcas negras
Me ensinaram os segredos da terra
Embalsamaram meu corpo nas ervas
Preparado para guerra na terra
Encruzilhadas o encontro das eras
Seu Pedra Negra! Exu Caveira! Tranca Rua vi-
gia a porteira
Exu vigia!
Exu vigia!
Exu Vigia Us Pivete na Pista

Aganju e Alendasz

Cada geração, dentro de uma relativa
opacidade, tem que descobrir sua missão,
cumprí-la ou traí-la.

Frantz Fanon

RESUMO

A presente tese analisa o modo como as associações entre raça e território propostas por quebradeiras de coco babaçu negras no Maranhão permitem redimensionar as discussões usuais sobre raça, ruralidade, meio ambiente e gênero, situando de que forma as articulações envolvendo estas mulheres negras e outros povos e comunidades tradicionais possibilitam alianças territoriais potentes. Ao remeter a sua pertença racial, essas quebradeiras têm feito uma associação direta entre suas vidas, a violência antinegra a que estão sujeitas e seus corpos-territórios, destacando que não pode haver “corpos livres em territórios presos” pelo latifúndio ou ditames do Estado e mercado. Nesse sentido, remetem não apenas a si mesmas, mas a um conjunto de sujeitos, sejam seus companheiros, companheiras, filhos e filhas, atrelando diretamente a vida a partir do tecido comunitário. Para tanto, foi necessário um tipo de pesquisa e produção etnográfica calcadas nas experiências de caminhar ao lado, mesmo que cruzadas e impactadas pela pandemia de covid 19 e seus efeitos, um esforço de seguir, estar com, atravessar lugares e trilhar experiências, em dar densidade teórica às vivências dos sujeitos com os quais se fez pesquisa, em seus fluxos, passagens e aprendizados, correntezas. A aposta na correnteza, passar por turbilhões em conjunto, mesmo que de maneira diferencial, se mostrou crucial ao longo da pesquisa, na medida em que falar da pertença racial de minhas interlocutoras, como vivem em um mundo marcadamente antinegro e cercado de dor, memórias e apostas de vida e morte, foi também ver/ouvir a mim mesmo, conseguir lidar com dores e expectativas, dividir dores que também eram comuns às minhas interlocutoras.

Palavras-chave: Quebradeiras de coco babaçu. Antinegitude. Corpos-territórios. Violência. Maranhão.

ABSTRACT

This thesis analyzes the way in which the associations between race and territory proposed by black women babassu coconut breakers in Maranhão allow for a re framing of the usual discussions on race, rurality, environment and gender, situating how the articulations involving these black women and other traditional peoples and communities enable powerful territorial alliances. By referring to their racial belonging, these women have made a direct association between their lives, the anti-black violence to which they are subjected and their body-territories, making it clear that there can be no "free bodies in territories imprisoned" by the latifundia or the dictates of the state and the market. In this sense, they refer not only to themselves, but to a group of subjects, whether they are their parents, partners, sons and daughters, directly linking life with the community fabric. For this, it was necessary a type of research and ethnographic production based on the experiences of walking beside, although crossed and impacted by the covid 19 pandemic and its effects, an effort to follow, to be with, to cross places and experiences, to give theoretical density to the experiences of the subjects with whom it was investigated, in their flows, passages and learning, currents. The bet for the current, for going through whirlwinds together, even if in a differential way, was crucial throughout the research, insofar as talking about the racial belonging of my interlocutors, how they live in a markedly anti-black world surrounded by pain, memories and bets of life and death, was also seeing/listening to myself, being able to deal with pains and expectations, sharing pains that were also common to my interlocutors.

Keywords: Babassu coconut breakers. Anti blackness. Bodies-territories. Violence. Maranhão.

RESUMEN

Esta tesis analiza el modo en que las asociaciones entre raza y territorio propuestas por las mujeres negras rompedoras de coco babassu en Maranhão permiten redimensionar las discusiones habituales sobre raza, ruralidad, medio ambiente y género, situando cómo las articulaciones que involucran a estas mujeres negras y a otros pueblos y comunidades tradicionales permiten poderosas alianzas territoriales. Al referirse a su pertenencia racial, estas mujeres han hecho una asociación directa entre sus vidas, la violencia antinegra a la que están sometidas y sus cuerpos-territorios, poniendo de manifiesto que no puede haber "cuerpos libres en territorios aprisionados" por el latifundio o los dictados del Estado y el mercado. En este sentido, se refieren no sólo a ellas mismas, sino a un grupo de sujetos, ya sean sus compañeros, parejas, hijos e hijas, vinculando directamente la vida desde el tejido comunitario. Para ello, fue necesario un tipo de investigación y producción etnográfica basada en las experiencias de caminar al lado, aunque atravesado e impactado por la pandemia del covid 19 y sus efectos, un esfuerzo por seguir, estar con, atravesar lugares y experiencias, para dar densidad teórica a las vivencias de los sujetos con los que se investigó, en sus flujos, pasajes y aprendizajes, corrientes. La apuesta por la corriente, por atravesar torbellinos juntos, aunque sea de forma diferencial, resultó crucial a lo largo de la investigación, en la medida en que hablar de la pertenencia racial de mis interlocutoras, de cómo viven en un mundo marcadamente antinegro y rodeado de dolor, recuerdos y apuestas de vida y muerte, fue también verme/escucharme a mí mismo, poder lidiar con dolores y expectativas, compartir dolores que también eran comunes a mis interlocutoras.

Palabras clave: rompedoras de coco de babassu, antinegritud, cuerpos-territorios, violencia, Maranhão.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

- ACM – Associação Comercial do Maranhão
- ACONERUQ – Associação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas
- ACR – Animação Cristã no Meio Rural
- ALEMA – Assembleia Legislativa do Estado do Maranhão
- AMB – Articulação de Mulheres Brasileiras
- ASSEMA – Associação de Áreas de Assentamento do Maranhão
- CCCC – China Communications Construction Company
- CCN-MA – Centro de Cultura Negra do Maranhão
- CEBs – Comunidades Eclesiais de Base
- CESIR – Centro de Estudo Sindical Rural
- CIMI – Conselho Indigenista Missionário
- COMARCO – Companhia Maranhense de Colonização
- CNG – Conselho Nacional de Geografia
- CNS – Conselho Nacional das Populações Extrativistas
- CONAB – Companhia Nacional de Abastecimento
- CONAQ – Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas
- CONFREM/BRASIL – Comissão Nacional de Fortalecimento das Reservas Extrativistas Costeiras e Marinhas
- CONTAG – Confederação Nacional de Trabalhadores na Agricultura
- CONTAR – Confederação Nacional dos Trabalhadores e Trabalhadoras Assalariados e Assalariadas Rurais
- COOPALJ – Cooperativa dos Pequenos Produtores Agroextrativistas de Lago do Junco
- COPROFAM – Confederação de Organizações de Produtores Familiares, Camponeses e Indígenas do Mercosul Ampliado
- CP – Campanha de Produção
- CPDA – Programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade
- CPP – Conselho Pastoral dos Pescadores
- CPT – Comissão Pastoral da Terra
- CTB – Central dos Trabalhadores e Trabalhadoras do Brasil
- CUT – Central Única dos Trabalhadores

DAP – Declaração de Aptidão ao Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar

EIQCB – Encontro Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu

EUA – Estados Unidos da América

FETAEMA – Federação dos Trabalhadores Rurais, Agricultores e Agricultoras do Estado do Maranhão

INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

ITERMA – Instituto de Colonização e Terras do Maranhão

MAMA – Movimento Articulado das Mulheres da Amazônia

MIQCB – Movimento Interestadual de Quebradeiras de Coco Babaçu

MMM – Marcha Mundial das Mulheres

MMTR-NE – Movimento da Mulher Trabalhadora Rural do Nordeste

MN – Museu Nacional

PAA – Programa de Aquisição de Alimentos

PCdoB – Partido Comunista do Brasil

PEPDDH – Programa Estadual de Proteção a Defensores/as de Direitos Humanos

PNAE – Programa Nacional de Alimentação Escolar

PROCAF – Programa de Compras da Agricultura Familiar

PRONAF – Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar

PL – Partido Liberal

PSB – Partido Socialista Brasileiro

PT – Partido dos Trabalhadores

PVA – Superintendência do Plano de Valorização Econômica da Amazônia

RESEX – Reservas Extrativistas

SAF – Secretaria de Agricultura Familiar

SEMA – Secretaria de Meio Ambiente

SINTRAF – Sindicatos de Trabalhadores e Trabalhadoras da Agricultura Familiar

STTR – Sindicatos de Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais

SUDAM – Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia

SUDENE – Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste

SUS – Sistema Único de Saúde

UBM – União Brasileira de Mulheres

UEMA – Universidade Estadual do Maranhão

UFBA – Universidade Federal da Bahia

UFC – Universidade Federal do Ceará

UFF – Universidade Federal Fluminense

UFMA – Universidade Federal do Maranhão

UFPA – Universidade Federal do Pará

UFRGS – Universidade Federal do Rio Grande do Sul

UFRJ – Universidade Federal do Rio de Janeiro

UFRN – Universidade Federal do Rio Grande do Norte

UFSC – Universidade Federal de Santa Catarina

UNICAFES – União Nacional das Cooperativas da Agricultura Familiar e Economia Solidária

USP – Universidade de São Paulo

APOIO FINANCIAMENTO DA CAPES

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES)

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	19
1 SITUANDO O MARANHÃO E A ECONOMIA DO BABAÇU NO MEIO NORTE	34
1.1 Estudos sobre as “potencialidades econômicas” do coco babaçu	36
1.2 Surgimento do MIQCB e a politização da categoria quebradeira de coco babaçu	51
1.3 Multiplicidade e movimento: quebradeiras de coco babaçu negras	66
2 TECENDO COSTURAS A PARTIR DE NÓS	82
2.1 Fluxo, multiplicidade e composição	85
2.2 Pluralidade em movimento: unidade provisória e instabilidade	90
2.3 No terreno do real: quebradeiras de coco babaçu e raça em movimento	105
3 VIVENDO O PÓS-CATIVEIRO: proposições de quebradeiras de coco babaçu negras sobre territórios e alianças de libertação	118
3.1 “Pra mostrar que se é gente”: memória, quilombo e libertação negra	124
3.2 Quem é quem no jogo do bicho: alianças negras nas lutas por território	134
3.3 Refletindo sobre masculinidades negras: apontamentos de quebradeiras de coco babaçu	140
4 PORQUE GRITAMOS TERRITÓRIO: pertencimentos e lutas por dignidade	148
4.1 Mando e desmando no Maranhão: raça e assimetria no reconhecimento ...	151
4.2 “A gente não quer a terra de qualquer jeito”	160
4.3 Descolonizar é entender: ensinamentos para a luta diária	178
CONSIDERAÇÕES FINAIS	193
REFERÊNCIAS	204

INTRODUÇÃO

As quebradeiras de coco babaçu compõem um grupo étnico-racial distribuído pelo Brasil, com presença destacada nos estados do Maranhão, Pará, Tocantins e Piauí. Seu modo de vida está associado diretamente ao uso das palmeiras de coco babaçu, remetendo a dimensões de existência física e sociocultural. Dessa forma, a dimensão produtiva abarca o uso integral das palmeiras de babaçu, com destaque para a alimentação familiar, seja através das amêndoas extraídas dos cocos, que possuem alto teor nutritivo e seus usos derivados, como na produção de óleo de cozinha, farinha que serve de base para mingau e a casca como fonte de carvão vegetal. Outros usos são palhas para coberturas de casas e confecção de cestos, talos para construções de casas de pau a pique, bem como o tronco da palmeira como adubo. Há também a utilização do palmito para alimentação de animais e de pessoas.

Ao pensar na dimensão cultural é fundamental ter como perspectiva existências coletivas ligadas a modos de vida e práticas socioculturais assentadas em pertencimentos relacionados a territorialidades e usufrutos do que se convencionou chamar de natureza. Assim, não trata de uma natureza intacta, presa em esquemas de preservacionismo que não levam em consideração a vida de comunidades rurais. Também não é meramente o uso de recursos naturais que podem ser retirados da ociosidade e aproveitados em escalas crescentes. São comunidades atravessadas por pertenças coletivas e acionamentos que dizem respeito à complexidade da vida no campo e seus usos socioambientais. Um dado destacável é a dimensão de gênero, uma vez que essas mulheres, recorrentemente, relacionam a si mesmas e suas vidas à presença das palmeiras, em uma relação que remete ao cuidado, a conservação ambiental e ao sustento de filhos e famílias através do babaçu.

Dessa forma, desde os anos de 1990, ganha destaque o movimento organizado das quebradeiras de coco babaçu, chamando a atenção para pautas relacionadas a seus territórios e conflitos agrários, conservação ambiental e o extrativismo do coco babaçu, bem como a vida das mulheres no campo e questões de gênero. Ao remeter a categoria de “populações tradicionais”, Alfredo Wagner Berno de Almeida (2008a), evidencia o deslocamento de percepções referentes a modos de vida em associação biologizante com a natureza para formas de acionamento e autorrepresentação que remetem a pertencimentos coletivos, através de modos de vida e a critérios político-organizativos ligados às comunidades e suas formas de viver correspondentes. Para

o referido autor, é mencionável o surgimento de movimentos sociais considerados novos e baseados nessas premissas, destacando que:

A despeito destas mobilizações e de suas repercussões na vida social, não tem diminuído, contudo, os entraves políticos e os impasses burocrático-administrativos que procrastinam a efetivação do reconhecimento jurídico formal das “terras tradicionalmente ocupadas” (ALMEIDA, 2008a, p. 38).

Dessa forma, questões relacionadas à garantia de territórios, a manutenção de modos de vida, bem como associadas ao beneficiamento do coco babaçu e pautas relacionadas à vida das mulheres no campo, pautam o surgimento do Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu (MIQCB) em 1991. Para dimensionar a compreensão sobre a organização do MIQCB, vale destacar que, desde o seu surgimento, as quebradeiras foram contabilizadas por sua grande e diversificada presença, somando “cerca de 300.000 mulheres que trabalham o extrativismo dos babaçuais presentes no Piauí, Tocantins, Maranhão e Pará (EIQCB, 1991, p. 6)”. Ao pensar nas classificações que marcam a vida destas mulheres é importante frisar que entre as referências associadas à quebra do coco, incluem-se um conjunto plural de autodesignações, tais como assentadas de reforma agrária, camponesas, quilombolas e indígenas, compondo o surgimento do movimento, suas territorialidades e abrangência.

Assim, no surgimento do MIQCB é importante frisar o trabalho de diferentes entidades de mediação no processo de articulação entre quebradeiras de coco babaçu localizadas em diferentes regiões e estados do país. Tais entidades eram: Sociedade Maranhense de Defesa dos Direitos Humanos¹, Comissão Pastoral da Terra/TO, Centro de Educação Popular Esperantinense, Centro de Educação e Cultura do Trabalhador Rural, Federação dos Trabalhadores na Agricultura/ TO e Associação em Áreas de Assentamento no Estado do Maranhão (ASSEMA). Com diferentes ênfases, as entidades supracitadas trabalhavam questões relacionadas a conflitos agrários, quebra e beneficiamento de produtos oriundos do babaçu, bem como a valorização de modos de vida de comunidades rurais, com destaque para o trabalho com mulheres do campo.

¹ A Sociedade Maranhense de Defesa dos Direitos Humanos foi fundada em 1979, no bojo da luta por anistia, participação política e na luta por direitos humanos. Desde o início desenvolve ações de assessoria jurídica a comunidades rurais, acompanhando sobretudo comunidades camponesas e quilombolas, bem como demandas indígenas e de quebradeiras de coco babaçu. Posteriormente teve seu nome alterado para Sociedade Maranhense de Direitos Humanos (SMDH).

Ocorre, assim, a organização do I Encontro Interestadual de Quebradeiras de Coco Babaçu em 1991, em São Luís/MA. Esse encontro tinha como objetivo principal discutir a organização das quebradeiras de coco babaçu em diferentes estados, a tentativa de defesa das áreas de babaçuais e formas de uso, beneficiamento e comercialização de produtos derivados da atividade extrativa. As situações de conflito e “prisão do coco”, também eram fonte de preocupação e denúncia. Ao remeter ao processo de “prisão do coco babaçu”, alude-se tanto para a constante concentração fundiária, como um dos marcos da malha agrária do Maranhão e que foi agravada com a venda de grandes faixas de terras públicas para empreendimentos empresariais e a conseqüente restrição do acesso a territórios até então de uso comum por parte de populações tradicionais ali habitantes ou que se beneficiavam com a coleta, plantio e acesso a recursos naturais disponíveis.

Tal empreitada ocorre com maior violência no final dos anos 1960, com a promulgação da lei estadual de terras nº 2.979, de 17 de julho de 1969, de autoria do então governador José Sarney. A referida lei permitia a venda de grandes faixas de terra, sem licitação pública, para grupos empresariais das regiões sul e sudeste do país, considerando-as como vazias demográficas e de interesse para a exploração privada e que “somente entre 1972 e 1975 vendeu a um preço simbólico cerca de 1238 ha notadamente área da Companhia Maranhense de Colonização (COMARCO)” (ALMEIDA, 1995, p. 27).

Esse tipo de empreendimento empurrou faixas significativas de populações rurais para a condição de pobreza, lhes impedindo de realizar roças, caça, usufruto de áreas de extrativismo, de rios, igarapés e lagos. Este período, na memória das quebradeiras, é marcado pela fome, falta de áreas para cultivar e constantes humilhações, já que as terras foram privatizadas via incentivos oficiais. Essas mulheres têm então, na extração do coco babaçu a única fonte de renda familiar. Tal atividade, tipicamente feminina no meio rural maranhense, as colocava em confronto direto com fazendeiros, já que atravessavam as cercas de arame farpado e contestavam proibições.

É nesse sentido que as quebradeiras falam da luta pelo “coco livre”. Assim, remetem tanto ao acesso a faixas de babaçuais em áreas públicas e privadas, da criação de assentamentos de reforma agrária, a conquista de territórios usurpados ou o reconhecimento formal de territórios defendidos de grileiros, grupos empresariais e da ação de instituições públicas e privadas, quanto da venda das amêndoas sem

atravessadores e o beneficiamento de produtos oriundos do babaçu. Sua luta remete às múltiplas dimensões e usos que essas palmeiras têm, não apenas no sentido meramente econômico, mas também simbólico, uma vez que para essas mulheres, trata-se de “mães palmeiras”, já que garantem o sustento próprio, de suas famílias e a alimentação para crianças.

Desde o seu surgimento, o MIQCB ganhou autonomia e capacidade operativa, através de parceiras com financiadores brasileiros e externos, firmando articulações com entidades nacionais (Fundo Brasileiro para Biodiversidade, Instituto Equit, Conselho Nacional de Seringueiros, Alternativas para Pequena Agricultura/Tocantins, Sindicatos de Trabalhadores Rurais, Federação dos Trabalhadores Rurais, Agricultores e Agricultoras do Estado do Maranhão, pesquisadores/as e núcleos de pesquisa da Universidade Federal do Maranhão, Universidade Estadual do Maranhão e Universidade Federal do Pará etc.) e internacionais (grupos de mulheres agroextrativistas do Peru e Bolívia, Fundação Ford, Banco Mundial, União Europeia, ActionAid, Misereor etc.).

Tal movimento tem desenvolvido um leque variado de atividades, desde o beneficiamento da produção através de pequenas agroindústrias, como a implantada junto ao povo indígena Akroá-Gamella, no município de Viana/MA em meados de 2017, para a produção de biscoitos e azeite de coco babaçu, a partir do protagonismo de mulheres e jovens que se vincularam ao MIQCB; ou na comunidade de Bom Jesus, território quilombola de Sesmaria do Jardim, município de Matinha/MA, que tem histórico de vinculação ao movimento. Há também um forte apelo para atividades relacionadas ao beneficiamento e acesso a mercados, como a aquisição de embalagens, rótulos e outros meios de atração de compradores diretos para os produtos oriundos do babaçu; incentivo a criação de grupos de mulheres, cooperativas de produção e comercialização de sabonetes, azeites, óleos e doces em municípios de abrangência do movimento; participação e venda direta de produtos em feiras e exposições e produção de artesanato.

Dessa forma, como uma constante no movimento há forte pleito pelo acesso livre aos babaçuais, através de mobilizações e passeatas estaduais e municipais, com resultados já conquistados através de leis municipais de acesso aos babaçuais em áreas públicas ou privadas, garantindo a possibilidade de extração e usufruto. Há também demandas pela criação de assentamentos de reforma agrária, reservas extrativistas, pelo reconhecimento, titulação e demarcação de territórios quilombolas

e indígenas, bem como a participação em canais de interlocução junto a instâncias municipais, estaduais e federais.

Como acontecimento recente, tem ocorrido tanto a incorporação de novos sujeitos ao MIQCB, como é o caso de indígenas Akroá-Gamella, bem como o crescente engajamento de grupos de quebradeiras de coco babaçu em encontros e atividades conjuntas com comunidades quilombolas, povos indígenas, camponeses e pescadores artesanais, a partir da eclosão da Teia dos Povos e Comunidades Tradicionais. Este grupo de quebradeiras tem participado de discussões sobre “bem viver” e “descolonização”, críticas a projetos de desenvolvimento, colocando em pauta junto às demais quebradeiras pertencentes ao movimento a necessidade de mobilização por “territórios livres”, em articulação direta com outros povos e comunidades tradicionais.

Assim, tem-se visto uma incorporação e ressignificação de uma série de conceitos e práticas por parte de quebradeiras de coco babaçu junto ao MIQCB, com o uso expandido de conceitos como “territórios”, “lutas pelo bem viver”, “povos e comunidades tradicionais” e “descolonização das mentes e coração”. Cabe situar que este tipo de uso e ressignificação se dão em meio a uma pertença racial variada entre as quebradeiras de coco babaçu, não estando livre de tensões e disputas, mas mantendo uma pluralidade de agentes sociais que compõem o movimento e que a ele dão vida. Como parte desta crescente, tem ocorrido o engajamento de quebradeiras de coco babaçu negras afirmando sua negritude e chamando a atenção para a antinegitude como marca fundamental da estrutura agrária e prática da violência, seja em sua dimensão mais aguda e letal, seja em sua faceta mais cotidiana e naturalizada contra grupos negros rurais e/ou urbanos.

Ao pensar na condição negra, é indispensável lastrear a construção de indignidade na modernidade, perceber processos de edificação de vidas espectrais, que borram a fronteira entre vida e morte. Entre pesquisadores e pesquisadoras, tem sido muito comum, sobretudo entre filósofos e cientistas sociais, tratar como o grande acontecimento de degradação humana os campos de concentração nazistas, apontando-os como avalanche de maldade e ignorância sem precedentes, em meio ao coração iluminado da Europa. Porém, como alerta Norman Ajari (2019), o que seria mais desumanizador que o devir-mercadoria a que escravizados africanos estavam sujeitos nas *plantations*? Em diálogo com Aimé Césaire, ele pontua que há um lastro

de desumanização que percorre a modernidade e que está diretamente associado à condição negra.

Assim, ao remeter a sua pertença racial, essas quebradeiras têm feito uma associação direta entre suas vidas, a violência antinegra a que estão sujeitas e seus corpos-territórios, destacando que não pode haver “corpos livres em territórios presos” pelo latifúndio ou ditames do Estado e mercado. Nesse sentido, remetem não apenas a si mesmas, mas a um conjunto de sujeitos, sejam seus companheiros, companheiras, filhos e filhas, remetendo diretamente a vida a partir do tecido comunitário. Como aponta Jaime Amparo Alves (2020), a vida negra só tem sido possível por uma série de estratégias, legais e ilegais. Ele pontua que pouco importa se são desenvolvidas coletivamente a partir da consciência da situação ou se mediadas pelas necessidades mais imediatas. É importante destacar como dimensões particulares, porém plurais, devem ser radicalmente levadas a sério, pois entendendo ou não, aceitando ou não, pessoas são lidas socialmente assim, são mapeadas, territorializadas, têm em seu corpo negrura, e é impossível não ver (FANON, 2008).

Dessa forma, grupos de quebradeiras de coco negras têm se articulado tanto internamente no MIQCB, quanto com outros povos e comunidades tradicionais em encontros e atividades no interior do Maranhão, com destaque para a defesa dos territórios como linha de aglutinação de diferentes sujeitos, ressaltando a possibilidade de defesa de seus modos de vida e exposição de situações de conflito. O que me chama a atenção é como um grupo de quebradeiras de coco babaçu negras tem intensificado seu engajamento racial, realizando associações entre sobreviver a um mundo marcadamente antinegro, destacando as múltiplas violências a que estão expostas, bem como um conjunto de memórias e vivências como fontes de energia para o enfretamento comunitário. Entre essas quebradeiras negras, a possibilidade de conquista dos territórios remete a não mais depender e estar sob os limites das cercas do latifúndio, demandando permissões de latifundiários e grileiros para tudo, inclusive respirar. Assim, as alianças territoriais propostas com outros povos e comunidades tradicionais, remetem a fuga de vidas impraticáveis, pois mortas ainda em vida, tornadas tão apequenadas que são impossíveis de serem plenamente vividas.

O engajamento de quebradeiras de coco babaçu junto a outros povos e comunidades tradicionais não é novidade, porém, tem sido ampliado a partir do

surgimento da Teia dos Povos e Comunidades Tradicionais do Maranhão, que enquanto articulação tem reunido povos indígenas, comunidades quilombolas, pescadores artesanais, camponeses, ribeirinhos, garizeiros e sertanejos, além de grupos de quebradeiras de coco babaçu. Esse experimento nasce em idos de 2014, a partir de mobilizações envolvendo povos indígenas e comunidades quilombolas no interior no Maranhão, tendo como pauta a construção de caminhos autônomos e de rebeldia, de lutas pelos territórios (TEIA DOS POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS, 2017) e se configurando como um importante espaço de interlocução entre povos e comunidades. Outro mote importante é “o objetivo central de “tecer o bem viver” diante de tantas violências e direitos originários negados” (TEIA DOS POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS, 2017, p. 6). Conforme situa a própria Teia em relatório produzido:

A Teia dos Povos e Comunidades Tradicionais é uma articulação entre Povos e Comunidades com o objetivo central de “tecer o bem viver” diante de tantas violências e direitos originários negados. Se inicia entre uma articulação entre quilombolas e indígenas que, diante de tantas pautas comuns, firmam alianças para construir caminhos autônomos e de resistência. Esta luta possui dimensões maiores que também dizem respeito a outros sujeitos, como quebradeiras de coco, sertanejos, camponeses, pescadores, e ribeirinhos, que desenvolvem expressões de sua trajetória ao defenderem seu território (TEIA DOS POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS, 2017, p. 6).

Assim, esta articulação tem produzido encontros entre os sujeitos que a compõem, percorrendo territórios que estão em situações de ameaça frente a grileiros, latifundiários, produtores de soja, pecuaristas, empresas de mineração ou mesmo projetos de desenvolvimento (inter)nacional, com aporte de capital público e privado. O I Encontro da Teia dos Povos e Comunidades Tradicionais ocorreu em 2014, no território de comunidades de pescadores de Tauá-Mirim, em São Luís; em 2015 tem-se o II Encontro ocorrendo no território indígena Akroá-Gamella, em Viana; em 2016, o III Encontro no território quilombola de Santa Maria dos Moreira, Codó; em 2017, o IV e V Encontro no território sertanejo de Forquilha, em Benedito Leite, e no território de quebradeiras de coco babaçu, Centro dos Pretinhos, na cidade de Dom Pedro; o VI Encontro ocorreu no território quilombola de Alto Bonito, em Brejo, em 2017, e no mesmo ano aconteceu também o VII Encontro no território quilombola de Cocalinho, em Parnarama; em 2018 tem-se o VIII encontro no território sertanejo da comunidade de Gostoso, em Aldeias Altas, e o IX Encontro no território indígena Krikati, Montes Altos.

Dentro desses encontros, tem centralidade o debate sobre os territórios dessas comunidades, situados para além de uma materialidade em si, mas enquanto espaços de vida e de insurgência. Ao serem perguntados sobre pontos que não são negociáveis, obteve-se como resposta, no III Encontro dos Povos e Comunidades Tradicionais, o seguinte de quebradeiras de coco babaçu, povos indígenas, comunidades quilombolas, camponeses sertanejos e ribeirinhos reunidos na comunidade quilombola de Santa Maria dos Moreira, em Codó:

Não abrem mão de seu território, de seu jeito de viver, da sua liberdade, da fauna e flora presentes nas comunidades, da defesa dos territórios, da preservação das águas, matas e rios, da boa convivência, dos mutirões, ou seja, da solidariedade, do uso da enxada, do não uso do veneno, do direito à alimentação, da liberdade ao trabalho (TEIA DOS POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS, 2017, p. 32).

Nesse sentido, para além de uma defesa, o que se tem produzido é a possibilidade de outros mundos, em que, conforme Demetriz Gamella, “nossa escritura são os nossos pés”, ao situar as relações desses povos e comunidades com seus territórios. Essa insurgência propõe formas outras de relação entre seres humanos e não-humanos, projetos alternativos ao conceito de desenvolvimento, bem-estar, progresso; com a valorização de saberes indígenas, de quebradeiras de coco babaçu e de comunidades quilombolas, sobretudo, experimentando e ressignificando os discursos advindos do conceito de bem viver no Maranhão, a partir de experimentos políticos recentes. Kum’tum Akroá-Gamella aponta que “é preciso descolonizar nossa cabeça, nosso olhar e nosso coração para deixar a energia da terra subir pelos nossos pés e tomar conta do nosso povo” (TEIA DOS POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS, 2017, p. 32).

Outro aspecto importante refere-se a tecer o bem viver, que aparece como alternativa a modos de vida predatórios e desrespeitosos. Assim “tecer o bem viver [...] é resistir e lutar por alternativas ao processo de “desenvolvimento” imposto pelo Estado em parceria com empresas em detrimento aos povos e comunidades” (TEIA DOS POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS, 2017, p. 33).

Dessa forma, a presente pesquisa almejou vislumbrar as associações que quebradeiras de coco babaçu negras realizam entre sua pertença racial, marcadamente a partir de seus corpos negros e territórios, ou seja, como encaram a antinegitude e a possibilidade de fuga de um mundo assentado na dor negra, que lhes suga a vida, carne e ossos. Assim, buscou-se descrever uma economia de guerra

contra corpos negros, que tem como recorrência corpos femininos violentados, sexualizados e descartados diante das mutilações e mortes de “seus homens, irmãos e filhos” (GONZALEZ, 2018, p. 199). Por outro lado, objetivou perceber as alianças territoriais que essas mulheres negras têm proposto junto a outros povos e comunidades tradicionais.

Assim, contemporaneamente, a possibilidade de alianças entre grupos de quebradeiras de coco babaçu negras e outros povos e comunidades tradicionais tem ganhado destaque na medida em que enfrentam o mundo como é, isto é, marcadamente colonial. Como construções potentes desde América, Lélia Gonzalez (2018) chamou a atenção para os feitos a partir da amefricanidade ladina, uma aliança ético-política entre negros e indígenas que permitiu a sobrevivência, de tecnologias sociais insurgentes que possibilitaram sobreviver em meio ao cemitério dos vivos. Neste pacto, a possibilidade de vida, tem sido recorrente em múltiplos lugares e não tem sido diferente entre quebradeiras de coco babaçu negras no Maranhão, na medida em que têm realizado pactos com mulheres indígenas e racializadas através da noção de território. Nesse movimento possibilitam que a percepção dos limites dos esquemas explicativos usuais sobre raça, gênero, o mundo rural, meio ambiente e da própria ideia de vida comunitária, chamando atenção para os limites das pesquisas realizadas sobre quebradeiras de coco babaçu.

O que se tem gerado coloca em questão que as alianças entre grupos de quebradeiras de coco babaçu negras e outros povos e comunidades tradicionais tenham um fim já dado, que ao falar da reunião desses segmentos sociais a resposta óbvia se limite a um pleito com instituições de poder e a demanda por intervenção pública, algo comum quando se pensa em esquemas de estratificação social como definidores da ação social. O que um emaranhado de situações concretas apresenta é a capacidade de produções criativas, a agência seja ela coletiva, seja individual, a partir de uma série de pequenos encontros e atividades na construção de alianças territoriais por parte de quebradeiras de coco babaçu negras em articulação com outros povos e comunidades tradicionais no Maranhão.

Dessa forma, a questão central que motivou a presente pesquisa é: de que modo as associações entre raça e território propostas por quebradeiras de coco babaçu negras permitem redimensionar as discussões usuais sobre raça, ruralidade, meio ambiente e gênero? Como as articulações envolvendo quebradeiras de coco

babaçu negras e outros povos e comunidades tradicionais possibilitam alianças territoriais?

Vale destacar que esses encontros e atividades realizadas por quebradeiras de coco babaçu e outros povos e comunidades tradicionais parecem superar as discussões sobre mobilização política em seus apontamentos sobre estratégias, formas de organização, protesto e ênfase na interlocução com agentes estatais e de mercado. Vislumbram a produção de alianças territoriais entre segmentos subalternizados postos em insurgência no Maranhão. Entendo esses encontros como a possibilidade de percepção dos engajamentos que tem emergido dessas singularidades postas em movimento. Assim, fez-se a opção de seguir os passos de quebradeiras de coco babaçu negras em pequenos encontros e atividades junto a outros povos e comunidades tradicionais, pensar na entrada diferencial em campo propiciada pela relação com essas mulheres, no vigor e efeitos produzidos por essas articulações.

Nesse sentido, pensa-se na eclosão dessas alianças como práticas heterogêneas e acionamentos múltiplos e, por isso mesmo, diferenciais. Não se trata assim de perceber essas articulações como simples momentos de fusão ou amálgama em um corpo coeso e unitário. O que se depreende é que, por mais que juntos, estes sujeitos guardam especificidades, tempos e elaborações próprias. O que parece estar em jogo é a possibilidade de viver vidas em aliança.

A metáfora das relações afroindígenas oferece um aporte interessante, na medida em que se não deixam as coisas como antes, não necessariamente conduzem para um caminho único e coeso. Estes acontecimentos abrem analiticamente caminhos para além de duas variáveis conhecidas: ceder a dualismos que impedem a comunicação entre as partes ou a tentação de misturas que dissolvem diferenças e criam híbridos. A hipótese aqui não é que quebradeiras de coco babaçu negras e outros povos e comunidades virem uma coisa só, mas que existam situações que os coloquem em semelhança, em certa impossibilidade de diferenciação rígida em determinados momentos, ao mesmo tempo em que se guardam especificidades e elaborações próprias postas em interlocução e que possibilitam construções múltiplas.

Assim, não se exclui a probabilidade de mudanças, ou mesmo que novas práticas surjam, que a vida “não seja como outrora”, mas que necessariamente as partes desse encontro virem um caldo híbrido, que cedam ora a mistura, ora a impossibilidade da relação. Almeja-se potencializar o que essas diferenças produzem,

em como grupos de quebradeiras de coco babaçu negras, comunidades quilombolas e povos indígenas potencializam suas vivências. Eis o marco de inquietação: o que esses encontros e pequenas atividades têm gerado em termos de alianças territoriais para grupos de quebradeiras de coco babaçu negras, o que os sujeitos em questão pensam e fazem a partir desses engajamentos, como essas mulheres negras têm associado sua pertença racial às lutas por terra-território.

O que parece estar em jogo a partir das possibilidades expostas pelo mestre quilombola Antônio Bispo Santos (2015) é o de pôr-se em movimento não para transformar-se ora em mistura a partir das partes de outrora, assim cedendo a “diluição” e necessária produção do novo; ou simplesmente reduzir-se a ignorância entre as partes pelo perigo do contato, mantendo assim uma distância “segura”. A questão é um tipo de aliança que não cede à indiferença ou a mestiçagem e traz como questão a insurgência de povos. Um tipo de aliança contra esquemas de dominação, contra formas de vida que parecem se impor e relações sociais que fissuram os tecidos comunitários. Esses esquemas de resistência parecem chamar atenção para algo mais que bens materiais, meio ambiente ou cultura, dando dimensão de vidas plenamente vivíveis, postas em movimento, para a possibilidade de modificar as condições de existência, produzir territórios existenciais com os quais se possa antagonizar frente ao controle de subjetividades.

Ao tentar analisar as condições sociais que possibilitam a tessitura de alianças territoriais de quebradeiras de coco babaçu negras em pacto com outros povos e comunidades tradicionais, se faz necessário um trabalho que apreenda seus agenciamentos e percepções a partir das vivências. Assim, em termos de estar, proceder nas pesquisas, ou mesmo experienciar com as interlocutoras, se fazem necessárias análises mais abertas às contingências, aos acontecimentos oriundos do campo, as categorias e percepções trazidas pelos próprios sujeitos e não em formas estanques que congelam e transformam encontros interpessoais em resultados já estabelecidos (INGOLD, 2016).

Dessa forma, a possibilidade de estar com esta *outra* não deve ser vista como pré-formatada, considerada em si, a partir de nossas chaves analíticas fechadas e pouco atentas ao que estas pessoas nos dizem e fazem a todo tempo. Em termos antropológicos, não se deve restringir as trocas a uma finalidade já dada, no pretérito e com um fim já concebido. Tim Ingold (2016) situa esse tipo de recorrência na produção teórica e seus efeitos:

Com efeito, considerar encontros como etnográficos é relegar algo que é incipiente – o que está por acontecer em relações que se desenrolam – a um passado temporal que já aconteceu. É como se, ao se encontrar outros face a face, já se desse as costas a eles, ou seja, é deixar para trás aqueles que são verdadeiros “duas caras”! (INGOLD, 2016, p. 406).

Assim, é fundamental se abrir para as possibilidades de ver os acontecimentos, as emergências oriundas do campo, o que estes geram como efeitos, sublevar certas expectativas e ver o que é feito pelas pessoas. Compartilhar momentos foi um imperativo na pesquisa, estar com as pessoas, aprender com elas e não meramente objetificar os sujeitos na construção de dados e esquemas explicativos. Dessa forma, foi necessário pensar a partir dos limites da escrita, nas interpelações que interlocutoras fizeram, em compromissos assumidos e desarranjos pessoais, aceitar os efeitos da desorganização mental como forma criativa de proceder e escrever. Uma escrita que hesita, que fraqueja frente ao mundo, ao que a raça faz dele, como separa, mapeia e territorializa sujeitos, cria cisões que definem humanos e, conseqüentemente, não-humanos, aqueles entregues a violências de todo tipo, ao arbítrio do mundo branco.

Pensa-se a partir de incômodos, em como fui surpreendido por eventos que me afetaram e geraram efeitos na reflexão e escrita. Assim, buscou-se a produção de etnografias peregrinas (INGOLD, 2015), ou seja, etnografias através dos lugares, a partir deles e não apenas em múltiplos lugares, conforme a etnografia multissituada (MARCUS, 2001). O experimento etnográfico de George Marcus se propõe sair “de los lugares y situaciones locales de la investigación etnográfica convencional al examinar la circulación de significados, objetos e identidades culturales en un tiempo-espacio difuso” (MARCUS, 2001, p. 111). As ideias-chave, então, seriam seguir de um lado, o lastro de produção teórica pós-moderna e de outro, a possibilidade de estar em múltiplos lugares e não mais limitados a etnografias localizadas a um único local, agora acompanhando processos de produção cultural, ao mesmo tempo completos e descontínuos, enquanto componentes do sistema-mundo:

Sostiene que cualquier etnografía de una formación cultural en el sistema mundo es también una etnografía del sistema y que, por tanto, no puede ser entendida sólo en términos de la puesta en escena convencional de la etnografía unilocal, suponiendo realmente que el objeto de estudio sea la formación cultural producida en diferentes localidades, y no necesariamente las condiciones de un grupo particular de sujetos (MARCUS, 2011, p. 114).

Porém, mais do que fazer uma passagem do local para o multissituado, na produção “de cadenas, sendas, tramas, conjunciones o yuxtaposiciones de locaciones

en lascuales el etnógrafo establece alguna forma de presencia, literal o física, con una lógica explícita de asociación o conexión” (MARCUS, 2011, p. 118), aspira-se um tipo de conhecimento que situe o que as pessoas fazem não a partir de um modelo herdado e pronto para o uso no agora, “mas continuamente em construção, tecido a partir das inúmeras linhas vitais dos seus múltiplos componentes humanos e não humanos enquanto costuram seus caminhos através do emaranhado de relações nas quais estão enredados de maneira abrangente” (INGOLD, 2015, p. 211). Um outro tipo de produção etnográfica calcada nas experiências de caminhar ao lado, um esforço de seguir, estar com, atravessar lugares e trilhar experiências, em dar densidade teórica às vivências dos sujeitos com os quais se faz pesquisa, em seus fluxos, passagens e aprendizados, correntezas. A aposta da correnteza, ou seja, passar por turbilhões em conjunto, mesmo que de maneira diferencial, se mostrou crucial ao longo da pesquisa, na medida em que falar da pertença racial de minhas interlocutoras, como viviam em um mundo marcadamente antinegro e cercado de dor, memórias e apostas de vida e morte, foi também ver/ouvir a mim mesmo, conseguir lidar com dores e expectativas, dividir dores que também eram comuns às minhas interlocutoras. A morte nos ronda, por vezes parece nos tirar nossos melhores entes, partes, momentos, pedaços de vida. A violência em sua dimensão múltipla tem transformado recorrentemente esforços de fazer vida em pedaços esquálidos, na morte em pé, estar morto entre os vivos.

Ao falar disso, não pretendo forçar nenhum tipo de afetação, de jogo mental que me coloque mais perto das quebradeiras de coco babaçu do que estive, mas tornar nítido que dividimos momentos de perda e angústias, sejam delas, sejam minhas. A escrita em questão foi modelada pelo ódio, pela sensação de incapacidade e hesitação. Escrever desde este lugar, talvez tenha me permitido seguir rastros, procurar ar e rotas de fuga que tentam corresponder à radicalidade de minhas interlocutoras em suas apostas, que ao relacionar a sua pertença racial, sua negrura aos seus territórios, tentam criar mecanismos de sobrevivência. Sobreviver aqui é mais do que meramente passar por certas situações, é conseguir vida com dignidade. Apostar nos territórios é, de forma criativa, dar continuidade e reinventar o legado de libertação negra desde um território ontológico próprio, o tecido comunitário.

Então, a aposta teve como possibilidade seguir, caminhar junto com grupos de quebradeiras de coco babaçu negras em pequenos encontros e atividades com comunidades quilombolas e povos indígenas em diferentes comunidades e municípios

no interior do Maranhão, seguir os passos dessas mulheres em suas articulações e caminhadas, a partir de seu envolvimento com o MIQCB, no que elas permitem perceber, em como criam e vivenciam esses acontecimentos, situando provisoriamente seus jeitos de estar no mundo:

De certo modo, essa questão remonta à antropologia enquanto “filosofia com pessoas dentro”: um empreendimento energizado pela tensão entre investigação especulativa sobre o que a vida poderia ser e um conhecimento, enraizado na experiência prática, sobre o que a vida é para as pessoas de diferentes tempos e lugares (INGOLD, 2016, p. 411).

Ao investir em seguir passos, caminhar em um mundo nunca completo e finalizado, mas constantemente sendo construído, a possibilidade de acontecimentos tem um lugar de destaque, pois:

Em um mundo assim, pessoas e coisas não tanto existem quanto acontecem, e são identificados não por algum atributo essencial fixo estabelecido previamente ou transmitido pronto do passado, mas pelos próprios caminhos (ou trajetórias, ou histórias) pelos quais anteriormente vieram e atualmente estão indo (INGOLD, 2015, p. 211).

Nesse sentido, o trabalho de Marília Kosby (2017) propiciou uma importante atualização e experimentação metodológica a partir de uma perspectiva peregrina, uma escrita realizada ao analisar as intensidades que atravessam as trajetórias de cabras da comunidade quilombola de Palmas (RS) até chegarem a terreiros de matriz afro em Porto Alegre para o abate sacralizado, como pontua a autora:

No rastro das cabras, as relações entre o quilombo de Palmas e os terreiros da região de Porto Alegre, eclode um cosmo de seres vivendo vidas em aliança, apontando para possibilidades profícuas de os estudos de Etnologia Afro-brasileira ampliarem seus esforços em considerar o caráter inter e transespecífico das comunidades negras implicado nessas conexões (KOSBY, 2017, p. 12).

Analisa-se passagens, trilhas e experimenta-se estar em deslocamento e em devir com os sujeitos. Para tal finalidade, de ver como pessoas acontecem, vivem e caminham em um mundo em construção, que foge de tentativas de representação conceituais estáveis, “o etnógrafo deve articular os diferentes discursos e práticas parciais (no duplo sentido da palavra, parcelares e interessadas) que observa, sem jamais atingir nenhum tipo de totalização ou síntese completa” (GOLDMAN, 2006, p. 25). Assim, tentar-se-á “elaborar em chave acadêmica aquilo que as pessoas e os coletivos com quem convivemos elaboram em chave existencial” (GOLDMAN, 2016, p. 13).

As etnografias produzidas, devem, então, possibilitar perceber com os sujeitos, como certas ideias ganham forma, nas teorizações nativas sobre as possibilidades de organização política, fugindo de cristalizações e imagens fixas que impossibilitam perceber encontros e devires, “(devendo operar) numa zona de contra feitiçaria dissociando onde a gramática colonial crava uma identidade homogênea e criando passagens ali onde se supõe identidades estabilizadas” (ANJOS, 2017, p. 214).

Nesse sentido, há uma importante inflexão ao se propor uma pesquisa cuidadosa, capaz de perceber dobras e fissuras, descristalizando imagens fixas e coerentes, fazendo eclodir a multiplicidade de processos criativos. Ao pensar em pesquisa cuidadosa, adoto as apostas teóricas feitas por Pâmela Marconnato Marques e Maria Elly Herz Genro, ao tratar de metodologias que:

Impõem a vontade de comprometer-se em outros níveis com a realidade social que descrevemos e assumir as dificuldades de um caminho ainda por ser traçado nas Ciências Sociais, mais atento ao outro em todas as suas manifestações, tendo-o, de fato, como coautor do empreendimento que se quer realizar. Sua proposta se insere em um projeto de descolonização acadêmica que pressupõe admitir a diversidade de experiências levadas a cabo no mundo, fora do cânone científico e sem depender dele, e que resultam de saberes legítimos que seguem regendo a vida daqueles que pesquisamos ao alvedrio de nossa razão (MARQUES; GENRO, 2016, p. 328).

Trata-se assim de compreender a complexidade dos processos de organização política que ocorrem no Maranhão, com destaque para as quebradeiras de coco babaçu negras e que mais do que um mero texto escrito, tais pessoas têm expectativas quanto ao que é evidenciado, as rotinas que se pretende dividir e possíveis perigos que tanto eles, quanto eu, na medida em que me pus em campo ao lado, enfrentamos. Não se trata aqui de vislumbrar um paraíso idílico, intocado, mas avançar um passo além de certa indiferença acadêmica e se propor a construções capazes de perceber os movimentos em suas lutas, urgências, (des)acertos e realidades vivenciadas. Trata-se de ver o que é feito em muitas mãos, de tomar a possibilidade de aprendizado com o outro e da interpelação dos sujeitos com os quais se faz pesquisa. Ressalta-se mais uma vez que, nossa linha mestra foca-se em seguir como se constrói um devir étnico de grupos de quebradeiras de coco babaçu em articulação com comunidades quilombolas e povos indígenas, seguindo os passos das alianças travadas, a partir de uma entrada diferencial proposta pelo Movimento Interestadual de Quebradeiras de Coco Babaçu.

Dessa forma, a tese está dividida do seguinte modo: no primeiro capítulo abordo os tratamentos que o coco babaçu recebeu de planejadores, administradores

e pesquisadores/as, sobretudo por aquilo que tais pesquisas, tanto em nível regional, quanto nacional permitem vislumbrar em termos da antinegitude, pois associavam corpos negros ao atraso, indolência e miséria. Em seguida, descrevo o surgimento do Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu (MIQCB), as pesquisas colaborativas produzidas com o campo acadêmico e a composição plural de mulheres presentes no movimento.

No segundo capítulo, me engajo em destacar a pluralidade das mulheres quebradeiras de coco babaçu e suas pautas, tendo em vista sublinhar a instabilidade como fundamental na composição do movimento e a presença de minhas interlocutoras, as quebradeiras de coco babaçu negras do Maranhão, ou seja, como raça aparece entre elas, em suas vivências, expectativas e as formas de sobrevivência em um mundo marcadamente antinegro.

Já no terceiro capítulo, destaco como as quebradeiras de coco babaçu negras têm feito proposições potentes, como sua negrura aparece numa associação direta com seus corpos-território e a possibilidade de criação de rotas de fuga de um mundo colonial. Analiso como elas têm proposto alianças com outros povos e comunidades tradicionais, bem como tem lidado com masculinidades subalternas, sobretudo de homens negros nas lutas por libertação.

No quarto capítulo, destaco as análises que essas quebradeiras negras têm feito sobre seus territórios e as ideias de descolonização, as teorias que têm produzido para pensar suas vidas e de suas comunidades, bem como as diferenciações e leituras próprias que encaram como fundamentais para produzir vida em meio ao caos e morte negra generalizada.

Nas considerações finais retomo as questões centrais presentes na tese, destacando o quesito racial como indispensável para pensar tanto o rural brasileiro, como as quebradeiras de coco babaçu e suas vidas. Assim, destaco as alianças que essas mulheres negras têm proposto, dando ênfase para como a dinâmica territorial revela sobre a antinegitude.

1 SITUANDO O MARANHÃO E A ECONOMIA DO BABAÇU NO MEIO NORTE

Estudos sobre as potencialidades econômicas do coco babaçu (*Attalea speciosa*), bem como seu aproveitamento industrial, têm percorrido a literatura maranhense e nacional, chamando a atenção para aspectos relacionados ao seu uso,

beneficiamento integral ou parcial e para os grupos rurais que dele fazem a coleta e extração em áreas de babaçuais. Neste capítulo, abordarei parte dessa produção, a fim de situar a importância do coco babaçu para diferentes sujeitos, sejam eles empresários, industriais e/ou planejadores governamentais. Nesse sentido, inicialmente, se revisitará parte da produção bibliográfica sobre o tema, chamando atenção para como o coco babaçu era visto estritamente a partir de uma lógica econômica, em termos de sua rentabilidade e potencialidades, desde que assegurados aspectos relacionados à possível “racionalização” da produção, beneficiamento e escoamento deste de pequenas comunidades e cidades do interior do Maranhão para São Luís (capital do estado); só então a produção seguia para outras cidades, com destaque para São Paulo e Rio de Janeiro; e países, como Venezuela, Alemanha, ressaltando sua exportação no período entre guerras para os Estados Unidos da América (EUA).

A literatura é ampla e não pretendo esgotá-la, mas chamar a atenção para estudos e intervenções ocorridas no Maranhão dos anos de 1920 em diante, dando destaque para a ação de grupos industriais e de planejadores a partir da leitura e designação do estado e das áreas de babaçual como pertencentes ao Meio Norte: categoria regional oriunda da divisão e representação de características morfológicas e geográficas do nordeste brasileiro. Desse modo, destacarei aspectos coloniais presentes nas narrativas, que ora representam os grupos locais como “miseráveis”, “ociosos”; que devem ser elevados ao “humano”, a condições dignas e saudáveis; ora apresentam o estado como área de extração, rapina e obtenção de riquezas. Como fundamento nas intervenções de diferentes autores, o racismo percorre e marca o tratamento dado a grupos negros, situando sua inaptidão para as riquezas presentes no estado e a necessidade de atração, seja de mão de obra branca, seja de grupos empresariais, tendo em vista alvejar um rural majoritariamente negro, e assim atingir as condições necessárias ao desenvolvimento.

No segundo bloco, serão analisadas produções bibliográficas, tendo em vista já não mais aspectos puramente relacionados à “economia do babaçu”, mas sublinhando as quebradeiras de coco babaçu como categoria de análise, e o enquadramento de seus modos de vida e lógicas que as circundam, ressaltando a politização de categoriais de uso cotidiano, em contraposição a categorias tidas como mais científicas, de uso técnico ou mesmo de uso considerado mais genérico, como “coletoras”, “quebradoras”, “lavradoras”, “agroextrativistas” e afins. A partir de lógicas

externas à realidade local, ressalto, sobretudo, os aportes empregados por esses diferentes autores.

Nesse sentido, vale acentuar os esforços de pesquisadores e pesquisadoras ao demonstrar a importância das quebradeiras de coco babaçu em termos de conservação ambiental, combate à pobreza e questões relacionadas à etnicidade e mobilizações no período de pós-redemocratização nacional.

Por fim, na terceira parte, demonstro, a partir de conversas com quebradeiras de coco babaçu em trabalho de campo realizado junto ao Movimento Interestadual de Quebradeiras de Coco Babaçu, em planejamentos e atividades no interior do Maranhão, a luta de quebradeiras de coco babaçu, sobretudo ao enfocarem aspectos relacionados à terra-território, trazendo à tona aspectos racializados de suas mobilizações, com destaque para as ações de quebradeiras negras. Pretende-se assim, situar as instâncias próprias dessas agentes: suas tensões, anseios e perspectivas, enfocando também suas elaborações acerca das lutas por livre acesso aos babaçuais, à terra e ao território.

1.1 Estudos sobre as “potencialidades econômicas” do coco babaçu

Desde o início do século XX, o coco babaçu tem se manifestado enquanto expectativa de desenvolvimento regional para empresários, governantes, administradores, pesquisadores e planejadores. Em seus discursos, havia a necessidade de dinamizar a economia regional, organizar o fluxo de produção e “domar” grupos rurais considerados “arredios” e “pouco produtivos”, dando conformidade a uma política de exploração e exportação do babaçu em montantes cada vez maiores, seja em cidades brasileiras ou outros países.

Assim, já em meados dos anos 1911, tem-se o registro da primeira tentativa de exportações do coco babaçu. Porém, não tendo encontrado mercado consumidor no Velho Mundo, foi considerado sem valor para o mercado europeu (DEPARTAMENTO ESTADUAL DE ESTATÍSTICA, 1937). A partir dos anos 1920, vigoram com mais força expectativas quanto ao uso industrial do coco babaçu como fonte de combustível (ABREU, 1929). Tal função se daria para além do uso doméstico que já possuía entre populações rurais, como óleo para cozinha, farinha para produção de mingau e a casca como carvão. Outras formas de uso eram as palhas para coberturas de casas e confecção de cestos – chamados de cofos –, talos para produção de construções de pau a pique, bem como o tronco da palmeira (que servia de adubo), e, por fim, o

palmito para alimentação de animais e de pessoas. Nesse registro, já é apontado o valor que as amêndoas teriam na produção de óleos vegetais, tortas para alimentação de animais e o carvão como fonte industrial:

Quando se extrae incompletamente o oleo das sementes, a massa residual, que ainda contém uma certa porção de oleo, é conhecida na industria pela designação de torta. (tortaux, dos francezes, cake dos inglezes, Presskuchen dos allemães). Essa torta é empregada na alimentação do gado e algumas vezes, quando ainda contém muito oleo, é submettida a processos de extracção com solventes que lhe retiram praticamente toda a materia graxa. Como alimento para animaes a torta tem grande importancia, dahi o valor que alcança nos mercados (cerca de 250\$ a ton.) (ABREU, 1929, p. 42).

E segue o autor discorrendo sobre a importância do babaçu para além da produção de tortas e óleos vegetais, chamando atenção também para o carvão como fonte de combustível:

Para uma producção normal, póde-se obter mais de 10 toneladas de casca por tonelada de amendoas, representando um sub-producto que se renova annualmente, e mais que suficiente para o beneficiamento da amendoa. O problema do combustível fica, portanto, resolvido com a utilização das cascas e fabricação eventual de carvão que póde satisfazer aos mercados não muito distantes, desde que o permitam as vias de communicacção. O babassú que, cerca de 20 annos atrás, não era conhecido como riqueza, hoje apresenta-se como uma das mais promissoras. Como uma materia prima para fábrica de oleo é de um valor notavel, muito superior a outras sementes que se deterioram mais facilmente (ABREU, 1929, p. 90-91).

Ao lado destas manifestações sobre o valor econômico do babaçu, também já são feitas considerações quanto ao trabalho ser majoritariamente feminino na quebra de coco, os métodos empregados na quebra, os possíveis fatores que possibilitariam maior envolvimento de homens na quebra e coleta, o uso de maquinário em substituição à mão de obra local, alertando para a necessidade de abertura de estradas e ação conjugada do Estado e do empresariado:

A colheita é feita, em grande parte, por mulheres e crianças; os homens occupam-se mais no apanho das pequenas roças de algodão e cereaes. Quando há uma certa elevação no preço da amendoa, attrahidos pela expectativa de ganho mais facil, homens, mulheres e crianças entregam-se inteiramente ao quebramento de côco. O machinismo ainda não logrou ingressar na industria do babassú; mais de noventa por cento das amendoas provenientes do Maranhão e do Piauhy são obtidas quebrando o côco no gume dum machado. Poucos conduzem os côcos para casa, afim de quebrairos. Geralmente vão ao cocal, procuram no sólu um lugar onde haja accumulo de côcos caídos recentemente, pois, os velhos já estão inutilizados pelo Bruchus ou colhem côcos aqui e ali e reúnem pouco mais de uma centena, num lugar limpo de matto (ABREU, 1929, p. 82).

Já em 1937, ocorre a reedição bilíngue português-ínglês do livro “O babassú: monografia sôbre uma das maiores riquezas do Brasil”, editado inicialmente em 1917

pelo Departamento Estadual de Estatística, do Governo Estado do Maranhão. De teor propagandístico, o texto aponta inúmeras possibilidades industriais do babaçu, desde a produção de perfumes até o uso para pavimentação e material para dinamites. Nesse sentido, vale mencionar que parte significativa das exportações referentes ao babaçu direcionou-se aos EUA, nos períodos da I e II Guerra Mundial.

A América do Norte é hoje o melhor mercado de babassú. Até 1934, as exportações eram encaminhadas para a Alemanha, Holanda e outros Países do Velho Continente ainda para alguns portos brasileiros do Sul. Em 1931, passou por êste Estado o Sr. Irving Herman, representante, na América, da importante firma Jorge & Santos, o qual, depois de estudar o mercado de babassú neste Estado, tomou a si o encargo de interessar as fábricas de óleos nos E.E.U.U da A. na aquisição da preciosa amêndoa (DEPARTAMENTO ESTADUAL DE ESTATÍSTICA, 1937, p. 16).

No estudo mencionado há ainda referências à incipiente indústria do babaçu existente no Maranhão; a necessidade de abertura de estradas (visando ligar cidades do interior e comunidades rurais à capital e portos para a exportação), bem como há registros de transações comerciais com os EUA, Venezuela e países da Europa, sendo o primeiro o principal mercado consumidor de amêndoas. Tal consumo se dava em especial pelo Tratado de Comércio celebrado por Brasil e EUA em 1935, entrando as amêndoas livres, isentas de imposto (DEPARTAMENTO ESTADUAL DE ESTATÍSTICA, 1937, p. 16).

Cabe situar a importância das exportações em seu volume e valores, sendo o babaçu apresentado como um dos esteios da economia maranhense, entre os anos 20-40 do século XX, não obstante vendido sem refino.

Hoje, o babassú representa o maior sustentáculo da situação de prosperidade e abundância em que vive o Maranhão, cujas finanças foram saneadas, possuindo no erário público fartas reservas com que o atual governante realiza um programa de grandes cometimentos. Na balança comercial do Estado, a exportação de amêndoas de babassú representa 50% do seu valor imposto (DEPARTAMENTO ESTADUAL DE ESTATÍSTICA, 1937, p. 19).

Cabe destacar que o auge das exportações foi no período das duas grandes guerras, sobretudo voltadas para a Europa e para os Estados Unidos, já não possuindo grandes mercados externos posteriormente, concentrando sua comercialização principalmente nos estados do Rio de Janeiro e São Paulo. Nesse sentido, não houve qualquer alteração substancial na estrutura produtiva, como indica Lacroix (2004, p. 19). Assim, nos anos de 1940, é gerida uma iniciativa entre empresários locais e Governo do Estado: sob os auspícios da Associação Comercial do Maranhão (ACM), é criada a Campanha de Produção (CP), com o objetivo de

propiciar incrementos para a produção agropecuária e assistência técnica aos chamados camponeses. Com base na sistematização feita por Lacroix (2004, p. 22), destaco o estudo realizado em 1945 pela Comissão de Defesa da Produção, do Governo do Estado e empresários locais, que apontava que:

O aumento do valor dos produtos ocasionou a diminuição do volume porque o homem rural maranhense não aspirava um nível de melhor, não há como deixar de sentir a inadiável necessidade de uma ação conjunta, pronta e eficaz do poder público e da classe empresarial, no sentido de fazer despertar no espírito dos nossos camponeses, maior interesse pelo desenvolvimento da produção agrícola e extrativa.

Nesta publicação lançada em 2004, em comemoração aos 150 anos da ACM, feita a partir de atas e documentos da própria Associação, bem como por registros cedidos por famílias locais abastadas, ficam explícitos os objetivos dos empresários quanto à organização e incentivo à produção, através da abertura de estradas, assistência agrícola, médica e organização “racional” dos plantios de arroz, babaçu e afins. Assim, os empresários são retratados na publicação como “incentivadores do progresso”, “estimuladores da economia regional”, enfim, como mediadores de benesses para camponeses desvalidos e atacados pela fome e pelas doenças. Estes, por sua vez, eram vistos como alguém que precisaria intensificar seu trabalho para atingir o máximo de produção para posterior escoamento para centros regionais, elevando desse modo suas condições de vida e perspectivas futuras, alcançando, em outras palavras, um nível de vida “digno”.

Na análise realizada pela CP, se sugere que deveria ser proporcionada ao camponês “a mais alta noção de vida”, levando-o a esforçar-se para viver com relativo conforto” (LACROIX, 2004). Assim, partindo da ideia de que somente a partir de uma ação conjunta entre poder público e empresários, tendo em vista despertar o maior interesse dos camponeses “para o desenvolvimento da atividade agrícola e extrativa é que aconteceria o soerguimento da economia maranhense, foi criado um serviço visando oferecer assistência técnico-agrícola, sanitária e educação rural” (LACROIX, 2004, p. 22-23).

Em análises realizadas pela CP, os genericamente ora chamados de camponeses, ora de lavradores, são apresentados vivendo na profunda pobreza, sem condições mínimas de higiene, desvalidos de posses e necessitados de amparo na produção, ao mesmo tempo, em que são registrados esforços para intensificar a exportação de amêndoas e demais produtos agrícolas. É assim que, em 1945, o

volume de exportação do babaçu atingiu 150% das vendas em termos físicos e os lucros intensificaram as expectativas quanto ao valor comercial desse produto:

Os lucros animaram os planejadores da CP, a destacarem no exercício de 1954, um auxílio para o estudo do babaçu, objetivando o aumento da produção da amêndoa... Outra providência tomada foi referente à técnica de quebrar coco. O trabalho manual não correspondia ao volume esperado, sendo pensado quebradores mecânicos, mas que não se mostraram eficientes e não foram bem aceitos pelos trabalhadores (LACROIX, 2004, p. 107).

Em outros estudos sobre o babaçu, já em meados dos anos 50, entram em cena as abordagens dos geógrafos Aroldo de Azevedo (1951), Roberto Galvão (1955) e Orlando Valverde (1957). Estes, em boa medida vinculados a instituições de pesquisa, como catedráticos de Geografia do Brasil, da Universidade de São Paulo (USP), bem como o Conselho Nacional de Geografia (CNG), trazem à tona não mais estudos regionais sobre o babaçu, mas inquietações quanto à sua importância para instituições de prestígio nacional, dando relevo a preocupações que seriam não mais dos centros produtores e exportadores regionais, mas de potencialidades que o Brasil poderia explorar. São dados e levantamentos que baseiam sua autoridade a partir do trabalho *in loco*, dos supostos rigores da observação científica quanto às descrições.

Na primeira análise, para além de descrições físicas e apontamentos sobre a economia regional, há a menção da importância da exportação de amêndoas oriundas do coco babaçu para a economia do Maranhão. Entre as descrições, há um apanhado acerca das populações do Vale do Itapecuru:

O Vale do Itapecuru, na porção que tivemos oportunidade de conhecer, pelas características de sua natureza, de sua população e de sua vida econômica, aparece aos nossos olhos tal como certos trechos do continente africano; dominado por um clima quente de tipo sudanês, com suas paisagens vegetais que vão das savanas arbustivas às florestas quentes e úmidas, com sua população predominantemente negra e mestiça, a viver uma existência mais ou menos indolente, em palhoças miseráveis, num baixo e deplorável padrão de vida, tendo na economia de coleta sua maior embora precária riqueza, dependendo em quase tudo dos mercados sulinos, que apenas lhe compram o babaçu – essa importante parcela da Terra Maranhense parece-nos fadada a representar, ainda por muitos anos, em relação ao centro-sul do país, um papel semelhante ao que a África Tropical representa para as potências industriais do ocidente europeu: simples *território de exploração* (AZEVEDO, 1951, p. 44, grifo do autor).

Outros apontamentos referem-se a “pouca exploração racional”, conforme comenta Azevedo (1951, p. 35):

O babaçu constitui, em geral, uma verdadeira *res nullius*: a maioria dos babaçuais localiza-se em terras devolutas e, quando pertencem a algum duvidoso proprietário, inteiramente livre é a sua exploração. É, assim, no mais

exato sentido da expressão, uma riqueza do pobre, do deserdado da fortuna; mas, nem por isso, atrai, como seria de esperar, a população regional, que só a procura quando carece de dinheiro para o seu miserável sustento.

Para o autor, o que se viu no Vale do Itapecuru seria simplesmente algo para se explorar, retirar mais-valia e ter certo fardo com a organização do que ali se encontrava. Esta faixa do Maranhão e os grupos encontrados corresponderiam para o Brasil, ao que a África Tropical seria para as nações europeias: mero território de exploração, repositório de matéria-prima.

Para Galvão (1955), em estudo apresentado à Superintendência do Plano de Valorização Econômica da Amazônia (PVA), em Belém do Pará, inicialmente em 1953, e publicado em 1955 na Revista Brasileira de Geografia, há considerações sobre aspectos morfológicos, hidrográficos e sociais, destacando a migração nordestina. Nesse estudo, o autor chama a atenção também para uma “agricultura nômade”, dada a quantidade de terras devolutas e a presença de latifúndios. Quanto ao babaçu, comenta ser fonte de um dos principais produtos do estado, somando-se ao arroz:

A agricultura tem decaído no Vale do Itapecuru, como dissemos, e a economia desse vale apresenta-se, atualmente, "como uma economia essencialmente coletora, isto é, uma economia baseada quase exclusivamente na apropriação direta dos recursos naturais. Estimamos que cerca de 70% da população do vale se dedica à coleta do babaçu, da cêra de carnaúba e outros produtos nativos da região. Excetuados o algodão e o arroz, que ainda resistem galhardamente, prolongando a existência da agricultura comercial do vale, todos os demais produtos, cultivados em pequenas roças, visam exclusivamente à manutenção do sertanejo" (GALVÃO, 1955, p. 280).

Para o autor, o motivo da queda no cultivo de arroz se daria pelo aumento progressivo dos preços do babaçu e “sendo a atividade da coleta do babaçu menos trabalhosa, pois não exige o amanho da terra, e menos dispendiosa, visto não requerer nenhuma inversão de capital, as consequências de sua valorização não poderiam ter provocado resultados diferentes” (GALVÃO, 1955, p. 279-280).

Em Valverde, há a descrição dos chamados “caboclos maranhenses” e “nordestinos”. Os primeiros seriam “indolentes”, “miseráveis”, de criações parcas no Vale do Itapecuru (VALVERDE, 1957, p. 19). Nesta leva de comentários os Vales do Pindaré e Mearim são representados como regiões pioneiras, modernas, ocupadas principalmente por nordestinos migrantes do Ceará e do Piauí. Já o Vale do Itapecuru é lido como frente antiga, com sequelas da escravidão e fonte de atraso. É assim:

O cearense é trabalhador, tem iniciativa, está disposto a abrir caminho a um futuro melhor para sua família a qualquer preço. Este é um clã patriarcal; não obstante, todos trabalham: homens, mulheres e crianças. O respeito à honra do lar, sobretudo no que toca às mulheres, tem qualquer coisa de místico. As infrações a esse código não escrito são lavadas com sangue, a "peixeira". Os crimes são freqüentes e o jôgo é um flagelo social (VALVERDE, 1957, p. 31-32).

Já o dito caboclo maranhense é visto como

um vencido; a condição de dependência econômica, a tradição escravagista, a indolência, o derrotaram. A sua função social quase se reduz à de um mero reprodutor da espécie. As mulheres, porém, trabalham desde tenra idade. Desde os 6 ou 7 anos começam a quebrar côco para se vestir e se enfeitar, mas aos 16 ou 17, na maioria, se prostituem. Os laços de família são frouxos. As cenas mais degradantes observam-se em restaurantes à beira da rodovia-tronco de Codó a S. Luís, em que jovens adolescentes servem as mesas e provocam os viajantes ao deboche, ante os olhos indiferentes dos parentes mais velhos. Nesta região, as figuras do motorista de caminhão e do caixeiro-viajante desempenham papel de desagregação social (VALVERDE, 1957, p. 32).

Para os geógrafos a população local seria deplorável e ociosa, coletando babaçu apenas minimamente. O tom comum entre os outros pesquisadores é uma narrativa colonial sobre “uma riqueza natural em meio à miséria disseminada”, devendo a população ser higienizada, retirada da ociosidade a partir da racionalização da produção; mecanização da quebra do coco; construção de estradas; do incremento à incipiente indústria local e aproveitamento das potencialidades do coco. Esses estudos fazem parte de pesquisas sobre as variações regionais do Nordeste, estando o Maranhão situado no “Meio Norte”, localizando-se em uma zona de transição com a Amazônia.

Porém, neste exercício de “salvamento dos locais” há expectativas somente para alguns. Numa associação direta entre branquura e mudança social, certos grupos são apontados como “esforçados” e “dignos”, são “humanos”, teriam respeito e honra ao lar. Nessa lógica, quanto mais branco – ou para os autores, “nordestino” –, mais propensos ao trabalho e a alteração das condições de vida. Assim, mesmo apresentados como desvalidos, os cearenses e piauienses têm futuro, pois com os devidos cuidados e amparo técnico pode mudar. É necessário fazer elevar as condições de vida (com cuidados médicos, conhecimentos de higiene, introdução de práticas modernas de produção e bons modos poderiam libertar-se da pobreza). Têm a seu favor a branquura que pode alvejar a terra negra, reúnem condições para fazer progredir o estado e a economia.

Por sua vez, relacionando negrura ao atraso e indignidade, grupos negros são tratados como animalizados e meros reprodutores. As mulheres como disponíveis em beiras de estrada aos transeuntes. Estes grupos não são apenas pobres: são vencidos pela raça. Carregam marcas da indignidade nos corpos. São inadequados ao território, pois negros. Precisam ser removidos, substituídos pelo potencial do trabalho branco, alvejados pelo corretivo do desenvolvimento e da técnica moderna, ceder lugar aos aptos e capazes de cumprirem os anseios da nação. A dimensão racial não é mera mistificação racista, pois grupos negros são apontados como incapazes frente à modernidade, são suas sobras e devem permanecer como tal. Seu sinônimo é o atraso, estão presos ao passado e compõem o reino dos não humanos.

Manuel Correia de Andrade, em “A terra e o homem no Nordeste: contribuição ao estudo da questão agrária no Nordeste”, originalmente publicado em 1963, chama atenção para as características do Meio Norte, fazendo a distinção entre duas regiões de colonização. A primeira seria caracterizada como “antiga”, e voltada para a pecuária; já a segunda, de povoamento mais recente, onde predominaria a agricultura.

Na primeira se sobressai a pecuária extensiva associada ao cultivo de gêneros comerciais, na qual camponeses trabalham em regime de pagamento de foro ou em regime de parceria. Já as áreas de colonização mais recente (primeiras décadas do século XX), foram sendo ocupadas por migrantes nordestinos em busca de terras agricultáveis, nas quais predomina uma agricultura itinerante, em que após algumas colheitas a terra é abandonada e o camponês vai atingindo “terras livres”. Assim, o Maranhão vai se tornando centro de expansão de uma frente agrícola a partir de 1950, que vai ocupando o estado a partir da região do Itapecuru, seguindo em direção à região do Mearim, até chegar às terras do Pindaré.

Andrade, assim como os demais geógrafos, insiste em qualificar os grupos locais como caboclos, verminosos, pobres sem instrução e dependentes de latifundiários. Insiste, assim como os demais, que uma produção racionalizada poderia gerar lucros, sendo indispensáveis estudos agrônômicos que otimizem as áreas de babaquais (ANDRADE, Manuel, 2011, p. 237-238). Já em “Ensaio sobre a realidade maranhense” (1984), para o autor, “é espantosa a quantidade de coco que é perdida devido ao fato de não ser a apanha suficiente, em quase todo Maranhão, para atender à queda” (ANDRADE, Manuel, 1984, p. 95). Chama atenção para as possíveis práticas dos “caboclos”. E, assim, prossegue descrevendo:

O trabalhador ignorante procura se defender como pode, prejudicando, muitas vezes, a qualidade do produto, de vez que ao mesmo mistura uma série de impurezas, a fim de aumentar o peso e, conseqüentemente, o valor do produto. Para isto usa várias estratagemas: sabendo que a desidratação diminui o peso e por seguinte o preço do produto, ele procura vender as amêndoas no mesmo dia em que quebra o coco e se não o consegue, junta terra, deixa porções de cascas aderidas às mesmas e, se não consegue ainda vender logo, molha com água salgada e em casos extremos chega a urinar sobre as amêndoas (ANDRADE, Manuel, 1984, p. 93-94).

Estas práticas tidas como ilegais, conforme Shiraishi Neto (1999), eram comuns entre comerciantes e atravessadores, tendo em vista aumentar os preços das amêndoas vendidas, pois estas eram estocadas em grandes quantidades em armazéns aviadores. Assim, práticas associadas aos “caboclos” eram usuais entre os comerciantes, que visavam alterar o preço de balanças. Adiciona ainda que, “conforme relato de trabalhadores extrativistas mais idosos, os quais informam que nos armazéns onde eram estocadas as amêndoas de babaçu ‘tinha um cheiro insuportável de urina’” (SHIRAISHI NETO, 1999).

Nesta literatura as populações rurais são constantemente apontadas como responsáveis por fracassos de industriais e comerciantes, indolentes e sem perspectivas de vida. São vistos, em suma, como um problema que deve ser sanado, ora por projetos oficiais de colonização, ora pela industrialização da produção e mecanização da quebra dos cocos. Os grupos negros são estruturalmente vistos como inaptos para as faixas de terras que ocupam, são considerados incapazes frente à riqueza a ser explorada, devendo ser substituídos por braços úteis aos esforços de colonização. A colonização é senão espalhar brancura, alvejar a realidade maranhense, retirando-lhe a negrura incessante, para assim atingir o apogeu, uma vez que a indignidade estaria saneada.

Para além das narrativas usuais sobre o economicismo presentes nesses autores, gostaria de sugerir o racismo como fundante de seus discursos. Assim, as áreas de babaçuais, como campo em geral, são apontadas com um vasto território a ser povoado, habitado por humanos, seres dignos e capazes de realizar a empresa necessária para dinamizar a economia, ora regional, ora brasileira. O babaçu deve ser entregue a mãos aptas, pois manifesta a redenção, os sonhos de prosperidade e modernidade rearticuladas por elites. Assim, sob o manto do desenvolvimento é subjacente o racismo e a antinegitude e o corolário da missão de humanizar serve como pretexto para transformar vastas áreas em espaços domesticados.

O pano de fundo, então, é uma terra que deve ser ocupada, retirada de mãos indigentes, disponibilizada e redimida pela brancura, devendo a população negra ser amplamente descartada. A associação com a brancura é o habilitante, elemento indispensável na classificação, uma vez que o cearense, piauiense ou “nordestino”, ou seja, os não negros, são apontados como aqueles capazes de produzir, têm em suas mãos o trabalho digno, são detentores das capacidades que romperiam os longos ciclos de atraso e otimizariam a vida rural. A terra é apresentada como um mosaico disponível, que deve ser regulado e redimido pelo trato colonial-moderno.

Em termos gerais, no Maranhão houve um progressivo crescimento da produção do babaçu, mesmo que este vá desacelerando até o final dos anos 70 (MESQUITA, 1996, p. 6). Nesse período, ocorre uma mudança significativa dos termos produtivos, da simples exportação das amêndoas passa-se a processá-las em parques industriais, sobretudo instalados em São Luís, mas também em importantes cidades do interior do Maranhão, como Bacabal, Caxias e Imperatriz. Também se registram mecanismos de incentivo à produção, aumentando de 11 para 17 fábricas nos anos 1950-60 (AMARAL FILHO, 1990). Mesquita (1996, p. 8) chama a atenção para que agências estatais estavam envolvidas e em que períodos:

Mecanismos estatais importantes são colocados à disposição dos capitalistas candidatos a investir no setor manufatureiro do babaçu. Os mais destacados e conhecidos foram os financiamentos do sistema bancário estatal: Banco do Brasil e do Banco do Nordeste, nas décadas de 50 e 60, e os incentivos fiscais da SUDAM (Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia) e da SUDENE (Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste) nos anos 70 e 80.

Este período é marcado pela tentativa de atração de grupos empresariais para o Maranhão, pois tinha-se em mente “capitalizar e modernizar a produção agrícola”. Assim, em 1966, é eleito governador José Sarney. Em seu discurso de posse, apontava:

O Maranhão não suportava mais nem queria o contraste de suas terras férteis, de seus vales úmidos, de seus babaçuais ondulantes, de suas fabulosas riquezas potenciais com a miséria, com a angústia, com a fome, com o desespero das corridas que não levam a lugar nenhum, senão ao estágio em que o homem de carne e osso é o bicho de carne e osso. (...) O Maranhão não quer a desonestidade no governo, a corrupção nas repartições e nos despachos. O Maranhão não quer a violência como instrumento da política para banir direitos os mais sagrados que são o da pessoa humana, com a impunidade dos assassinios garantida pelos delegados e a liberdade garantida apenas como uma oportunidade para abastardar os homens. (...) Temos as nossas palmeiras aqui plantadas pela natureza e no Maranhão está a maior reserva do mundo de gordura vegetal nos 150.000 km² cobertos de babaçu e que cada vez mais iremos exportar,

valorizar e industrializar e mostrar ao Brasil que ele pode ser – em vez de um problema – uma grande solução para todos nós (SARNEY, 1966).

Os apelos às potencialidades do coco babaçu, bem como à importância dos vales úmidos e riquezas naturais, dão vulto ao alinhamento deste com tentativas faraônicas de industrialização, atração de empreendimentos e conformação da malha fundiária à exploração capitalista no Maranhão. Seu governo foi marcado pela construção de grandes obras públicas e intensos conflitos agrários, impulsionados pelos afãs do desenvolvimentismo militar e pela modernização da agricultura. Sua grande ação para modernizar o setor agropecuário foi a aprovação da Lei nº 2.979, de 17 de junho de 1969, batizada localmente como Lei Sarney de Terras.

O artigo da Lei de Terras prescrevia que “não serão alienadas nem concedidas terras a quem for proprietário no Estado, cuja área ou áreas de sua posse ou domínio não sejam devidamente utilizadas com explorações de natureza agropecuária, extrativa ou industrial” (MARANHÃO, 1969, p. 1). Assim, “com a nova lei, facultava-se, a venda de terras devolutas, sem licitação, a grupos organizados em sociedades anônimas, sem número limitado de sócios, podendo cada um requerer até três mil hectares” (ASSELIN, 2009, p. 152). Nos anos seguintes, a Lei de Terras foi ampliada, visando entregar as riquezas do Estado aos considerados propagadores do progresso capitalista: os empresários rurais. Após sua homologação, foram criadas as Delegacias de Terra para disciplinar a ocupação das terras no Maranhão e titular áreas reservadas à colonização.

Era o tempo do “Maranhão Novo”, conforme o *slogan* do governo Sarney, e houve intensa construção de estradas, primeiro ligando São Luís a capitais vizinhas, depois penetrando nas regiões do Pindaré e Tocantins (ASSELIN, 2009, p. 152). Nesta intervenção autoritária do Estado brasileiro, sobretudo após a chamada Lei Sarney de Terras, prevaleceu a devastação das áreas de babaçuais – com o incentivo a projetos agropecuários e a criação de grandes fazendas de gado de corte, adquiridas por grupos de investimento do centro-sul ou mesmo famílias importantes na região dos Cocais e Pré-Amazônia, a partir de financiamentos da Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste (SUDENE) e Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM).

Assim, terras locais são consideradas vazias demográficas, são abertas à exploração capitalista e ao alvejante da brancura. A atração de empresários, mais do que simplesmente dinamizar a economia, possibilitou o realinhamento entre os

desejos por brancura e progresso, em contraposição a uma população majoritariamente negra no campo, tida como sinônimo de atraso. Sob dispositivos do desenvolvimento, incentivados largamente pelo Estado, corpos enegrecidos são feminilizados, sujeitos à violação e docilização. A terra é disponibilizada para a ocupação, para a otimização branca dos recursos naturais, tempo e vidas.

Desse modo, estradas para além de oferecerem “vias de ligação” entre cidades e o maquinário moderno permitir o “uso racional” de recursos ociosos, funcionam como mecanismos de colonização de grupos tidos como indigentes, inaptos para os locais onde vivem. Funcionam como vetores da brancura, como instrumentos que permitem substituição populacional, reafirmam faixas habitadas por corpos enegrecidos como empecilhos da economia, redimensionando o jugo colonial-moderno e os grupos alvo, aqueles que devem ser retirados e os que desinfetam as terras com sua alvura. Aimé Césaire (2020) já denunciava o terreno da colonização, pois ninguém é inocente ao colonizar. A colonização não é evangelização, empreendimento filantrópico, nem fazer interromper ignorância e doenças. Não é um empreendimento humano de fazer cessar fronteiras (CÉSAIRE, 2020, p. 10-11). A colonização é espoliação, é fazer sucumbir corpos e povos.

O que se seguiu foi o registro do aumento significativo de problemas no campo maranhense envolvendo a concentração fundiária, a perda de áreas de babaçuais e a desarticulação da produção de babaçu. Nas palavras de Mesquita (1996, p. 7):

No que se relaciona a nossa análise, é a desarticulação da pequena produção de alimentos, responsável também pela oferta do babaçu. Isso ocorreu porque os projetos financiados até 1985, pela SUDAM e SUDENE, foram em sua quase totalidade (95%) direcionados à pecuária de corte, que reconhecidamente é poupadora de mão de obra e expropriadora de pequenos produtores voltados à produção de alimentos. Apenas 5% destinam-se à agricultura temporária. Além disso, como os mesmos são executados em extensas áreas de terras — algumas com até 20 mil hectares, que anteriormente podiam ser usadas para a coleta do babaçu — percebe-se a dimensão do problema para a manutenção e crescimento da produção do babaçu (MESQUITA, 1996, p. 7).

Para Amaral Filho (1990), as famílias de industriais e comerciantes maranhenses estavam envolvidas numa multiplicidade de atividades para além do babaçu e seus derivados, como outros ramos da agropecuária, setor de comércio, serviços e indústria, destacando também suas fortes ligações políticas em nível estadual e federal. Para o autor, essas famílias passaram a receber incentivos da SUDENE ou SUDAM apenas em meados dos anos 1970, dando maior volume às suas atividades. Porém, esses grupos tinham origem no capital comercial de outrora,

investindo posteriormente em setores considerados mais rentáveis do que a produção do babaçu, entre eles a pecuária, ou a produção em larga escala de arroz, cana, milho, soja ou capim.

De qualquer modo, o que se registra nos anos de 1980 é o aumento da produção de soja, ao lado da pecuarização do campo, provocando a devastação e substituição de áreas de babaçuais. Nesse sentido, a indústria do babaçu se encontrava em recessão nacional e internacional, sendo o babaçu visto por grupos empresariais como uma praga que precisava ser contida, pois supostamente impedia o crescimento de pastagens artificiais no Maranhão (AMARAL FILHO, 1990, p. 234-235).

Outros fatores para a derrubada das palmeiras eram a pouca interação que proprietários e empresas queriam ter com as populações rurais, evitando que estes adentrassem em suas propriedades e fizessem a coleta, alegando que as cascas deixadas no chão danificariam o gado, ou que a fabricação de carvão poderia causar incêndios (MAY, 1989). Se de um lado, estímulos oficiais foram importantes entre os anos 1960-70 para a produção, estes mesmos estímulos desarticularam as ambições em torno do babaçu em larga escala. Era mais rentável investir em outros ramos agropecuários. Assim:

Ao oferecer vantagens fiscais e creditícias de toda ordem aos industriais nos anos de grande expansão do babaçu, sem realizar um planejamento e acompanhamento do setor, o Estado acabou possibilitando a instalação de uma capacidade significativa (327.867t/óleo/ano). Como, em contrapartida, não houve um apoio à expansão dessa oferta, o resultado é que a indústria, já na década de sessenta, trabalhava com grande capacidade ociosa (76%), implicando maiores custos e menor poder de acumulação. Quando, então, nos anos 70 e 80, a produção de babaçu entra em desaceleração, os problemas da indústria se multiplicam. Adicionando-se a este quadro a desatualização tecnológica dominante no setor, constata-se uma situação análoga ao que se registrou na indústria têxtil maranhense no início dos anos sessenta, quando desaparece por completo (MESQUITA, 1996, p. 10).

Por sua vez, debates relativos ao aproveitamento integral ou parcial dos cocos babaçu eram presentes regionalmente. De um lado, a venda do coco inteiro para seu aproveitamento integral, somados a uma possível inovação tecnológica, mostrava-se uma saída para empresas mais capitalizadas, podendo gerar uma multiplicidade de subprodutos além do óleo vegetal e das tortas de amêndoas, visando atingir o mercado nacional e regional. De outro, havia a preocupação de pequenas empresas com a carência de matéria-prima, caso isso se efetivasse, dadas as suas ínfimas possibilidades de investimento e das capacidades de produção, restrita em boa

medida ao aproveitamento das amêndoas do babaçu (AMARAL FILHO, 1990; MAY, 1989; MESQUITA, 1996).

O que estava ocorrendo era a derrubada de áreas de babaçual em larga escala para a introdução de plantios considerados mais rentáveis ou mesmo a criação de gado de corte. Porém, caso se processasse o aproveitamento integral do coco por industriais, o trabalho das famílias rurais ficaria restrito à coleta e transporte aos centros de processamento mais próximos, pressionando a economia familiar e lhes retirando renda (MAY, 1989; AMARAL FILHO, 1990).

O debate relativo ao destino das famílias agroextrativistas rurais por conta da privatização de bens comuns de usufruto destas – resultado direto da implantação de grandes pastagens e fazendas de gado de corte –, também tinha vigor. Em análise sobre o decréscimo da produção de amêndoas e a realização de outras atividades como possivelmente mais rentáveis que a coleta e quebra do babaçu por parte de famílias rurais, Peter May (1987, p. 125) registra que:

É justamente esta marginalização progressiva que indica a importância do segundo fator, a “privatização de recursos”, nas tendências do extrativismo do babaçu. Este fator sugere que a diferença entre taxas de extração, assim como a atual diminuição da produção do babaçu, foram provocadas por restrições ao acesso aos babaçuais e à terra para plantio de culturas anuais. Tais restrições resultam da privatização dos recursos e da expulsão dos camponeses sem terra das fazendas no processo de modernização. As áreas com maior potencial produtivo são as primeiras a serem apropriadas para intensificação da agropecuária. Neste caso, a reduzida extração do babaçu nos Cocais seria explicada pela maior dificuldade de acesso aos babaçuais e pela redução na produtividade das palmeiras restantes.

A primeira hipótese, da maior rentabilidade de outras atividades na complementação da renda, mostra-se inadequada para o autor, pois não levaria em consideração o fator “acesso à terra”, mas apenas a maximização de renda obtida pela extração. O que estava acontecendo era a progressiva perda da possibilidade de coleta e quebra do babaçu, seja por sua derrubada em larga escala, seja pela proibição por parte de fazendeiros e empresários. May (1987) sugere que entre as razões para a erradicação dos babaçuais, possivelmente o mais significativo tenha sido o financiamento estatal para a derrubada, apontando que

Nos projetos subsidiados, o custo do desmatamento mecânico (até 300 dólares por ha, segundo a SUDENE, 1984) foi pago pelos órgãos de desenvolvimento regional, o que incentivou os executores de tais projetos a erradicar os babaçuais que cobriam as áreas destinadas a pastagens (MAY, 1987, p. 127).

Outro fator destacado era a relação das palmeiras com as áreas de criação de gado e pastagens. Para os proprietários, ter a presença de palmeiras era visto como fator que reduzia a produtividade, dada a invasão de palmeiras juvenis (pindovas). Assim, era financeiramente mais rentável eliminar todas as palmeiras do que investir em roçados para o controle (MAY, 1987, p. 127-128). Naquele período, também se registrava que “em certas áreas verifica-se a aplicação de herbicidas de alta toxicidade nas pindovas, numa tentativa de erradicá-las” (MAY, 1987), não mais realizando processos mecânicos, mas investindo em ações silenciosas.

O que ocorreu foi o desmantelamento da cadeia industrial do babaçu, primeiramente pela importação de oleaginosas asiáticas, em especial o palmiste e a palma, mais baratos que o processamento local. Tal fato se deveu à abertura do mercado interno para o óleo asiático, que o Estado brasileiro realizou em fins de 1980, em função de sua política comercial, acarretando uma concorrência desigual e baixo protecionismo aos produtos brasileiros. Outro fator foi o investimento em ramos agropecuários considerados mais rentáveis.

De todo modo, o que se registrou foi a expulsão indiscriminada de comunidades rurais através de grilagens cartoriais protagonizadas por grupos empresariais “locais” (ou do centro-sul), a partir da Lei Sarney de Terras. Isso acarretou a desorganização da economia familiar, seja pela obrigação de vender cocos babaçu para fazendeiros locais ou empresários a preços ínfimos, restrições ao acesso e quebra, ou mesmo a derrubada de grandes áreas de palmeirais, transformando áreas de usufruto comum em propriedades privadas.

Assim, foi forjada uma associação direta entre branquira, devastação ambiental e desposseção antinegra. A expulsão de comunidades, a degradação de biomas e transformações no mundo rural foram regidas pela alvura, numa correlação entre modernidade, branquitude e desenvolvimento, que sob a égide de dinamizar e fazer progredir, fez com que grupos racializados e seus territórios fossem alvo direto de ações do Estado e capital, em um consórcio que tinha como objetivo adequar os espaços disponíveis aos anseios de branquitude presentes entre as elites, seu racismo endêmico e os projetos de desenvolvimento nacional.

Os resultados não foram outros, viu-se uma infimidade de conflitos fundiários crescer ao lado da crescente devastação de biomas e pecuarização do campo. Por sua vez, são feitos registros de formas de usufruto comum em pesquisas antropológicas entre meados dos anos 1970-80 (SOARES, 1981; ALMEIDA,

MOURÃO, [1976] 2017; ALMEIDA, 1983; ANDRADE, Maristela 1982, 1990) com destaque para o caráter não privativo da terra, sendo gerida por “camponeses” com a propriedade privada restringindo-se à casa e aos produtos obtidos da roça, pesca e coleta, estando o uso dos recursos disponíveis a todos a partir de lógicas internas, levando em consideração o uso e recuperação da terra e recursos naturais.

Nos anos que se sucederam, vê-se emergir uma gama de escritos não mais interessados meramente na “economia do babaçu”, mas relacionando-se ao processo de organização das mulheres quebradeiras de coco e seus modos de vida. É sobre esta leva de análises que se debruçará a próxima seção.

1.2 Surgimento do MIQCB e a politização da categoria quebradeira de coco babaçu

Se o foco inicial das análises sobre o babaçu estava relacionado ao seu aproveitamento, em suas potencialidades para a economia maranhense e nacional, (vendo grupos rurais como empecilhos que precisavam ser tratados, ora com trabalho, medidas de higienização e controle, ora com projetos de colonização, [tendo em vista a atração de empreendimentos capitalistas e o aproveitamento máximo do babaçu]), havia poucas análises em termos da organização das comunidades rurais. Quando se tem registros, são de teor fortemente racista, colocando grupos negros como, “indolentes” e “ignorantes”², ressaltando a necessidade de modernização e trabalho racional, pensados como forma de colonização dos territórios disponíveis e atração de população adequada, isto é, branca, capaz de solver a negrura presente no campo maranhense.

Assim, partir de meados dos anos de 1970-80, é inaugurado um outro momento: o Maranhão passa a receber uma série de pesquisadores/as, interessados/as em analisar apropriações e usos da terra, bem como os conflitos causados pela ação estatal e de grupos empresariais na expropriação de camponeses. A categoria “camponês” foi utilizada em larga escala pelos/as pesquisadores/as e estava vinculada a aportes teóricos e atrelamentos a redes de pesquisa, majoritariamente vinculadas ao Museu Nacional/UFRJ, mas também à

² Cf. Aroldo de Azedo (1951); Roberto Galvão (1955); Orlando Valverde (1957); e Manuel Correia de Andrade [1984] (2011).

USP, Universidade Federal do Ceará (UFC) e Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN).

Estes/as pesquisadores/as não estavam vinculados/as a órgãos oficiais de planejamento e intervenção, mas a redes de ensino e pesquisa. Vê-se assim, o deslocamento de outrora, majoritariamente vinculado a instâncias de planejamento, para outro tipo de saber, este em grande medida antropológico. Nesse sentido, o Maranhão é escolhido como campo empírico para pesquisas, pela possibilidade de, a partir dali, refletir sobre aspectos relacionados ao campesinato e mudanças na estrutura agrária brasileira causadas por grandes empreendimentos capitalistas ou ações estatais. Fizeram campo no Maranhão Otávio Velho, Alfredo Wagner Berno de Almeida, Laís Mourão, Neide Esterci e Regina Prado, entre 1975 e 1979 (MARTINS, 2008, p. 44-45), além de outras pesquisadoras como Maristela de Paula Andrade, Regina Stela Viana e Regina Celi Luna, estas últimas vinculadas a USP, UFC e UFRN.

Cabe lembrar que o extrativismo do babaçu foi analisado a partir da crise dos latifúndios nas áreas de colonização antiga, notadamente do Itapecuru e Baixada Maranhense por Almeida e Mourão ([1976], 2017) e na composição das atividades familiares e com a obtenção extra de renda na economia camponesa (ANDRADE, Maristela, 1982; VIANA, 1985; LUNA, 1984) envolvendo situações de conflito e privação e expropriação.

Por sua vez, a partir de meados dos anos 1990 emergiram análises não mais somente descritivas sobre as relações das famílias e, especialmente, das mulheres, com o babaçu. Ganhavam destaque as formas de autoclassificação e a positivação das atividades de extrativismo (outrora consideradas sinônimos de atraso) através de pesquisas acadêmicas. Estas eram somadas à assessoria de movimentos sociais e cooperativas e na produção de relatórios que davam visibilidade às quebradeiras, auxiliavam na repercussão de suas demandas e situações vivenciadas.

Abaixo, faço demonstrativo através de quadro sinóptico, situando título, ano, local de publicação e profissão:

Quadro 1 – Trabalhos relacionando mulheres e babaçu.

NOME	TÍTULO	ANO	LOCAL DE PUBLICAÇÃO	PROFISSÃO
------	--------	-----	---------------------	-----------

Benjamin Alvino de Mesquita	<p>Crise da economia do babaçu no Maranhão (1920-80)</p> <p>As mulheres agroextrativistas do babaçu: a pobreza a serviço da preservação do meio ambiente.</p>	<p>1996</p> <p>2008</p>	<p>Revista de Políticas Públicas/UFMA</p> <p>(Idem)</p>	Professor Universitário/ Economista
Joaquim Shiraishi Neto	<p>A Reconceituação do Extrativismo na Amazônia: práticas de uso comum dos recursos naturais e normas de direito construídas pelas quebradeiras de coco.</p> <p>Quebradeiras de coco babaçu no meio norte.</p>	<p>1997</p> <p>1999</p>	<p>Mestrado apresentado ao Programa de Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido/UFPA</p> <p>Revista do Núcleo de Altos Estudos Amazônicos/UFPA</p>	Professor Universitário/ Advogado
Arydimar Vasconcelos Gaioso	Mobilização e Mediação: análise sobre a formação de uma identidade de assessoria e mobilização em áreas com projetos de assentamento	2000	Dissertação de Mestrado em Políticas Públicas/UFMA	Antropóloga/Professor a Universitária
Roberto Porro	Palms, Pastures, and Swidden Fields: Political - Ecological Trajectories and Socio-Natural Transformations in Peasant Communities in Maranhão, Brazil.	2002	Tese de doutorado apresentada ao Programa de Antropologia Cultural/Universidad e da Flórida	Engenheiro Agrônomo
Noemi Porro	Rupture and Resistance: Gender Relations and Life Trajectories in the Babaçu Palm Forests of Brazil	2002	Tese de doutorado apresentada ao programa de Antropologia Cultural/Universidad e da Flórida	Professora Universitária/ Engenheira Agrônoma
Luciene Dias Figueiredo	<p>Empates nos babaçuais: do espaço doméstico ao espaço público, lutas de quebradeiras de coco babaçu no Maranhão.</p> <p>Práticas tradicionais e mercado: um estudo a respeito da economia das quebradeiras de coco babaçu</p>	<p>2005</p> <p>2012</p>	<p>Dissertação apresentada ao mestrado em Agriculturas Amazônicas/UFPA</p> <p>Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia/UFPA</p>	Pedagoga

Evaristo José de Lima Neto	O Associativismo em Áreas de Babaçuais: A Experiência das Organizações de Trabalhadores Rurais do Município de Lago do Junco - MA Associadas à ASSEMA	2007	Dissertação de mestrado apresentada ao Mestrado em Ciências Sociais, Desenvolvimento e Sociedade (CPDA)/UFRRJ	Sociólogo/Professor
Viviane de Oliveira Barbosa	Na terra das palmeiras: gênero, trabalho e identidades no universo de quebradeiras de coco babaçu	2007	Dissertação apresentada ao Programa de Estudos Étnicos e Africanos/UFBA	Historiadora/Professora Universitária
	Mulheres do babaçu: gênero, maternalismo e movimentos sociais no Maranhão	2013	Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação de História/UFF	
Renata dos Reis Cordeiro	Velhos conflitos em novas causas: um estudo sobre os processos de ambientalização dos discursos do Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu, no Maranhão	2008	Dissertação de mestrado em Ciências Sociais/UFMA	Advogada
Roberta Maria Batista de Figueiredo	Ações de resistência de famílias extrativistas no Maranhão em face do uso industrial do carvão de coco babaçu por usinas de ferro gusa	2008	Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia/ UFRJ	Geógrafa/Professora Universitária
Cynthia Carvalho Martins	Campo intelectual e gestão da economia do babaçu	2008	Tese apresentada ao Programa de Antropologia/UFF	Antropóloga/Professora Universitária
Helciane de Fátima Abreu Araújo	O Estado/Movimentos sociais que atuam no campo: a trama na construção conjunta de uma política pública no Maranhão	2010	Tese em Sociologia apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia/UFC	Socióloga/Professora Universitária
Josoldo Lima Rêgo	A identidade quebradeira de coco babaçu: políticas de natureza e o sentido do local/global	2011	Tese apresentada ao Programa de Geografia Humana/USP	Geógrafo/Professor Universitário

Fonte: elaborado pelo autor (2022).

Nestas pesquisas têm destaque a positivação das atividades de quebra de coco babaçu, formas de organização, uso do babaçu pelas famílias, mobilização política e formas de conservação ambiental. São pesquisas engajadas, que, ao mesmo tempo, fazem análises, se posicionam e auxiliam as quebradeiras em seus processos organizativos e demandas políticas. A categoria de *quebradeiras de coco babaçu* ganha apoio, sendo considerada mais legítima, conforme o trabalho de pesquisadores/as que acompanhavam essas mulheres e suas famílias, e em consonância com as pesquisas que vinham sendo desenvolvidas. Esses trabalhos eram de assessoria, auxílio na mobilização e auxílio jurídico. Sobre os autores desses estudos, segundo Martins (2008, p. 110), diz-se que eles

analisam e concomitantemente contribuem, através de seus critérios de competência e saber para dar visibilidade às situações de mobilizações encetadas pelos representantes dessas formas organizativas. Têm papel destacado na criação de *cooperativas* e de *associações* voluntárias da sociedade civil que militam na defesa do extrativismo de babaçu. A partir de uma consciência ambiental aguda, participam de campanhas de preservação dos babaçuais, produzindo relatórios e materiais de divulgação, e assessoram a elaboração das leis municipais que proíbem a derrubada de palmeiras e asseguram o livre acesso aos babaçuais. Produzem uma recuperação da fala das mulheres extrativistas na cena política oficial, em contraposição à produção burocrática dos planejadores e “intervencionistas”.

São pesquisas vinculadas a diferentes campos de saber, como economia, antropologia, direito, geografia e sociologia, situados, por sua vez, em um leque variado de universidades e periódicos. Nas análises tem a prevalência um repertório de temas construídos a partir da mediação com agências financiadoras, em torno de: meio ambiente, ecologia, agroextrativismo, associativismo/cooperativismo, desenvolvimento sustentável, gênero, produção/comercialização rural e tecnologias socialmente apropriadas. Tem menção também a análise das situações envolvendo a relação de quebradeiras de coco babaçu com empresas e direitos de propriedade e conhecimentos associados (RÊGO, 2011), bem como conflitos com guzeiras por conta da utilização do coco babaçu inteiro por parte dessas (FIGUEIREDO, R., 2008).

Nesse sentido, esses estudos têm um duplo papel: de um lado, auxiliam na afirmação da categoria de quebradeira de coco babaçu como uma categoria válida, que proporciona o entendimento das situações estudadas, em contraposição a outras categorias tidas como “genéricas” e “exógenas”, e ao mesmo tempo auxiliam no processo de organização dessas quebradeiras em múltiplos espaços, como cooperativas, cantinas, e o próprio MIQCB enquanto espaço privilegiado de

mobilização. Nesse processo, as categorias usadas no seu dia a dia passam a ganhar destaque frente a outras consideradas de “uso oficial”.

Outro destaque importante são as análises focadas na privação de acesso aos babaçuais, sugerindo interpretações relativas à ótica de mulheres e familiares sobre o que era não ter acesso a esse bem. Relatos acerca da privatização de bens comuns, do não acesso aos recursos naturais, grilagens e a impossibilidade de acesso a “terras livres” já eram conhecidas e circulavam na literatura, porém, ganham força as análises centradas nas mulheres e em suas famílias na luta pelo coco babaçu, momento em que se passa, portanto, a evidenciar a figura da quebradeira de coco babaçu como sujeito político de mobilizações.

Maristela de Paula Andrade (2005), fundamentada em várias entrevistas, recupera as estratégias dessas mulheres frente às situações por elas vividas. Havia processos de fechamento da fronteira agrícola, de impossibilidade de avançar rumo às terras em que se poderia realizar uma agricultura sem a pressão de “donos”, assim, vê-se na quebra do coco babaçu uma estratégia de acesso à renda e à manutenção familiar (apesar de preços indignos pagos pelos proprietários das terras pelas amêndoas). Dessa forma, as famílias passam a avançar sob o arame e ameaças de vaqueiros. Porém, antes que essas famílias pudessem decidir romper com as privações, haviam sido instituídas várias opressões por parte de grandes proprietários rurais. Conforme situa Maristela de Paula Andrade (2005, p. 178, grifo da autora):

Ocorre que os comerciantes, em geral os próprios donos das terras, haviam instituído o sistema do chamado *vale*, pagando apenas nos finais de semana, de acordo com o que cada um quebrara. Em outros casos, impuseram a chamada *quebra de meia*, na qual as mulheres se viam obrigadas a entregar metade das amêndoas. Por fim, com o avanço da pecuarização e, portanto, das cercas de arame, e diante da insistência das famílias em penetrar essas áreas, agora privadas, os proprietários de terras passaram a arrendar a extração e a quebra do coco a terceiros, obrigando as mulheres a quebrar em galpões, chamados *barracões*, dentro das próprias fazendas.

Nessas situações, as famílias viam intensificados os níveis de exploração, sendo obrigadas por vezes a ceder metade de sua quebra, ou a ter como pagamento produtos trocados em comércio locais com preços exorbitantes cobrados por donos das terras ou de pessoas a eles ligados. Por sua vez, as famílias não aguardavam pacientemente a fome bater em suas portas, mas adentravam as cercas, sendo também submetidas à obrigatoriedade de quebrar em barracões, sob vigilância e com dia marcado.

Frente a essas situações, as mulheres passaram a desenvolver várias formas de resistência, objetivando o acesso aos babaçuais. Como tentativa de não ceder a ameaças e humilhações vindas de vaqueiros e jagunços nas fazendas, essas mulheres passam a fazer *mutirões*, a entrada coletiva para a quebra de cocos, em certo número que possibilitasse não ser presa fácil perante os riscos. Não eram apenas mulheres, mas crianças e homens almejando a coleta e a quebra. Diocina, conhecida como Dió, moradora de Ludovico, em Lago do Junco, e membro do MIQCB, relata que:

Uma das coisa que chamou mais atenção da mobilização mais assim, mais conscientizado, foi a questão mesmo da gente se reunir no sindicato, né [...] aí a gente começou se organizar, começou a discutir o evangelho também [...] fazia leitura do evangelho, e refletia, puxar pela vida, pra vida de hoje a gente ia refletir a vida de Cristo, né, naquele tempo [...] aí eu ficava matutando: se eu vou sozinha pra solta, né, lá o vaqueiro me embrulha mesmo de taca [agride fisicamente], mas se eu for mais quatro ou cinco lá nós enfrenta ele e era isso que acontecia, aí se começou enfrentar vaqueiro, começou a trabalhar o babaçu mesmo [...] aí começamos também a cortar jacá de fileira de animal que eles botava pra juntar coco, queimar depósito de jacá com coco, assim (ANDRADE, Maristela, 2005, p. 180).

Essas famílias (e, especificamente, as mulheres) encontravam apoio para as suas ações, tanto nos Sindicatos de Trabalhadores Rurais como em Pastorais ligadas à Igreja Católica. Por sua vez, os fazendeiros iniciaram as derrubadas das palmeiras, evitando assim a entrada de mulheres e famílias, que para resistir, passam a realizar *empates*, conforme situa Domingas, quebradeira de coco e produtora de sabonetes de babaçu, moradora de Centrinho do Acrísio, em Lago do Junco:

Porque os fazendeiros não deixavam a gente panhar coco nas soltas deles, eles é quem panhavam o coco botavam debaixo de uma casa grande [...] fazia aqueles galpaozão e botava as mulheres pra quebrar o coco pra eles comprarem [...] aí a gente viu que isso não tava certo... “nós vamos entrar e quebrar” e ajuntava aquele horror de mulher, vinte, trinta mulher, sentava e quebrava [...], com medo e tudo... e aí o que eles fizeram? Botaram gente pra vir derrubar as palmeiras, porque não tinha jeito pra nós sair de dentro da solta, botaram gente pra derrubar as palmeira, aí junto foi os homens mesmo, muito homem, chegava, empatou derrubar palmeira... por aí começou a gente se achar livre... (ANDRADE, Maristela, 2005, p. 181).

A produção de *mutirões* e *empates*³ se espalhava pelas comunidades, com umas ajudando as outras, inclusive percorrendo outros municípios. O ambiente era

³ Segundo ANDRADE, Maristela (2005), a categoria *mutirão* refere-se a ações de ajuda mútua realizadas no Maranhão por camponeses a partir de regras consensuais, em nosso caso, eram quando muitas pessoas – mulheres, homens, adultos, jovens e crianças se reuniam para quebrar coco em situações de enfrentamento às restrições que vinham sofrendo para adentrar nos babaçuais. Já os *empates*, termo emprestado de seringueiros no Acre, refere-se a impedir a derrubada de babaçuais por

tenso, com confrontos diretos, prisões, agressões, mortes de ambos os lados, queima de casas e destruição de povoados pela polícia. Desenhava-se uma situação com muitos riscos, com violência sendo amplamente usada por fazendeiros e latifundiários, e revidada pelas comunidades, mesmo que em situação desigual em relação à força. Essas situações são chamadas de *grevear*, fazer *greve*, denotando mais riscos, pois em tais circunstâncias os moradores de uma comunidade auxiliavam os de outras na luta por babaçuais. Acerca disso, Leonildes, moradora da comunidade de Marajá, em Lago do Junco, narra o seguinte:

Rapaz, a gente tinha sempre reuniões e conversava daquilo que eles falava de fazer, aí a gente começava a se planejar o que a gente ia fazer [...] nós se juntamos, fizemos reunião lá na comunidade e contou como era que o fazendeiro ia fazer com a propriedade, derrubar todo o babaçu [...] até que nós aqui não sofria tanto que nem as pessoas lá do Ludovico, mas eles não se achava com tanta coragem, precisava a gente tá junto com eles, pra dar força pra eles, aí nós começamos a entrar e pegar o coco [...] aí já tinha gente indo embora de Ludovico porque não tinha coragem de grevear [...] quando a coisa engrossou aí teve que ir, foi todo mundo, viu? foi homens, mulher, menino e tudo [...] quando foi com trator já, foi homem, mulher, já não foi mais só mulher pedir pra que eles não devorasse o babaçual. Aí ficaram naquela confusão toda, aí a gente passou a lutar mesmo pela terra, não foi mais nem pelas palmeira, já foi mesmo pela terra (ANDRADE, Maristela, 2005, p. 183).

Em um ambiente cercado de violência e inventividade por parte das comunidades, vê-se, conforme depoimentos coletados, que a luta passa do acesso aos babaçuais para a luta pela terra. Tal situação, em especial, ocorreu nos municípios de Lago do Junco e Ludovico, nos quais faixas de terra foram destinadas à reforma agrária para a criação de projetos de assentamentos a partir da luta de comunidades rurais. Todavia, essa não é a realidade de amplos setores do mundo rural, que se encontram sob cerco do latifúndio e do agronegócio, com suas terras e territórios na mira constante, tendo que enfrentar cotidianamente situações de ameaça, humilhações e privações.

Estimulado pela mobilização das mulheres e de suas famílias, vê-se emergir nos anos de 1990 o Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu, unindo pleitos dos estados do Maranhão, Pará, Tocantins e Piauí. É importante atentar que para o surgimento do MIQCB são importantes os trabalhos de diferentes entidades de mediação no processo de articulação entre quebradeiras de coco

parte de mulheres, em que homens ficavam em posição de alerta, caso fosse necessária a intervenção. Em outras situações, tendo em vista evitar o confronto, se registra o cálculo somente da presença de mulheres.

babaçu de diferentes regiões e estados do Brasil. Tais entidades eram: Sociedade Maranhense de Defesa dos Direitos Humanos, com atuação na região da Baixada/MA; Comissão Pastoral da Terra/TO, atuante na microrregião do Bico do Papagaio; Centro de Educação Popular Esperantinense, com atuação em Esperantina/PI; Centro de Educação e Cultura do Trabalhador Rural, com atividade no município de Imperatriz/MA; Federação dos Trabalhadores na Agricultura/TO e Associação em Áreas de Assentamento no Estado do Maranhão (ASSEMA) em exercício na região do Mearim/MA (EIQCB, 1991, p. 6).

Assim, em 1991 ocorre a organização do I Encontro Interestadual de Quebradeiras de Coco Babaçu, na cidade de São Luís/MA. Tal encontro tinha como objetivo discutir processos de organização das quebradeiras de coco babaçu, defesa das áreas de babaçuais e alternativas referentes ao uso, beneficiamento e comercialização de produtos oriundos da atividade extrativa. Outra ênfase era visibilizar situações de conflito, grilagem de terras e prisão do coco. Maristela de Paula Andrade (2007, p. 446, grifos da autora) relata sobre o processo de aprisionamento do coco e a mobilização das quebradeiras pelo acesso aos babaçuais:

Toda vez que solicitamos a essas mulheres – e em geral o fazemos às ocupantes de posições de destaque, hoje, no *movimento das quebradeiras* – para discorrerem sobre as lutas que as levaram à conquista da terra e dos babaçuais, elas remontam ao tempo em que o acesso aos babaçuais e, portanto, a extração do babaçu deixou de ser livre. Toda vez que lhes pedimos para comentar sobre o processo que as levou a se livrar dos atravessadores, a controlar o beneficiamento das amêndoas, a comercialização e, até mesmo, a exportação do óleo para o mercado internacional, as narrativas remontam ao denominado *tempo do coco preso*. A memória das lutas travadas para garantir o livre acesso a esse recurso vegetal remete, nas narrativas, a um tempo em que os babaçuais deixaram de ser recursos abertos, usufruídos em sistema de uso comum. O chamado *tempo do coco preso* não corresponde, necessariamente, ao tempo cronológico. Nós o datamos na década de 80, por ter sido esse o período em que as fontes escritas registraram o maior número de confrontos, de mortes, de incêndios de povoados, de destruição de casas, de escolas, de igrejas, de prisões, de ataques de pistoleiros. Quando as informantes se referem ao *tempo do coco preso*, porém, podem estar aludindo aos anos 70, aos 60, aos 50, ou seja, ao processo de fechamento dos babaçuais, que cada uma foi experimentando e do qual se lembra e rememora como um processo vivido.

Dessa forma, ao aludir ao “coco livre”, as quebradeiras se referem tanto ao acesso às faixas de babaçuais, criação de assentamentos de reforma agrária, venda das amêndoas sem atravessadores, beneficiamento de produtos oriundos do babaçu, e à conquista de territórios usurpados ou o reconhecimento formal de territórios defendidos a ferro e fogo de grileiros, grupos empresariais e, ainda, da ação de instituições públicas e privadas através de grandes projetos de desenvolvimento

econômico. Lutar para libertar o coco era a tentativa de libertar a si mesmas e a suas famílias da sujeição e da fome. Trata-se aqui de uma economia de guerra estrategicamente pensada, como observa Maristela Andrade (2007), pois o protagonismo dessas mulheres não se dava no vazio atomizado, antes, porém, estava em consonância com a luta de seus companheiros contra grilagens e expropriações (àquela altura, caçados por pistoleiros e pela polícia, escondidos ou em escasso número, podendo ser alvos fáceis da repressão).

Como resultante do processo estratégico de junção entre as quebradeiras, há o surgimento da Articulação de Quebradeiras de Coco Babaçu, após o II Encontro de Quebradeiras de Coco Babaçu em 1993, na cidade de Teresina/PI. O Encontro demarcou a presença de mulheres agroextrativistas em diferentes instâncias de organização: na Igreja Católica, como na Animação Cristã no Meio Rural (ACR) e Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), participação em clubes de mães, Sindicatos de Trabalhadores Rurais e partidos políticos em diferentes municípios. Cabe destacar a complexidade das demandas oriundas do campo entre os anos 1980 e 1990, que iam desde criações de assentamentos de reforma agrária até o reconhecimento da posse da terra no Maranhão – casos que envolviam conflitos e ameaças a lideranças rurais por parte de latifundiários. No primeiro caso, essas situações se verificavam na região do Médio Mearim e no segundo caso nas regiões da Baixada e no município de Imperatriz (CORDEIRO, 2008, p. 69).

Então, as até outrora alcunhadas de uma infinidade de termos, como camponesas, pequenas produtoras, agroextrativistas, trabalhadoras rurais e afins, passam, a partir de 1994, a se autoafirmarem e ratificarem coletivamente a autoidentificação enquanto quebradeiras de coco babaçu, como forma de pleito frente a instâncias públicas, conforme Renata Cordeiro:

Se antes expressões como “trabalhadoras agro-extrativistas”, “mulheres extrativistas”, “famílias camponesas” designavam os agentes que se agrupavam nos encontros, a partir do “III Encontro” são “quebradeiras de coco” os agentes que mobilizam recursos políticos para reforçar uma identidade e as reivindicações próprias a estas identidades (CORDEIRO, 2008, p. 78).

Cabe situar que, ao mesmo tempo em que estas análises dão relevo à mobilização das quebradeiras, também agem no sentido de criar abordagens que se mostrariam mais usuais no trato das questões levantadas, auxiliando na mediação realizada através de pesquisas e assessorias.

A construção da categoria quebradeiras de coco como categoria política contradiz por si só a forma de classificação predominante nas interpretações “evolucionistas”. A ênfase está em torno do tipo organizacional ou no critério político organizativo e impõe uma relativização das interpretações que adotam uma classificação linear, das sociedades em estágios. No momento atual, seria necessário repensar as categorias empregadas para classificar as extrativistas. Perdem força explicativa as classificações apoiadas na noção de “primitivos”, ou mesmo de termos genéricos como “populações” ou “coletividades”, inspiradas no vocabulário dos naturalistas. Da mesma maneira, perdem de vez seu vigor interpretativo os esquemas de análise inspirados no “processo de caboclicização” (MARTINS, 2008, p. 117).

Essas abordagens, ao mesmo tempo em que emprestavam prestígio para a mobilização das quebradeiras de coco babaçu – contrariando as leituras que tinham esses grupos por atrasados, carentes de melhores padrões de vida e higiene, ou mesmo, necessitados de serem integrados à economia regional através do trabalho racional e da tecnização da produção extrativa –, moldaram, em boa medida, o que se seguiria. Nessa lógica, as quebradeiras são pensadas como grupos heterogêneos, a partir da criação de um campesinato local a partir de uma periodização em que:

(O MIQCB) está firmemente ancorado em um campesinato maranhense que agrupa quilombolas, descendentes de indígenas e migrantes de vários Estados nordestinos, o que lhe confere certo conjunto de laços culturais e experiências políticas centrais à construção de sua identidade de quebradeiras. Este campesinato está envolvido, desde os anos 1960, em um processo de expansão da fronteira agrária da Amazônia oriental, o qual pode ser analisado enquanto transformação sociocultural de comunidades tradicionais no contato com o mercado capitalista. A reação a estas complexas mudanças sociais ocorrem simultaneamente em diferentes níveis: através da criação de organizações camponesas baseadas na moderna solidariedade de classe, como os sindicatos de trabalhadores rurais; também, a partir dos anos 1990, através do contato destes grupos sociais com o aparato de desenvolvimento “pós-moderno” e suas novas formas de solidariedade, identidade e mobilização, e através das alianças contingentes com alguns atores deste aparato (ONGs, assessores e certos setores do Estado) (VEIGA; PORRO; MOTA, 2011, p. 3).

Esse agrupamento que formaria um campesinato maranhense chama atenção, pois se daria pela junção de “descendentes de indígenas”, quilombolas e, posteriormente, levas de migrantes nordestinos a partir dos anos de 1930. Esses “descendentes de indígenas” seriam resultado direto da colonização do Estado, que dizimou etnias indígenas ou as expulsou para o “sertão” maranhense, conforme se depreende dos textos dos colonizadores e literatos. Em leituras focadas na mudança social, grupos indígenas seriam incorporados à sociedade nacional ou mesmo se transformariam em camponeses, a partir do contato interétnico com a sociedade nacional ou regional e ainda através das relações comerciais, da fixação na terra, pela

incorporação de processos mecânicos, produtos e perda de valores considerados ancestrais.

Atualmente, sobretudo desde os anos 1990, têm se evidenciado as críticas por parte de intelectuais e movimentos indígenas a essa suposta incorporação ou mesmo extinção. O que se tem visto emergir são complexos processos de etnogênese, com destaque para situações do Nordeste estudadas por Pacheco de Oliveira (2004). No Maranhão, recentemente processos de mobilização de indígenas Akroá-Gamella e Tremembé do Engenho têm ganhado destaque local. Mulheres do primeiro grupo étnico compõem o MIQCB, chamando a atenção para a complexidade da mobilização política em questão, enquanto indígenas quebradeiras de coco babaçu.

Por outro lado, ao se pensar em quilombolas, cabe recordar que levas de escravizados africanos aportaram no Maranhão a partir do século XVIII, com maior intensidade a partir das políticas pombalinas de incentivo à exportação de algodão e arroz no norte do Maranhão, dando volume a uma ampla presença negra, que mais tarde constituiria a maioria da população maranhense. O algodão representou um dos principais produtos de exportação para a Europa, dada sua crescente industrialização. O principal comprador era a Inglaterra. Por sua vez, endividamentos de fazendeiros na compra de escravos e ausência de investimentos em maquinário não lhes asseguraram posição competitiva no mercado internacional. O que se registra é a desagregação de fazendas de algodão, responsáveis pela exportação em larga escala a partir do trabalho escravo.

Estas fazendas entram em crise na segunda década do século XIX, a partir da retomada do sul dos EUA após Guerra da Secessão, e sua consequente entrada (juntamente de outras nações) no mercado mundial. Assim, “com a desvalorização desse recurso básico algumas áreas foram doadas pelos senhores ou por ordens religiosas aos escravos, enquanto outras foram simplesmente abandonadas” (MARTINS, 2008, p. 30).

As grandes fazendas de arroz tiveram destino semelhante: fugas em série de negros escravizados, bem como a própria abolição formal da escravidão, mudaram a forma de trabalho majoritário nessas fazendas, este não mais sendo possível a partir da imobilização da força de trabalho, e principalmente a partir do pagamento do foro e de regimes de parceria. Assim, passam a cultivar não mais orientados para a exportação em larga escala, mas visando atender o mercado local e nacional. A presença negra tem destaque, dado seu volume de importação como força de trabalho

escravizada. Com a conseqüente decadência do algodão e reorientação para o mercado interno por parte das fazendas de arroz, é este segmento que constituirá grupo majoritário no uso da terra como foreiros e posseiros.

Assim, da criação de fazendas para a exportação e suas crises e falências, tem-se a correspondente ocupação da região e a derrubada de florestas primárias para utilização agrícola, o que resultou na substituição destas por matas secundárias. É nesse cenário que salta a proliferação das palmeiras de babaçu.

Quanto à presença de migrantes nordestinos, esta vai ganhar revelo apenas a partir de 1930, sobretudo com a fuga de períodos de seca prolongados e em busca de terras agricultáveis. Apesar do registro de levas nordestinas ainda no século XIX, vindo compor braços para a lavoura (ALMEIDA, 2008b), estas não somam contingentes consideráveis. É apenas na primeira metade do século XX que esses sujeitos passam a migrar em larga escala, sobretudo dos estados do Ceará e Piauí, mas também do Rio Grande do Norte e Pernambuco. Estes vinham, sobretudo, para “escapar”, conforme elucida Marcia Ferreira (2015), chamando atenção para as expectativas existentes quanto às terras sem donos, terras livres e agricultáveis, que compunham o que veio a se designar como frentes de expansão agrícolas.

Conforme registra a autora, a partir de pesquisa de campo e entrevistas no Médio Mearim, era comum entre esses migrantes, ora cearenses, ora piauienses, estereótipos racistas quanto à população negra local. Esta era associada à inaptidão ao trabalho, discriminada em seus cultos afro e apontada pela falta de perspectivas de vida. Como pontua:

É como elemento de distinção ao corpo e às práticas sociais e culturais do maranhense “preto”, que muitos migrantes nordestinos fixados ou de passagem no/pelo Médio Mearim colocam-se no lugar de “brancos”, embora nem sempre essa posição ou autodenominação apresente correspondência fenotípica (FERREIRA, M., 2019, p. 90).

Entre os migrantes a associação direta a brancura permite acessos, oferece condições de vencer adversidades desde que evitem a contaminação e se mantenham seguros dos negros locais. Assim, esses reivindicam para si a condição de trabalhadores esforçados, aptos e que podem fazer a terra render, ao passo que outro animalizado aparece nas suas narrativas, um ser embrutecido e temido, porque negro. Nesse sentido, casamentos entre membros da mesma família, entre primos de primeiro grau ou conterrâneos disponíveis é uma estratégia para evitar o contágio negro.

Nesse imaginário as terras locais são de abundância de alimentos, com a possibilidade de cultivos e caças fartas. Estão disponíveis para a ocupação braços brancos esforçados e capazes de vencer constrangimentos, aptas a redenção, pois podem ser retiradas de grupos negros locais aos quais é apontada a falta de trabalho e esforço nas atividades com a agricultura. Assim, entre 1940-1960, a população do Maranhão mais que dobrou, chegando a 2,5 milhões neste último período. A intensificação da migração nordestina resultou que a área de arroz cultivada no estado mais do que quadruplicasse (PORRO; PORRO, 2015, p. 3).

Por outro lado, o Médio Mearim também aparece como um lugar infernal: povoado por pretos, mosquitos, febres e malária, perigoso e assombroso (FERREIRA, M., 2019). De terras de possibilidade, passam a sofrer pressões e restrições a partir do “tempo da grilagem”, em que as “terras sem donos” são amplamente griladas a partir de fraudes cartoriais, limitando as possibilidades de ocupação destes migrantes. O tempo do Eldorado de abundância termina pelas cercas disseminadas.

Gostaria de sugerir que nas ciências sociais brasileiras, mesmo após sucessivas e incontestes mudanças, e falo em especial do ingresso de estudantes pretos e pardos no ensino superior nos últimos anos, o que tem auxiliado substancialmente na mudança de fisionomia e conteúdos ministrados nas universidades brasileiras, há um medo ou, no mínimo, um receio sobre o lugar da negrura. Assim, mesmo nas pesquisas que focam em dinâmicas de gênero atreladas a aspectos de classe e meio ambiente, hegemonicamente a dimensão racial é subsumida. Raça é um componente não apenas ausente, mesmo naquelas interessadas nos modos de vida e que fazem uso de informações diretamente dos sujeitos, mas é algo sobre o qual não se deve falar, apesar de recorrentemente se lidar com grupos inquestionavelmente negros.

A exclusão da negrura não é acidental. Raça gera incômodos, permite observar sujeitos, privilégios, circunscreve a brancura e os espaços de poder correspondentes. Ou seja, ante o espelho da raça é possível situar de maneira sistemática os sujeitos, suas produções e pares. Aquilo que é reiteradamente retirado de circulação, existe, mas é visto sob as lentes do ocultamento.

Entretanto, o incômodo é evitado recorrentemente com habilidade ou mesmo secundarizado, na medida em que até se permite que os sujeitos falem, sejam ouvidos seus apelos e angústias, desde que não invoquem aquilo que pode desestabilizar a naturalidade das relações, que falem invocando sua negrura, que questionem e

tensionem a objetificação a que estão à mercê. Dessa forma, há uma margem constante de performatividade, ou como se tem usado recentemente, de afetação dos pesquisadores/as, desde que esta afetação não corrompa lugares estabelecidos, não cause estrondos.

A dominação racial tem também caráter epistemológico, como recorrentemente tem denunciado o movimento negro. É importante destacar um pacto branco que tem percorrido diferentes disciplinas, em especial, as ciências humanas e sociais, que possibilita a pesquisa com grupos considerados marginalizados e enegrecidos, o contato permanente e certa dose de entrosamento, desde que se mantenham seguros os lugares de objetificação. É mantida uma torre de marfim, com lugares privilegiados a alguns poucos e uma óbvia dependência e sujeição aos saberes proferidos e reconhecidos por outros. Isto é, é reatualizada a subordinação racial a partir das chaves de saber-poder dominadas por brancos, suas instituições e pares. Aqui, vale a menção a uma certa dimensão de práticas paternas e maternas, que em muito tem contribuído para manter sujeitos enegrecidos atados a nós de obediência.

Osmundo Pinho (2021) tem alertado para como a cegueira quanto a dimensões estruturais da antinegitude “é salvo-conduto para autorizar-se os usos necropolíticos e sacrificiais da morte negra no Brasil”. Nesse sentido, a sub-representação tem sido um contributo fundamental para que a naturalização da violência de Estado passe desapercibida, como inquestionável. Assim, mesmo com o objetivo de dar voz aos sujeitos e amplificar suas lutas e mobilizações, essas ocorrem com vozes que ecoam recortadas, silenciadas quanto a sua negridão.

A tentativa de ceder a voz fraqueja ante sujeitos negros, os limita àquilo que o mundo branco almeja, estereótipos, mumificações, objetificações, incapazes de proferir raça. Nesse ritual, lugares, perguntas, o que é visto e registrado é predefinido e gira em torno de manter esquemas de poder assentados na branquitude intactos. Seus olhos regulam o mundo e permitem ser visto ou esquecido, relembram. Esse pacto percorre citações, cânones, pesquisas de destaque, mercado editorial e a própria noção daquilo que é qualificado como ciência e/ou problemas científicos.

Sendo assim, diluir, escamotear ou propositalmente fazer esquecer a dimensão racial que atravessa a vida tem sido recorrente nas ciências humanas e sociais brasileiras. Assim, categorias genéricas e desracializantes ganham força pela chave explicativa que invocam e pelo que permitem, mesmo que passageiramente, ocultar.

No caso estudado, não se trata de desvalorizar as múltiplas presenças que compõem o rural maranhense e menos ainda invisibilizar a participação de diferentes segmentos sociais que fundaram e compõem o MIQCB, mas atentar para como a criação de categorias, tal como a de quebradeiras de coco babaçu, no intuito de possibilitar a mobilização política e a unidade, tem tendido, como em nosso caso abordado, senão ocultar a presença de determinados grupos sociais, em especial, as quebradeiras de coco babaçu negras, no mínimo, a reduzir a sua importância – não apenas em termos políticos, mas também existenciais –, tratando-as de forma comparativa, tendo como referência os demais grupos, ou simplesmente, sub-representando suas demandas e anseios.

Assim, é salutar ver como quebradeiras de coco babaçu negras têm invocado raça, como têm falado a partir de incômodos e sentem ausências. É exatamente esse problema que será analisado em nossa próxima sessão.

1.3 Multiplicidade e movimento: quebradeiras de coco babaçu negras

Há alguns anos, externei para um antigo assessor do MIQCB minha curiosidade em pesquisar junto a quebradeiras de coco babaçu negras, a priori objetivando pensar de maneira mais detalhada a diversidade de mulheres que compõem o movimento. Este rapidamente me respondeu que “a dificuldade vai ser a interlocução. As grandes lideranças do movimento são assentadas de reforma agrária brancas”. De antemão, isso não me parecia uma questão pertinente, pois não estava propriamente interessado em grandes lideranças, mas na presença de mulheres negras no MIQCB, em como isto se dava e de que maneira as alianças eram realizadas internamente, ou seja, como o quesito “raça” poderia eclodir entre as quebradeiras de coco babaçu. Algum tempo depois, recebo um convite formal por parte de técnicas do MIQCB quanto à disponibilidade para realizar pesquisas junto às quebradeiras. Comento, então, sobre meu interesse em realizar pesquisas focadas em raça e etnicidade.

Já em campo, a partir de conversas e atividades junto às quebradeiras de coco babaçu, sobretudo com mulheres do Mearim e Baixada Maranhense, questões relacionadas a raça e lutas por terra/território emergiam recorrentemente. As situações envolviam lutas por territórios considerados tradicionais por quebradeiras de coco babaçu indígenas da etnia Akroá-Gamella e que contavam com uma rede de apoiadores, envolvendo entidades de mediação e comunidades quilombolas,

pescadores artesanais e outros grupos indígenas. Por sua vez, também se registravam tentativas de, internamente, discutir com mais afinco temas relacionados às demandas de quebradeiras negras, sobretudo quilombolas da Baixada. Entre os temas, destacam-se: a retirada de cercas elétricas de campos naturais consideradas áreas de usufruto comum, suas lutas por território, e a comercialização e o beneficiamento de produtos do babaçu como estratégia de fortalecimento de vínculos comunitários. Assim, atentando para os apontamentos feitos por Beatriz Nascimento (2018), opto por fugir de análises de grupos considerados minoritários a partir de serializações, segundo o pensamento sociológico dominante, que os colocam em posição estanque frente a grupos majoritários, mas enquanto recortados, múltiplos e não como mero bloco homogêneo. Assim, “busca-se olhar mais atentamente para diferenças no seio da própria minoria particular” (NASCIMENTO, M., 2018, p. 421). Então, volta-se o olhar para “compreender os indivíduos dentro desses grandes blocos chamados minorias” (NASCIMENTO, M., 2018), chamando especial atenção para as quebradeiras de coco babaçu negras que compõem o MIQCB e, por conseguinte, atentar para as suas lutas por território.

Sabe-se que movimentos sociais são unidades instáveis e o componente multirracial, quando não trabalhado com cuidado, pode vir a ser fator de desmobilização de grupos em situação de opressão, violência policial e pobreza extrema. Alianças políticas envolvem compromissos, expectativas e leituras de mundo, que comumente não são tão canalizáveis quanto se tende a crer. Alianças são delicadas, nós que são cuidadosamente costurados, no sentido de manter redes de cuidado, apoio político e proteção.

João Vargas (2017), em inquietante provocação, tem chamado a atenção para como alianças políticas têm tragado esforços de ativistas negras e negros, com demandas sendo recorrentemente submersas em pautas genéricas ou perdendo fôlego contestatório e compromissos com grupos negros em situação de opressão e violência. Ele tem levantado perguntas sobre o que tem se repetido nas alianças amplas envolvendo negras e negros e grupos mais extensos, sobretudo pensando compromissos da esquerda liberal e progressista com o combate à pobreza, desenvolvimento econômico e políticas públicas de segurança.

Fred Aganju Ferreira (2020a), por sua vez, tem feito críticas potentes sobre como em meio a organizações do mundo rural, de esquerda, o quesito raça tem sido sistematicamente apagado, ou seja, como em boa medida as análises destes grupos

veem temas relacionados à raça como residuais, de pouca importância. Assim, ao expor seu trabalho de pesquisa engajada, o autor situa dois acontecimentos: de um lado, um jovem negro assentado de reforma agrária expõe o lugar da raça em seu entendimento a partir de um trecho de uma música dos Racionais MC's:

O jovem participava ativamente do Movimento, em ocupações, eventos, congressos e atividades culturais ligadas ao MST. Ele pronunciou tais versos quando o indaguei sobre o lugar da questão racial e dos negros/as na reforma agrária, sua resposta foi o trecho da música de Rap, que para ele, sintetizava o significado da reforma agrária em um país cuja maioria da população, na cidade e no campo, é de negros/as (FERREIRA, F., 2020a, p. 69).

Essa fala materializa raça como um atravessamento que cinde até os lugares supostamente mais democráticos e mais igualitários possíveis. Os versos pronunciados fazem parte da música *Vida Loka part. II* e são:

Às vezes eu acho,
Que todo preto como eu,
Só quer um terreno no mato,
Só seu.
Sem luxo, descalço, nadar num riacho,
Sem fome,
Pegando as fruta no cacho (RACIONAIS MC'S, 2002).

Uma potência, enquanto tal, deve ser levada a sério em suas consequências e efeitos desestabilizadores na luta por condições dignas, sejam elas no mundo rural ou urbano. Os sujeitos falam por si e querem seu próprio lugar como fazedores de história; se a subalternidade é a condição herdada, há esperanças na organização dos de baixo em jogo.

Em outro momento, em diálogo com um dirigente estadual do MST-BA, ao questioná-lo sobre os aspectos raciais nas esquerdas, em especial em seu movimento, a resposta ouvida foi que esta questão é desnecessária, sendo apagada e desmerecida, pois criaria divisionismos, uma vez que a classe seria o fundamento das lutas, conforme autor:

O tema de nosso debate foi sobre a questão racial nas esquerdas marxistas. O dirigente, um homem branco, defendia que a luta de classes rumo a uma sociedade socialista, destituiria as hierarquias de base racial, dessa forma, segundo ele, debater raça, racismo ou a questão racial de forma geral, dentro do MST, ou na luta política como um todo, criaria um divisionismo desnecessário. O debate foi se aquecendo até o ponto que com certa rispidez o dirigente esbravejou: "*Companheiro, Sem Terra não tem cor, muito menos raça. Aqui todo mundo é uma classe só*" (FERREIRA, F., 2020a, p. 70, grifos do autor).

Vale frisar que raça nunca opera desatrelada de outras opressões, ela está vinculada às questões de gênero, de sexualidade, de classe e de regionalidade.

Todavia, o que se tem feito historicamente é suprimir a discussão racial realizada no Brasil, assegurando caminhos únicos, estreitos e incapazes de ouvir quem se pretende guiar, muito menos possibilitar uma construção conjunta, na qual os sujeitos racializados sejam, de fato, sujeitos de sua própria história.

Nesse sentido, o caminho apresentado no diálogo manifesta que a luta contra a subalternidade deve ser múltipla ou não o será. Se continuar incapaz frente a realidades complexas, ela não conseguirá fazer dos sujeitos agentes em sua própria realidade de forma eficaz, incidindo em como vivem as realidades postas; fazendo com que ajam não como formuladores de respostas para suas próprias vivências, mas apenas reprodutores de modelos, fórmulas que são consideradas clássicas, inclusive mágicas em vários momentos, induzindo-lhes a crer que podem transformar a realidade só a partir de palavras de ordem.

Com base nas provocações lançadas por Aganju Ferreira (2020a), de um lado vê-se o anseio por humanidade a partir dos sujeitos e em seus próprios termos, como fica expresso na conversa entre os dois militantes negros, um pesquisador e um assentado de reforma agrária, em que este, ao ser perguntado sobre questão racial, responde entoando um *rap* para se referir ao que pensa ser a reforma agrária. Em paralelo, vê-se o desprezo por debates e pautas relacionadas à questão racial por quadros dirigentes, enfocando as lutas a partir de diretrizes consideradas já “clássicas”.

Como inquietude, a questão envolve menos um questionamento substancial sobre a importância de alianças entre mulheres do mundo rural, uma vez que o grupo de quebradeiras com as quais tenho estudado é parte constituinte do MIQCB, havendo mulheres que participaram de seu surgimento e organização e que mantêm laços duradouros e fraternos com o movimento. O que se objetiva, na verdade, é perceber como quebradeiras de coco babaçu negras têm lidado com questões que envolvem raça e, por sua vez, como o movimento organizacionalmente tem trabalhado questões relativas a tais discussões. Sabe-se que há múltiplas formas de trabalhar questões raciais, mas a minha questão gira em torno da centralidade dada ao tema, como este se incorpora às discussões, pautas e leituras de mundo.

Em conversas com quebradeiras negras, estas relatam com pesar certa ausência no tratamento específico do fator raça. Tais conversas eram, sobretudo, momentos em que posicionava meus interesses quanto à discussão racial, focando em entendimentos de mulheres negras, seus dilemas e explicando meu intuito de

realizar uma tese de doutorado focada em quebradeiras de coco babaçu e seu pertencimento racial. Com algumas tive a oportunidade de realizar conversas presencialmente, em eventos e atividades de planejamento em São Luís ou cidades do interior do Maranhão, sobretudo em pausas para o almoço ou entre conversas triviais. Nessas conversas, em boa medida a sós ou com pessoas que por elas são consideradas de confiança, relatavam como questões relacionadas à produção e ao beneficiamento de produtos oriundos do babaçu têm ganhado relevo nos últimos anos, que reconheciam a sua importância no aumento da renda das mulheres e famílias, mas sentiam que questões relacionadas à discussão racial (principalmente no que tange às quebradeiras de coco babaçu negras e quilombolas), estão ausentes dos debates mais amplos, mormente quando são estas que têm feito esforços no que diz respeito às discussões relacionadas ao território e à sua importância para a manutenção de seus modos de vida e práticas sociais.

Outras tantas conversas se deram por aplicativos de celular, principalmente em razão da pandemia de covid-19, que nos empurrou para pensar esquemas de autoproteção contra a transmissão do vírus, reclusão do convívio social e, no caso do mundo rural, autoisolamento comunitário, e fechamento de comunidades para a entrada de estranhos através de placas e barreiras. Nestas conversas, as quebradeiras comentavam que discussões relacionadas à raça e território não possuíam a força que gostariam dentro do movimento, mesmo que algumas quebradeiras negras sejam reconhecidas como importantes e suas imagens circulem amplamente dentro e fora do MIQCB. Sentiam que as discussões relativas às especificidades das mulheres negras não têm sido objeto por parte dos temas hegemônicos trabalhados pelo MIQCB. Comentaram que havia, em certa medida, incompreensão por parte de outras quebradeiras, e que sentiam o descuido de técnicas em ações relacionados a tal quesito.

Rosenilde Gregória, conhecida como Rosa, quebradeira de coco babaçu da cidade de Viana, na Baixada Maranhense, tem chamado a atenção para seu pertencimento racial, se apresentando como “de um regional do MIQCB, que é preto. Quer o povo entenda ou não, aceite ou não. É isso que somos, pretos”⁴, e focado na importância das lutas de povos e comunidades tradicionais por território. Ao

⁴ O MIQCB no Maranhão é dividido nos seguintes regionais: Baixada, Mearim/Cocais, Imperatriz e um escritório administrativo sediado em São Luís.

chamar atenção para a Baixada, foca em uma dimensão racial: a ampla e majoritária presença negra. Chama, assim, a atenção para como dimensões particulares, porém plurais, devem ser radicalmente levadas a sério, pois entendendo ou não, aceitando ou não, as pessoas são negras e são lidas socialmente assim, são mapeadas, territorializadas, têm em seu corpo negrura, e é impossível não ver (FANON, 2008). Nas palavras de Rosenilde:

A gente tem algumas especificidades que precisam ser colocadas. Eu falo como quebradeira de coco que pertence aos povos e comunidades tradicionais. Aqui na Baixada tem a especificidade de sermos povos tradicionais, de estarmos em comunidades e termos uma luta por territórios. Nós vamos muito numa linha que vamos só ter babaçu livre quando nossa terra for livre e ela só é livre quando a gente tiver a garantia de nossos territórios. Ele tem que ser protegido por nós, os povos tradicionais. Tem crescido muito nessa região, nós temos conseguido nos juntar. Todos sabem que não tem uma lei específica que garanta a regularização dos territórios das quebradeiras de coco, mas a gente tá nos territórios de todos esses povos, como dos quilombolas, dos indígenas, aqui nessa região mais de comunidades quilombolas. A gente compreende que tem que fazer a luta pelos territórios juntos, a gente vem procurando ao máximo se juntar uns com os outros e acredita que não tem como garantir acesso livre aos babaçuais se não garantir a diversidade que tem dentro dos territórios. A gente tem feito uma conversa que: como a gente tem o coco realmente livre se eu tenho que pedir para entrar? Se eu tenho que disputar com os animais daquele proprietário, como se eu não posso cuidar da água, não posso fazer meu quintal produtivo, não posso criar pequenos animais, minhas galinhas, meu porco, meu bode? Acho que isso corta meu modo de vida. A gente tem feito uma conversa que uma coisa não pode ser completa se a gente abandonar esse espaço que a gente chama de sagrado. Aí eu falo a partir desses povos, dessa região, dessas especificidades, a gente tem campos naturais, a gente tem babaçu na margem dos campos naturais, a gente luta contra a criação dos búfalos, a gente luta contra as cercas elétricas nas margens dos campos naturais que nos impedem de andar. É uma forma de pensar o livre acesso aos babaçuais dentro de um conjunto de ações. Eu nunca consigo compreender, como muitas mulheres, eu e as irmãs, como a gente se trata, e eu vou dar um exemplo: agora nós estamos aqui no período de cair os cocos novos, aí estamos crescendo no aproveitamento do mesocarpo, do fubá do coco como a gente chama na Baixada e a gente tem que aproveitar do coco verde, mas eu fico imaginando se o coco estiver todo preso, como a gente ia lá escolher os cocos maduros que caem e deixar os secos lá no pé das palmeiras para uma outra época ir lá e pegar para quebrar e tirar a amêndoa? Isso só me faz afirmar que vale a pena nossa luta pelo território. Quando a gente tem consciência que esse espaço só será livre se for controlado por nós, por nossos povos e aí vale a pena todos os riscos que temos corrido nessa nossa afirmação, nessa decisão. A gente acredita que nosso território tem que ser livre, que a gente tem que ir na palmeira que quiser, no dia que quiser, isso tem um custo que é o custo das ameaças das mulheres, das quebradeiras que assumem isso como parte de sua história, de seu papel na história.

Rosa recorrentemente chama a atenção sobre a pluralidade do movimento das quebradeiras de coco babaçu, destacando a importância de atentar-se para como “diferenças múltiplas podem acontecer no seio de uma minoria, de forma que seu

espaço é muito maior do que se possa imaginar” (NASCIMENTO, M., 2018). Ela situa grupos que vivem situações específicas que não podem ser limitadas a aspectos relacionados à produção, beneficiamento e comercialização de produtos oriundos do babaçu, apesar de tais demandas serem recorrentes e importantes para as mulheres e suas famílias. Assim, pensa a especificidade de um “regional do MIQCB que é preto” e destaca a relação entre as quebradeiras de coco babaçu negras e a defesa dos territórios como uma decisão de quem quer uma vida inteira e não fatiada, retalhada, e ao pensar no coco livre, pensa que este só é possível em um território livre, no qual os sujeitos possam gozar a vida e suas temporalidades, ou seja, “ir na palmeira que quiser, a hora que quiser”.

A liberdade aparece intimamente ligada ao território, e tudo que nele há, pois não se pode recortar o que é sagrado, e é com o território que se tem uma vida em comunidade. Nesse sentido, cabe destacar que a luta por território materializa um esforço de construção de espaços de vida em comunidades que têm a presença de quebradeiras de coco negras e indígenas. A partir de reflexões sobre corpo-território, gostaria de propor que se o corpo é o primeiro território de luta e (r)existência, este corpo sendo de mulheres quebradeiras de coco babaçu negras não se esgota em si mesmo, mas encarna-se no território como uma luta pela vida digna, numa tecnologia capaz de produzir um outro modo de viver, de produzir contra-lugares. Nesse sentido, as reflexões possibilitam perceber esforços contemporâneos de resistência, de estruturação da vida em comunidade. Como nos sugere Beatriz Nascimento:

Esse devir-utópico pode estar na produção de “subjetividades territorializadas no eu, no corpo físico”, livres da ética de produção e da acumulação que secciona o homem, segundo a ordem do sistema do capital. Estaríamos falando de um outro sistema em construção, vindo de um território de origem africana, não mais de um lugar do passado, mas moderno. Não mais o escravo, mas o aquilombado num esforço de guerra e estruturação (NASCIMENTO, M., 2018, p. 427).

Assim, Rosa nos leva a reflexões que vão na contramão de discussões hegemônicas feitas por acadêmicos sobre quebradeiras de coco babaçu e o livre acesso aos babaçuais. Estes dão ênfase à cobertura vegetal e à possibilidade de garantias jurídicas que assegurem o acesso e uso dos babaçuais desvencilhados de regimes de propriedade coletiva dos povos e comunidades. Para ela, o coco só é livre se está em um território livre, sem a necessidade de aval de antagonistas ou supostos proprietários. Neste território, o corpo se materializa em documento de liberdade para si e para os seus, se torna independente da morte que circunda e caça. Para ela, o

território é sagrado porque remete a relações que não podem ser reduzidas e simplificadas no ato de coletar e quebrar cocos babaçu, viver apertada entre arames, disputando com animais de terceiros e com campos naturais tomados por cercas elétricas, sem autonomia mínima para assegurar o que comer, plantar e criar, pois não se tem liberdade de ser onde se está, não se tem o que chamar “de nosso”. Suas elaborações expressam a mais alta dimensão de luta por autonomia ao refletir sobre os fluxos envolvidos no ato de coletar segundo as temporalidades da palmeira, do coco e do que se pretende fazer com ele. Assim conclui da necessidade de coletar quando se quer, como se quer, enfim, quebrar conforme seus tempos e necessidades. E é justamente a isso que se remete quando diz que o coco livre só é livre quando atrelado a um conjunto de ações que asseguram a vida em plenitude.

Em comentários durante um encontro acadêmico em novembro, encerrando debates e atividades culturais do mês da consciência negra, organizado pelo Instituto Federal de Ciência e Tecnologia do Maranhão (IFMA/MA), Campus Coelho Neto, Francisca Alves, coordenadora do MIQCB do Regional Mearim/Cocais, pontuou:

Eu sou uma mulher negra e quando a gente fala de raça, fala de um termo muito forte. Eu, como mulher negra, sofro muito preconceito em vários lugares. Eu não me deixo abater. A gente às vezes sofre com as próprias companheiras. A gente luta para conscientizar elas e ir quebrando esse tabu. Para ser quebradeira de coco tem que se ter muita raça, tem que ter muito sangue. Aqui agora estamos com uma comunidade passando muita dificuldade, tá em conflito, não é uma comunidade que trabalhamos diretamente, mas quando é para ir para luta a gente vai, quando tem que decidir a gente decide pelo que é certo. Olha, tem muita gente que não entende o que é decidir dar a vida por uma companheira ou companheiro de luta. Eu decidi. Muita gente não entende o que é viver em um território, que é maravilhoso. Perguntam: por que tu mora nesse lugar? Por que tu luta desse jeito? As pessoas não entendem essa sensação de pertencimento que nós temos com a terra, com o território e com o bem viver. Vale a pena cada minuto que a gente tá resistindo pelo território, pelas mulheres, pela luta mesmo que a gente tem que enfrentar.

Francisca, ao pensar na luta, não a desatreia de sua pertença racial, situando de onde fala, pois fala enquanto mulher negra. Sua ênfase na luta por território e por bem viver não deixa passar despercebido a situação de violência a que comunidades estão expostas. Assim, aponta seu compromisso em “decidir pelo certo”, afirmando a necessidade de luta pelo território que não se restringe ao que se poderia chamar de seu quinhão ou de “sua comunidade”, ou das demandas das comunidades com quem o movimento trabalha diretamente, mas numa visão expandida, que pensa em primeiro plano a vida, nos esforços “desde baixo”. Ao mesmo tempo, chama a atenção

para a maravilha que é viver em um território, em um tipo de pertencimento que imprime sentido ao local e através dele tem sentidos impressos.

Por sua vez, são feitos apontamentos sobre o “sofrimento com as próprias companheiras”, nos indicando, assim, que não tratar de aspectos raciais é manter sistemas de opressão que têm como vítimas mulheres negras, mesmo em espaços que podem ser considerados abertos, onde se podem chamar de “companheiras”. Assim, comenta sobre seu esforço em “quebrar tabus”, pois, esses lugares não estão imunes, não estão isentos desse tipo de assimetria, de desigualdades causadas pelo quesito raça. Esses movimentos podem, por assim dizer, estar pouco atentos para como estas mulheres sentem a incompreensão daquelas/es que estão (ou pelo menos deveriam estar) ao seu lado.

Seu chamado remete à sua pertença racial como uma possível chave para entender as mobilizações que acredita, pois, nas palavras dela, “tem muito sangue”. Ter muito sangue, ao mesmo tempo em que pode significar “doação”, significa também força para a luta, para os enfrentamentos. Francisca chama a atenção que por ter muito sangue, escolhe estar ao lado de outras comunidades em uma situação de conflito e privação. Sua escolha não está deslocada do território, pela persistência de estar em seu lugar, no quão “maravilhoso” é o lugar onde vive e que “muita gente não entende”. *Quem* não entende? Dos latifundiários e capitalistas nada se deveria esperar, são eles que tragam a vida, transformam em recursos, racionalizam, tiram o sagrado do lugar. Quem, repito, não entende?

Essas falas, registradas através de *lives* ou encontros acadêmicos, têm manifestado o peso que essas mulheres detêm, seus anseios e expectativas quanto as mobilizações das quebradeiras de coco. “Nós vamos nos fortalecer, vamos sobreviver. Posso não estar aqui, mas minhas filhas e netas vão contar essa superação”, comenta Francisca ao término da atividade.

Francisca, assim como Rosa, tem chamado a atenção para como a possibilidade de sobreviver reside na capacidade de criação de vínculos entre os povos e comunidades tradicionais, na possibilidade de defesa dos territórios por parte de grupos racializados, daqueles que experimentam amplamente a violência e o racismo em seus corpos, pois não há como defender corpos emancipados, sem defender territórios emancipados (CABNAL, 2018). Ela está na busca de um porvir, por sobreviver em um mundo em meio à guerra contra corpos enegrecidos. O mundo branco tem significado o massacre, a violência disseminada em múltiplas escalas.

Como nos alerta Du Bois (2021), talvez somente com o fim do mundo, seria possível viver o desmantelamento da opressão racial, pois mesmo em frangalhos, ela reaparece ao menor sinal de articulação do humano, restituindo fôlego e vida às custas da carne negra, sugando-lhe carne e ossos, sendo seu parasita.

A intelectual e ativista Vilma Piedade (2017), ao comentar sobre a produção do conceito de *dororidade*, nos chama a atenção como para além de vínculos de solidariedade abstratos, é necessário pensar na dor como potência que cria, em como esta produz e acontece na vida de mulheres negras. É fundamental pensar em como mulheres negras são vitimadas pelo racismo, como são racializadas e expostas e em como podem reagir. “Assim como o barulho contém silêncio. Dororidade, pois, contém sombras, o vazio, ausência, a fala silenciada, a dor causada pelo Racismo. E essa dor é Preta” (PIEADADE, 2017). E continua:

Tem uma dor constante que marca as Mulheres Pretas no cotidiano – a dor diante de uma perda. E, nesse jogo cruel do Racismo, quem perde mais? Quem está perdendo seus filhos e filhas? Todos Pretos. Todas Pretas. A resposta tá estampada nos dados oficiais sobre aumento do Genocídio da Juventude Preta. Dororidade (PIEADADE, 2017, p. 18).

Nesse sentido, focar em como mulheres negras produzem a partir de suas dores, em como têm traçado seus experimentos políticos, é focar em sua inventividade, em como têm feito esforços para não ceder à morte que as circunda e responder aos desafios enquanto agentes de sua própria história e essa história é marcada pela negrura em seus corpos. Mais do que uma fórmula, algo pronto e facilmente receitável, nos convidam a ver seu experimento político com outros povos e comunidades tradicionais. Essas mulheres têm feito mutações radicais em suas formas de fazer política. Em suas proposições, formulam que só há coco babaçu livre, ou seja, seu usufruto real, sem impedimentos, em territórios livres e só se tem territórios livres onde se pode viver em plenitude, gozar de suas temporalidades, viver em comunidades. Por sua vez, um território livre não é apenas o que se pode chamar de seu, mas numa visão expandida é o que se constrói desde baixo, em esforços tecidos a muitas mãos e desejos.

Por mutações radicais, penso com Frantz Fanon (1976) para raciocinar sobre os dilemas e criatividade da luta desde baixo; em como há alterações inesperadas nos percursos traçados pelos movimentos e que estes podem ganhar feições outras, a partir das evocações subalternas e suas leituras de mundo (e não sua mera representação por grupos dirigentes). Trata-se aqui da inventividade dos comuns, das

pessoas comuns, das mulheres que normalmente são sequer vistas como humanas. Penso, sobretudo, nos esforços traçados por grupos de quebradeiras em torno das lutas por território e na unidade entre povos e comunidades tradicionais, esforçando-se para situar as lutas por acesso livre aos babaçuais dentro de gama de ações relacionadas ao território. Isto é, vinculando-as, e apontando não ser possível pensar em acesso ou usufruto de babaçuais sem território. Aos desatentos, não se trata de maniqueísmos, mas a partir de estar no mundo, e não ser mero receptáculo de fórmulas, mas agente de sua vida e história.

Ao pensar com quebradeiras negras, enfoco um entre tantos grupos de quebradeiras, que desde seu pertencimento, trazem à tona possibilidades outras de lidar com as discussões sobre o rural, dado que raça não pode ser meramente sublevada, pois é raça que se vive, “quer o povo entenda ou não”, como nos comenta Rosa Gregória. Elas têm feito enfrentamentos porque decidiram que os conflitos e agruras de outros povos e comunidades também são delas. Decidiram. Não se trata aqui apenas de vislumbrar humanidade nessas mulheres, pois a condição de “coitadas” não as interessa, como alerta Rosa recorrentemente, ao apontar que não aceita a condição da falta, da carente, da necessitada de ajuda e incapaz frente ao mundo. Trata-se de ver sua ação política potente, e é potente porque é urgente. É ação subversiva e não uma postura mendicante. Não se trata de pedir, não se quer permissão e não se aceita mais a naturalidade do latifúndio e da ação judicial que conforma os corpos em meio à fome.

Ao pensar nessa escolha, nessa decisão, é importante frisar a diversidade do que pretendem unir. Muitas dessas quebradeiras estão em territórios tradicionais, são quilombolas e se mobilizam politicamente a partir desse pertencimento. Outras, são assentadas de reforma agrária e falam de si como camponesas ou agricultoras familiares. Sobre isso, Rosa Gregória comenta:

É assim que a gente tem se juntado, a partir dessa decisão, dessa realidade, de uma clareza. A gente construiu um espaço juntos, não é possível impedir a derrubada das palmeiras sozinhas. Acho que é no meio dos povos e comunidades tradicionais, desse povo excluído das políticas, das ações, de tudo. Penso que na medida em que a gente se divide, fica mais retalhado em seus grupinhos, a gente não consegue. Para mim é uma crença que nós precisamos estar juntos com os outros, que as quebradeiras precisam estar juntas com os companheiros, com os movimentos e até com alguns sindicatos que ainda restam, para garantir o território. A gente sabe que é muito difícil, mas não vamos ter babaçu livre sem território livre. Olha, tem muita gente se adaptando, quebrando coco nas periferias, na beira de estrada. É só conversar com elas para saber. Ela veio de algum lugar, foi expulsa de algum lugar. Ninguém que quebra coco na periferia, nas beiras de

estrada, não tem um lugar chamado de seu, de sua família. É tanto que quando a gente vai para periferia a gente vai quebrar coco, a gente quer quebrar coco porque é quebradeira. Eu acho que a gente tem que fazer as lutas de acordo com a realidade, com a situação que estão vivendo, mas aí eu quero lembrar: se eu posso lutar pelo meu território, essa seria a nossa bandeira porque aí a gente tem tudo, tem nosso modo de vida.

Ao pensar com Ochy Curiel (2019), vislumbro como práticas políticas e formulações de mulheres negras, desde suas experiências situadas, são aportes indispensáveis para as reflexões que se propõem críticas às matrizes de dominação. Nesse sentido, essas teorias e experimentações políticas partem de suas experiências enquanto mulheres racializadas e se constroem fundamentadas no cotidiano e não em espaços supostamente livres de interferência externa. Assim, as quebradeiras de coco negras ecoam o entendimento de que sozinhas não é possível evitar o que lhes aflige. Suas vozes são de sobreviventes e falam a partir de um ponto autodefinido (COLLINS, 2019), falam positivamente de si enquanto mulheres negras e pertencentes a povos e comunidades tradicionais, bem como de suas práticas e enfrentamentos cotidianos a múltiplos antagonistas. São propositivas, apontam para onde seguir assentadas em seus territórios e, a um só tempo, atentam para a unidade entre povos e comunidades como estratégia de resistência. Ao chamarem a atenção para a sua condição de mulheres negras, afirmam uma autodefinição que contraria imagens de controle usuais sobre mulheres negras, quais sejam, as de coitadas, carentes, atônitas e que não sabem o que fazer. Em contraponto a essas afirmações, propõem, assim, uma autoimagem de si, de suas comunidades e seus povos.

Ao ver como Francisca cita Rosa⁵ como uma influência, referência para seus entendimentos e a importância de suas posições no MIQCB, se vislumbra a importância da autoafirmação de mulheres negras, na forma como produzem imagens potentes e construções inspiradoras entre e para si, bem como a maneira que essas influências percorrem teias de mobilização. Nesse sentido, é interessante perceber a importância dos vínculos produzidos entre elas, como fortalecem mobilizações tanto

⁵ Durante a *live* supracitada, Francisca citou a importância de Rosa Gregória para ela em suas ações e na sua decisão de se organizar a partir do MIQCB. Elegeu-a como uma influência direta e inspiradora para suas ações, como “uma mulher forte, decidida e que luta pelos povos e comunidades”. Em conversa particular, uma antiga assessora do MIQCB apontou a influência que Rosa Gregória tem sobre outras mulheres quebradeiras de coco babaçu no Regional Baixada, “por sua vivência nos territórios, sua capacidade de convencimento, de suas proposições fortes e da comprovação de seus argumentos a partir de suas experiências práticas”, mencionando que muitas mulheres podem ser consideradas suas “discípulas” na Baixada Maranhense.

em nível local, em suas comunidades, como entre “suas irmãs”, como situa Rosa, ao apontar atualizações nos entendimentos entre quebradeiras em seu Regional.

Assim, a autodefinição – enquanto instrumento político e epistemológico – auxilia essas mulheres a produzirem conhecimentos a partir dos lugares que ocupam, de suas posições sociais. Além disso, ao pensar em como recorrentemente essas quebradeiras enfatizam sua negrura é possível ver como situam suas experiências. Nesse sentido, pensam a articulação de povos e comunidades tradicionais partindo de sua posição enquanto mulheres negras somados ao seu pertencimento territorial. Partem da realidade, da necessidade de não se adaptar a condições degradantes, nas quais corpos negros são expostos à extrema pobreza, fome e violência “das beiras de estrada e periferias”, em que mulheres têm seus corpos recorrentemente degradados. Essas mulheres, seus corpos e comunidades estão em guerra, resistem contra as investidas que violam e as fazem sumir junto com seus lugares, daí sua insistência de que a luta por territórios é a luta por vida. Posicionar-se como negras, lutar por seus territórios, propor unidade entre povos e comunidades tradicionais é enfrentar o que historicamente tem significado a subalternização, a sistemática exploração, a condição de exploradas dos explorados, é propor um levante em seus próprios termos.

A experimentação política de unir grupos diversos tem sido uma tentativa nos circuitos de esquerda e tem havido amplos apelos para bandeiras que poderiam agregar: lutas contra a fome, pela liberdade, soberania nacional, por democracia, pelo fim do patriarcado e da violência contra as mulheres, contra o (neo)colonialismo e imperialismo. Sabe-se da incapacidade de setores burgueses em sua condução, dada sua preguiça, falta de compromissos e conhecimentos sobre a realidade concreta das pessoas, aparelhamento e recrudescimento diante da organização popular autônoma (FANON, 1968). Essas lutas muitas vezes são capitaneadas por setores médios urbanos e profissionais liberais. São mais apelos à unidade do que efetivamente sua busca, numa tentativa de agregar diferentes corpos em torno de um *slogan* que em algum momento cede frente os acontecimentos.

Porém, há uma formulação de teor diferente sendo gestada entre as quebradeiras. Sua situação enquanto mulheres negras, das lutas contra búfalos, cercas elétricas impedindo seu acesso aos rios, a derrubada indiscriminada de babaçuais, a grilagem massiva, deram a elas instrumentos para pensar que lutas apartadas, retalhadas por situações pontuais, divididas por grupos, não seriam

capazes de assegurar a manutenção da vida digna. Assim, o que parece encarnar todas essas situações concretas, todos esses dilemas e dificuldades, respeitando ao mesmo tempo cada situação ímpar, aparentemente é a indispensabilidade da manutenção dos territórios. Essa luta pelos territórios não parte de um local desprezioso de análise, mas da prática de quebradeiras negras, do reconhecimento de si, de seus povos e comunidades.

Amílcar Cabral (2013a) pontua que a luta contra o colonialismo não é tarefa de um único grupo, é tarefa dos povos dominados, dos colonizados, pois frente ao opressor representam uma unidade, uma colônia. Esta unidade é recortada por assimetrias de poder, divisões étnicas, organizações sociais diversas, níveis de estratificação diferentes, porém, diante do opressor representam a luta dos colonizados. O autor aponta ainda que caberia aos setores burgueses praticar suicídio, renunciar a sua condição para “reencarnar” entre as massas populares na situação de libertação nacional, nascer enquanto intelectuais orgânicos submetidos a essas lutas, pois sua condição é regressiva nos embates, devendo os povos subalternos a capitanearem, pois lhes é possível melhor enxergar. Frantz Fanon (1968) faz afirmações semelhantes sobre a burguesia nos países colonizados: sua preguiça, mediocridade e função caricatural frente às elites metropolitanas, apostando no campesinato como resposta às revoluções dos países colonizados, na sua condição de proa perante as elites intelectualizadas e grupos escolarizados, mais comumente apontados como vanguardas, sabedores de caminhos e formuladores de respostas.

Sugiro que o que quebradeiras como Rosa e Francisca, mas não apenas elas, têm feito, é apostar na organização dos de baixo, “nesse povo excluído das políticas, das ações, de tudo”, e “que tem muito sangue”, duvidando de fórmulas prontas e investindo em caminhos que pensam na possibilidade de unidade dos explorados e exploradas, praticando um tipo de unidade que a mobilização entre os povos e comunidades tradicionais fornece a partir da multiplicidade de situações que a luta por territórios parece encarnar. Ao remeter a situações de conflito com proprietários, da presença de búfalos em campos naturais e rios, no perigo que é a vida em “beiras e periferias”, da vida entre arames, impedidas de quebrar e coletar por proprietários, das cercas eletrificadas instaladas por fazendeiros, chegam à conclusão de que não é possível o enfrentamento senão saindo da condição de grupos atomizados, é necessário criar um *nós* que supere os grupos dados; um *nós* que possibilite o

enfrentamento, pois “não se tem babaçu livre sem território livre”, apostando na unidade destes múltiplos para enfrentar essas situações.

Esta unidade é uma criação. É criada e não existe em si mesma, não é resultado da soma de situações de conflito, e nem de proximidades étnicas, resulta, por assim dizer, da possibilidade de criação de um porvir sintetizado pelo território como realidade, como sustentáculo de um “nós” em construção, uma amarração que pode dar respostas aos enfrentamentos, um lugar de sobrevivência. Nesse sentido, não se trata de um enumerado de conflitos, mas a possibilidade de partir deles criar laços que permitem a sobrevivência em meio ao cerco do mundo branco. A solidariedade aqui não é meramente teórica, mas se faz no enfrentamento, no chão da existência, a partir de acontecimentos cotidianos de resistência. O que se vê entre quebradeiras é mais que um mero chamado, trata-se de um referencial concreto, armado sobre a realidade. É a tentativa de criação de unidades a partir de enfrentamentos reais, apostando na amarração que pertencimento territorial possibilita, e de acioná-lo como instrumento capaz de produzir lutas, tensões, enfrentamentos. Trata-se de lutar para permanecer, isto é, permanecer vivas, permanecer em seus territórios e evitar a degradação das “beiras de estradas e periferias”. Da violência gratuita a que corpos negros, em especial corpos de mulheres negras, estão sujeitos.

Nos últimos anos, em atividades de mobilização de povos e comunidades tradicionais em diferentes espaços, tenho presenciado grupos de quebradeiras de coco babaçu que recusam serem definidas por categorias a partir das quais não se reconhecem, colocando em disputa designações externas, e chamando a atenção para pautas enquanto quilombolas, negras e indígenas⁶. O que poderia parecer trivial, já que fundam um movimento a partir de categorias de uso cotidiano, nos chama a atenção porque revela como têm ganhado destaque processos de resistência assentados em identidades étnicas e raciais que estão presentes internamente no movimento e têm emergido a partir de processos específicos, apesar de certa lacuna no trato destas questões.

⁶ Em evento com pesquisadores universitários em 2019 um grupo de quebradeiras revelou descontentamento ao serem chamadas de camponesas. Comentavam abertamente não concordarem com essa designação, preferindo chamar a si mesmas a partir de outros pertencimentos, como quilombolas e indígenas.

Assim, em mais de uma situação e envolvendo diferentes agentes sociais, como técnicos de instituições públicas, deputados estaduais e federais, ou mesmo assessores de movimentos sociais, estes têm sido repreendidos por quebradeiras negras que não aceitam não serem reconhecidas como quilombolas e pertencentes a territórios tradicionais⁷. A partir dessa dupla consciência têm se mobilizado como pertencentes a povos e comunidades tradicionais e quebradeiras de coco babaçu, porém, o inverso também é verdadeiro, enquanto quebradeiras de coco babaçu pertencentes a uma leva de povos em insurgência.

Eu, mais do que propriamente retratá-las com precisão, tenho me empenhado em aprender com elas, seguir suas produções políticas, sobretudo suas práticas organizativas, apresentadas e discutidas em diferentes espaços. Minha função aqui reside em transformar em letra aquilo que fazem em ação, e agir à minha maneira, registrar não como um observador imparcial, mas como alguém tocado por suas mobilizações e decisões.

Há também crença de minha parte na necessidade de traçar rotas de sobrevivência, vendo nas saídas mais usuais, nada mais do que a repetição e continuidade do mundo da violência e massacre, isto é, o mundo fundado na drenagem da vida negra. Essa vida serve de combustível, alimenta prazeres e ansiedades, além, de obviamente possibilitar a extração de mais-valia em escalas inimagináveis para a supremacia branca. Assim, aceitar que o fim do mundo já chegou e escrever desde esse lugar de assombro e hesitação, é construir um relatório de guerra, que entre mortos e feridos, entre os não humanos, vê as chamas e a morte em vida, ouve e vê desde a aridez dos terrenos calcificados.

Por sua vez, só há guerra porque corpos insistem em sobreviver, não cedem facilmente para a morte, criam, fogem, tentam existir. Dessa forma, quebradeiras de coco babaçu negras têm proposto alianças, têm feito crescentes esforços, sobretudo relacionando sua pertença racial a experiências de lutas por territórios e terra, conforme expressam em diferentes ocasiões. O intuito é fortalecer os caminhos da autonomia das quebradeiras ante as tentativas de captura e imobilização por parte de

⁷ Em outra situação, em meio a uma audiência pública com deputados estaduais, grupos de quebradeiras foram enfáticas ao afirmar uma pluralidade do movimento, questionando políticas públicas apresentadas por deputados estaduais como direcionadas a “todas as mulheres do campo”. Em resposta, perguntavam: “mas de qual mulher vocês tão falando mesmo?”.

agentes estatais e empresas, ver a vida sendo arrancada em meio a um cenário de devastação, vislumbrar a eclosão de possibilidades outras de existência.

No próximo capítulo, a partir da experimentação política de quebradeiras negras, se focará em como estas têm tensionado diferentes espaços, demonstrando a complexidade interna do MIQCB, e trazendo à tona percepções, epistemologias políticas e aplicações reais sobre aquilo que têm apostado como unidade entre povos e comunidades tradicionais partindo de apontamentos sobre gênero, raça e território.

2 TECENDO COSTURAS A PARTIR DE NÓS

O presente capítulo versará sobre as decisões tomadas por quebradeiras de coco babaçu, relacionando-as aos processos de organização, alianças políticas e às respectivas tensões envolvidas no âmbito do MIQCB. Em diferentes ocasiões eclode uma multiplicidade de percepções que compõem o movimento, situando como as quebradeiras representam a si mesmas, suas vivências e suas lutas. Assim, abordo aspectos relativos à segmentaridade do movimento, em como é possível perceber subdivisões e enquadramentos políticos próprios, em termos de formulações sobre alianças e quais os possíveis sujeitos destacados em tais práticas.

A partir deste detalhamento sobre a composição do movimento, atento para tensões relativas aos aspectos raciais que situam as vivências de quebradeiras de coco babaçu negras em diferentes espaços, fazendo ver as assimetrias e os caminhos trilhados na libertação de suas terras/territórios. A questão é que, na medida em que quebradeiras de coco babaçu negras realizam lutas por terra/território, estão realizando primordialmente lutas de descolonização, na possibilidade de produção de uma terra livre da abjeção, em que o mundo não seja construído sob a ruína e desumanidade de seus corpos, os corpos negros.

Estes esforços se dão, sobretudo, desde vínculos de solidariedade com os quais quebradeiras de coco babaçu negras tecem com outros povos e comunidades tradicionais, dividindo com eles expectativas, mobilizações e construções políticas. Ao mesmo tempo em que, dentro do movimento, essas quebradeiras reforçam apontamentos sobre a necessidade de terra/território para além de demandas que as situariam de forma simplista, limitando suas discussões e lutas apenas a faixas de babaçual ou a possíveis modalidades de uso. Assim, atenta-se para a percepção do movimento não em linhas estanques, mas alicerçado no processo de composição na diferença, agregando a multiplicidade e possibilitando a quebra de essencialismos.

Dessa maneira, vislumbra-se situar a organização das quebradeiras de coco babaçu levando em conta desejos, estes sempre múltiplos, e, nem minimizar, nem hiperdimensionar as tensões, mas valer-se delas para perceber a constituição do terreno do real, dando margem aos devires coletivos e dos sujeitos.

O Maranhão pode ser definido por uma situação de colonialismo interno (GONZÁLEZ CASANOVA, 2007), com baixa autonomia frente os Governos Federais e/ou em relação subordinada com estes e pela predominância de uma economia de enclave, com grandes projetos de extração mineral e de agronegócio, definidos pela exportação de *commodities* conforme flutuações de mercados internacionais, a exemplo do minério, da soja e do eucalipto. Nesse tipo de empreendimento, o comando e a gestão cabem às elites nacionais (sobretudo do sul e sudeste do Brasil) e/ou internacionais, e são possíveis a partir do conluio entre elites regionais de diferentes matizes ideológicas e ocupantes do governo central brasileiro, gerando consequências socioambientais em sua implantação/manutenção em termos de conflitos com populações locais, povos e comunidades tradicionais, que são removidos dos locais em que vivem e/ou têm graves prejuízos em seus modos de vida, em especial no que diz respeito às áreas de usufruto comum, como rios, praias, babaçuais, florestas e campos naturais. Por sua vez, destacam-se também estigmas que a população regional sofre ante o imaginário nacional, sobretudo representados pela ideia de inferioridade, atraso, baixa capacidade intelectual, fome e miséria, e ainda a aptidão nata para o trabalho braçal e a disponibilidade de corpos para o turismo sexual.

Ao pensar na crise ambiental instalada e suas consequências para o desastre climático em curso, é fundamental associá-las às sobrevidas da escravidão. Nesse sentido, violência racial caminha lado a lado com degradação ambiental, com os violentados pelo progresso, nas periferias urbanas ou do campo, sendo recorrentemente grupos negros, seguidos pelo assalto a biomas. O roteiro é conhecido: lixo, entulho, falta de água potável, saneamento básico e vias de acesso, ao lado da expulsão maciça de comunidades por títulos cartoriais fraudulentos, investimento estatal em obras duvidosas, porém apontadas como redentoras da economia, corrupção. Corpos negros são considerados substituíveis e arrancados por força policial ou negociações de má-fé de seus lugares. Ecocídio e genocídio negro caminham de mãos dadas (GODDU, 2021). Precarização, subemprego ou desemprego têm como contraponto violência em larga escala, expulsões e

devastação ambiental. Assim, o Maranhão é marcado enquanto zona de saque e espoliação, em especial os territórios de povos e comunidades tradicionais. Por sua vez, esses grupos vêm realizando amplos processos de resistência locais, nos quais quebradeiras de coco babaçu tentam libertar suas terras e territórios de antagonistas e/ou auxiliam de forma solidária processos organizativos de outras tantas comunidades. Vale a pena frisar que os caminhos não se apresentam únicos, mas rodeados de possibilidades, assimetrias e alianças. Nesse sentido, os caminhos não são necessariamente excludentes, podendo ser realizados em um enumerado de formas, causando desencontros e leituras próprias sobre por onde seguir nas possíveis trilhas.

Para pensar o MIQCB, mais do que focar em acordos que partiriam de uma unidade imaginada entre quebradeiras e que poderia confluir em termos de estratégias ou na definição de alianças, o que se coloca em questão é a expressão da diferença enquanto potência constitutiva do processo organizativo das quebradeiras de coco em movimento. Observa-se isso, sobretudo entendendo que há uma pluralidade de quebradeiras de coco babaçu em diferentes estados da federação e em situações ímpares, nas quais a maioria, inclusive, não está propriamente organizada em sua base, ou mesmo, com grupos participando de projetos vinculados a empresas como a Vale S. A. ou Suzano Papel e Celulose, para citar alguns exemplos⁸. Desse modo, vale pensar nos caminhos que não necessariamente diluem e nem simplesmente convergem, mas na construção de unidades provisórias, de certa instabilidade a partir dos encontros e dos arranjos que deles se seguem.

Ao analisar as relações entre grupos de quebradeiras de coco que compõem o MIQCB em múltiplas relações, indo desde pequenas atividades em suas terras e territórios até reuniões em espaços públicos, o que parece estar em jogo entre elas é se pôr em movimento, não para transformar-se em mistura a partir das partes de outrora, cedendo, assim, à “diluição” e à produção do novo, ou meramente reduzir-se à ignorância entre as partes pelo temor do contato, mantendo, dessa forma, uma distância “segura”. Indo na contramão, ao tratar das quebradeiras de coco babaçu como categoria genérica e de uso político, deve-se ter o cuidado em não as diluir;

⁸ Agradeço os apontamentos de Ariana Silva sobre as diferentes situações em que quebradeiras de coco babaçu estão, algumas com agroindústrias e a possibilidade de beneficiamento do coco, outras, estas sendo a maioria, apenas coletando e quebrando coco babaçu. Para maiores detalhes, vale a leitura de Shiraishi (2017).

antes, pelo contrário: perceber a construção das alianças que comportam múltiplos segmentos, estes em seus (des)acordos, em suas construções e hesitações, em caminhos arriscados, inseguros e, por isso mesmo, instáveis e movediços.

2.1 Fluxo, multiplicidade e composição

Para situar o MIQCB enquanto fluxo, como um leque de alianças em movimento, mais do que uma identidade encerrada em si mesma, como a categoria de quebradeira poderia dar a entender, é indispensável seguir os passos das quebradeiras em suas autopercepções, naquilo que veem e como percorrem esses espaços. Assim, a possibilidade de caminhar ao lado delas, ver aquilo que produzem e como o fazem é indispensável para entender a potência em jogo.

Nesse sentido, há uma interessante reflexão proposta por quebradeiras de coco babaçu em uma atividade política de apoio a comunidade de Cajueiro⁹, em São Luís. Nesta, um pequeno grupo de quebradeiras de coco babaçu e assessoras participam de uma caminhada, percorrendo a comunidade, vendo o avançar das obras sobre casas e áreas comunitárias. Trata-se de uma atividade com a saída de um ônibus da Praia Grande, centro histórico de São Luís, com destino à comunidade, e que percorre um trecho significativo da cidade. É um domingo e o ato está cheio para os padrões locais. Há um sentimento geral de repúdio pela violência da derrubada de casas, pelas pressões sofridas por moradores para venda de suas residências e o conseqüente avanço de obras através de investidas por parte do Governo do Estado¹⁰.

Entre as pessoas presentes encontro Rosa Gregória, Bárbara Gamella e Ariana Silva. Bárbara é uma indígena do povo Akroá-Gamella e figura importante no processo de vinculação de mulheres e jovens da etnia Gamella ao MIQCB. Já Ariana, naquela altura, era assessora do movimento, sendo oriunda da base das quebradeiras e tendo desenvolvido atividades inicialmente no Regional da Baixada, vindo a se tornar

⁹ A Comunidade do Cajueiro tem sido pressionada pelo Governo do Estado do Maranhão e o grupo WTorre a abandonar seu território para a construção de um porto privado em São Luís, através de investimento chinês. O projeto de construção do porto é avaliado em R\$ 1,7 bilhão, de propriedade do conglomerado *China Communications Construction Company* (CCCC), em parceria com a TUP Porto São Luís S/A, pertencente ao grupo paulista WTorre. O porto destina-se ao agronegócio, especificamente para transporte de produtos agrícolas, fertilizantes, grãos líquidos e celulose.

¹⁰ Foi emblemática a resposta do Governo estadual ao protesto de moradores e apoiadores da comunidade do Cajueiro em frente à sede do Governo do Maranhão, que foi reprimida com amplo uso de violência policial. A ação foi coordenada pessoalmente pelo delegado e então Secretário de Segurança Pública do Estado, Jefferson Portela.

posteriormente assessora do escritório interestadual em São Luís: importante quadro técnico e político do movimento. Durante as atividades, em conversa com Rosa, ela comenta sobre a minha pesquisa, falando que ouviu comentários sobre “indiobolas”, conforme ela própria nomeia, e que tem dúvidas quanto ao uso dessa categoria. Disse-me: “lá entre nós quebradeiras não tem esse negócio! Tenho visto em encontro [pessoas] falarem que são indiobolas, como eu digo logo, e olha, isso impede nossos direitos, nos enfraquece muito”.

A conversa com Rosa caminha em tom amistoso, cheia de risadas e sugestões sobre pessoas com as quais falar, por onde seguir e possíveis estratégias a adotar. Para defender sua posição contrária ao uso do conceito de “indiobolas”, cita seu próprio exemplo como emblemático, para demarcar que, apesar da proximidade com indígenas Akróa-Gamella, estes sujeitos são diferentes, e as situações não podem ser vistas como idênticas, demarcando certa fronteira em questão. Em suas palavras:

Olha, eu moro lá com os Gamella, mas sou quilombola. Nasci lá em Mocambo, lá próximo, mas é quilombo e não uma aldeia. Acho que é até desmerecer a luta, caçoar da reinvenção deles. Eles já sofreram tanto e ainda sofrem nesse processo, e dizer que sou indígena é desmerecer a luta lá.

Vale ressaltar que a posição de Rosa quanto ao uso da ideia de afroindígenas ou “indiobolas” não está isolada ou é posição única no Maranhão¹¹. Ela está dentro de uma leva de sujeitos que se opõem ao uso do conceito de afroindígenas por acreditarem que limita o acesso a direitos específicos, sejam de indígenas ou quilombolas, criando empecilhos para a garantia de conquistas.

Todavia, mesmo apontando discordâncias no uso normativo, no que tange a importantes conquistas (titulações de territórios quilombolas e demarcação de territórios indígenas, entre outros direitos), se percebem inegáveis alianças que apontam não para sujeitos estáticos e fixos, mas em constantes (re)arranjos. Assim, é interessante perceber como a pontuação da especificidade da composição se dá mais em termos de e do que com propriamente com um *hífen* que ligaria os termos (afro e indígena, respectivamente), sendo possível pensar em encontros de quebradeiras e outros grupos, em como caminhos se cruzam e no que daí pode resultar. Pode tratar-se de “uma multiplicidade para um nome-intensidade em

¹¹ Entre críticos ao conceito de afroindígenas estão membros da Comissão Pastoral da Terra e Teia dos Povos e Comunidades Tradicionais.

metamorfose” (ANJOS, 2006) em que afros e indígenas, estão produzindo alianças no Maranhão.

Nessa lógica, é frutífero perceber composições que deslocam os sujeitos, os mexem, mas sem criar um terceiro, um híbrido formado pelas partes anteriores, que amanse as diferenças. O que ocorre é uma composição em e, dada a recusa pelo hífen e da necessária diluição em termos de uma relação de convivência em “que nem tudo que se ajunta se mistura, ou seja, nada é igual” (SANTOS, A., 2015, p. 89). Nesse sentido, Rosa Gregória comenta sobre como as composições se dão, ao se referir ao MIQCB:

Somos assentadas, quilombolas e indígenas. Cada qual com sua especificidade! Nós somos tudo isso que te disse e todas somos quebradeiras. Podemos até nos matar internamente, mas somos é quebradeiras.

Aqui, há uma dupla composição: de um lado se reconhece a especificidade de cada grupo em particular, ao mesmo tempo em que se situa uma unidade atravessada pela presença destes grupos não em sua diluição, mas na possibilidade enquanto “todas somos quebradeiras”. Mais do que uma mera designação que abafa e impede tantas outras, parece haver um arranjo que instala diversidade e instabilidade nas relações que constroem os termos da unidade. Nesse sentido, cabe pensar em possibilidades de sabedoria e bem viver. A esse debate Antônio Bispo dos Santos acrescenta que: “Um dos meios necessários para chegarmos a esse lugar é transformamos as nossas divergências em diversidades, e na diversidade atingirmos a confluência de todas as nossas experiências” (SANTOS, A., 2015, p. 90-91).

Mais do que uma posição normativa, a assertiva mostra-se rica por pontuar as capacidades de convívio a partir da/na complexidade, que não o esvazie, não o sintetize ou simplifique, mas que aponte para a possibilidade de múltiplas vozes na história. Assim, se a ideia de afroindígena parece servir, ela é mais do que a mera união, denota, na verdade, possibilidades de composições múltiplas, que se dão de forma a fugir da linearidade e da ideologia da mestiçagem. A partir das autodesignações levantadas pelas próprias quebradeiras, chego à ideia de pluralidade como constituinte do MIQCB e não como residual ou periférica. Nesse sentido, o que é levantado por elas, pontua as fugas da síntese, ao afastarem-se de designações simplistas, e pontua a existência da pluralidade, ao invés da dissecação na unidade.

Ao fugir das linhas que tendem à essencialização, as quebradeiras de coco babaçu parecem não rejeitar a unidade – “somos todas quebradeiras” –, mas nem por isso veem dissolvidas uma série de vínculos (somos assentadas, quilombolas e indígenas) que parecem tensionar com a produção do uno coerente. Tais vínculos não parecem nem maiores e nem piores, na verdade confrontam a busca por totalizações, preservando diferenças entre elas. É assim que é possível ter uma certa generalidade das quebradeiras sendo perpassada por uma composição de especificidades em e, que colocam como questão definições limitantes sobre quem ou como se pode ser quebradeira de coco babaçu.

Assim, entre elas talvez a possibilidade de composições não “se refere ao registro das respostas, mas coloca a questão sobre a maneira como podem ser escutadas ‘coletivamente’ no âmbito do agenciamento, através do qual se propõe uma questão política” (STENGERS, 2018, p. 448), ou seja, se trata de uma questão de desejo, este sempre plural, da possibilidade de agenciamentos coletivos e dos sujeitos.

Em outra ocasião, durante a viagem para a Marcha das Margaridas, reencontro uma antiga conhecida de meu período de pesquisas no mestrado em Antropologia Social na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Trata-se de Emília Moreira, mulher de axé, importante liderança da comunidade quilombola de Santo Antônio dos Moreiras, em Codó. Emília está acompanhada de uma de suas filhas e em nossa conversa ela me comenta que irá para a Marcha porque é “quebradeira de coco e quilombola”, demonstrando a versatilidade dessas mulheres e, ao mesmo tempo, a capilaridade do movimento, sua composição múltipla.

A versatilidade dessas mulheres já foi registrada em parte da literatura a partir de aspectos socioeconômicos, sobretudo situando a retirada do babaçu como atividade complementar ao plantio de roças e que ocorre de maneira mais intensa entre os meses de maio e outubro, período de entressafra de arroz, por exemplo, (SHIRAIISHI NETO, 1999, p. 20), ou localizando a atividade agroextrativa do babaçu, dentro de uma economia de base familiar, ocorrendo a “safra do babaçu” entre os meses de setembro e fevereiro, período de preparação da roça (MESQUITA, 2008, p. 57). Esse tipo de literatura chama a atenção para como a quebra do coco babaçu ocorre de forma agregada a outras atividades como a criação de pequenos animais, roças e pesca.

Com outro tipo de literatura, em especial Deleuze e Guattari (1996), cabe pensar que a pluralidade e segmentaridade destas mulheres se dão a partir da flexibilidade, não em essências determinadas, lineares, enrijecidas, mas em uma relação dinâmica, com segmentações que se fazem e desfazem. É uma segmentaridade flexível, em que há “uma geometria operatória em que as figuras nunca são separáveis de suas afecções, as linhas de seu devir, os segmentos de sua segmentação: há "arredondamentos", mas não círculo, "alinhamentos", mas não linha reta (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 81). Por sua vez, atenta-se que esta mesma flexibilidade não prescinde de certa rigidez, há conexão entre elementos molares e moleculares, estes intrinsecamente relacionados; assim como se tem elementos de micropolítica, há também de macropolítica, conforme os autores.

Dessa forma, se está franqueada a possibilidade de ser “quebradeira de coco e quilombola” e não ter que optar por uma designação ou outra, como apressadamente o processo de organização política poderia dar a entender, estas múltiplas designações parecem caminhar juntas, sendo profícuo perceber a partir dos exemplos de Rosa Gregória e Emília Moreira, como a luta de mulheres quilombolas está umbilicalmente vinculada aos processos de mobilização de quebradeiras de coco. São lutas que caminham juntas, estão conectadas, apesar de ênfases e possibilidades distintas.

Cabe ressaltar a importância de Emília, uma militante histórica das lutas quilombolas no Maranhão, figura de destaque para o surgimento de importantes núcleos de militância negra e quilombola: tanto do Centro de Cultura Negra (CCN/MA) em 1979, quanto da Associação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (ACONERUQ), em 1996. Assim, esse tipo de autodesignação parece percorrer uma série de tantas outras invocações das quebradeiras, vislumbrando uma multiplicidade posta em movimento e não estanque ou amarrada, mas que se encontram e se alinham desde o MIQCB.

O movimento criado por elas não as retira pertencimentos outros, os faz circular, se ajuntar, mas ao mesmo tempo, elas parecem reconhecer diferenças entre si, situar os arranjos, as composições possíveis. Quando falo de arranjos e composições, tenho em mente elementos de instabilidade, de autonomia de um conjunto de grupos em relação aos outros, de fracionamentos frente o conjunto que fazem parte (CLASTRES, 1979), das interceptações que grupos fazem entre si, mas sem se sobrepor completamente (ANJOS, 2006); em suma, do grau de liberdade que

gozam entre si e no próprio processo de se organizarem enquanto quebradeiras de coco babaçu.

Por sua vez, ao ressaltar aspectos de fuga da unidade, não se justapõe a elaboração política que estas mulheres fazem, bem como seu histórico de organização e as lutas travadas, mas as situa para além de aspectos estatizantes, meramente unitários e com finalidades utilitárias. O que vale pensar aqui é a autonomia que cada sujeito goza, o deslocamento de ordens, as aberturas e criações postas, os processos de escavação da unidade, que apontam para a instabilidade. O que se percebe é uma conjunção entre as autodesignações que aparecem ao lado das quebradeiras de coco babaçu. Estas, ao mesmo tempo em que aparecem enquanto unidade na designação de quebradeira, aparecem como grupos situados, como composições dentro do agir em movimento.

2.2 Pluralidade em movimento: unidade provisória e instabilidade

Em encontros dos regionais do MIQCB ocorrem uma série de discussões que apontam para os processos de construção de eixos temáticos que viabilizam o movimento em torno de pautas consideradas comuns e agregadoras entre as quebradeiras de coco babaçu. Estas são discutidas amplamente entre quebradeiras, assessoras e coordenadoras regionais a partir de análises do que é possível fazer, acordos quanto aos caminhos a seguir e que parcerias serão privilegiadas, bem como um enumerado de tarefas a serem realizadas. Estas atividades envolvem discussões de teor político, situando conflitos que necessitam de visibilização e mediação com instituições públicas, campanhas publicitárias que devem ser conduzidas e assessoria jurídica em comunidades rurais envolvendo um enumerado de situações. Nesse sentido, é observada a relação entre a vida em nível local e os projetos obtidos com financiadores, tentando direcionar tempos-realidades que transcorrem em modalidades distintas.

Maria do Rosário, mulher negra e quilombola do território Sesmaria do Jardim, município de Matinha, Baixada Maranhense, comenta sobre a elaboração dos projetos e seus delineamentos:

Os projetos que o MIQCB faz, é projeto que ele faz com as mulheres. É as mulheres que estão lá na base, lá nos regionais, essas mulheres estão lá nos grupos produtivos, onde tem os grupos produtivos em cada regional, em cada comunidade de atuação do MIQCB e lá é que é investido, pra essas mulheres que estão lá na base, que estão lá na ponta, que estão lá de baixo da palmeira, é dessa forma que elas são beneficiadas com esses projetos feitos

pelo MIQCB. Os grupos produtivos são organizados, e se organiza lá nos grupos produtivos lá na sua base, lá no regional, lá nas suas comunidades e temos as lideranças que atua junto com essas mulheres nos grupos produtivos que tem acesso aos projetos. E é dessa forma que os projetos do MIQCB são distribuídos, a gente tem, a minha visão é que são inúmeros, é muito grande, a atuação do movimento, que é o MIQCB e é uma estratégia que eu sinto que o MIQCB trabalha com suas linhas de ação para que possa atender essas mulheres que estão inseridas junto nesses projetos. Então, dessa forma que é distribuído os projetos e a gente como mulher negra, como mulher quebradeira, trabalhadora rural, que vivemos lá na palmeira, a gente se sente, é, contemplada com os projetos do MIQCB. O MIQCB tem a sua visão de modo geral para a sua base.

Em seus apontamentos, Maria do Rosário expõe que a elaboração das demandas parte de diferentes conformidades, indo desde os grupos de base, as quebradeiras reunidas localmente a partir das vivências em suas comunidades, “debaixo das palmeiras”, passando pela reelaboração das coordenadoras e assessoras dos diferentes Regionais, até ser canalizado para o escritório e apresentado em termos da possibilidade da captação de financiamento. Assim, existe um trabalho possível a partir da vinculação com as “bases”, com a vida das mulheres “lá na ponta”, em que se canaliza a possibilidade de projetos a partir da mediação de assessoras, que acessam as linguagens de financiamento.

Em sua fala, dá destaque para como grupos produtivos são organizados localmente e seus vínculos com o MIQCB. Estes grupos são majoritariamente constituídos por mulheres que se reúnem localmente para a coleta e/ou beneficiamento de produtos oriundos do babaçu e sua respectiva venda, seja em feiras locais ou em municípios próximos, e/ou através de programas governamentais, como o Programa de Aquisição de Alimentos (PAA) e o Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE), possíveis através de chamadas públicas de prefeituras. Esse processo de venda e beneficiamento ocorre de maneira mais destacada a partir da infraestrutura disponibilizada pelo MIQCB e o consequente maior valor gerado, possibilitando maior acesso das mulheres e suas famílias à renda, sendo também um estímulo à organização local.

A partir de questões levantadas por Catarina Morawska Vianna, gostaria de pensar sobre as temporalidades da vida e sucessivos fracassos de projetos:

Argumenta-se, no entanto, que esse fracasso crônico decorre da temporalidade subjacente aos projetos, que supõem o vácuo social e a sucessão de eventos tal como previsto no papel. Assim, para serem considerados bem-sucedidos, os projetos devem se dar da forma mais similar possível a si mesmos. Isso nunca ocorre, já que nas organizações parceiras que trabalham diretamente com os beneficiários as contingências do dia a dia criam um descompasso entre a composição fixa vislumbrada no projeto e as

composições efêmeras que emergem durante a sua implementação (VIANNA, 2014, p. 92).

Ao tratar de projetos de cooperação ou mesmo de financiamentos nacionais captados pelo MIQCB, há temporalidades distintas. De um lado, têm-se os tempos-realidade da vida, de outro os desenhos de engenharia social de projetos e seus prazos. Sabemos que estes projetos, sejam eles com financiadores nacionais ou internacionais, têm tempos precisos de execução, com atividades, encontros, e um enumerado de prestações de contas para um período determinado. A avaliação do sucesso por parte do financiador depende, em boa medida, da semelhança entre o que se apresenta em papel pelos grupos financiados, conforme planilhas de gastos, locais, público e sazonalidade das atividades realizadas.

Por sua vez, a vida desses grupos, é atravessada por imprevistos e contingências, em grande medida atreladas a prioridades financeiras, familiares e pessoais, que não constam nos relatórios. A “vida em papel” é recorrentemente estabelecida em cronograma, porém, a vida das comunidades é recortada por imprevistos e situações limite que exigem disponibilidades e prioridades distintas do mundo dos projetos. Maria do Rosário nos comenta que:

O movimento vendo a situação de conflitos das mulheres, vendo a situação do desespero das mulheres, vendo a situação da violência, da violência no campo com as mulheres. Por isso o MIQCB incorporou de forma executiva a discussão de preservação do meio ambiente, do não desmatamento, a preservação dos babaçuais, a preservação dos campos naturais e até mesmo a preservação da vida, pela sobrevivência. Então, se trabalha hoje com uma discussão de terra, território e babaçu livre. Porque hoje as mulheres é que estão à frente nos territórios, nas discussões pela terra. E essas mulheres por estar nessa, à frente dessa discussão por terra, pela sobrevivência, de viver, de cultivar o seu próprio, viver do seu próprio trabalho, tem ficado submissa, tem ficado ameaçada, ameaçada de morrer mesmo. Temos que tirar, a mulher A, ou a B, ou a C, aquelas mulheres que estão à frente do movimento, à frente da discussão pela defesa, pela defesa da terra, pela defesa do babaçu, pela defesa da água, pela defesa do meio ambiente e então, essas mulheres, elas são odiadas pelo machismo, pelo grande negócio, pelos proprietários, pelos latifundiários. Isso me traz uma indignação muito grande.

A partir de sua fala, é compreensível que o movimento, por conta de situações que envolvem conflitos por terra-território, “vendo o desespero das mulheres”, incorpora estes pleitos em sua agenda, o que envolve discussões sobre a sobrevivência, a manutenção da vida destas mulheres diante de graves conflitos que atravessam o campo maranhense. Estas situações envolvendo riscos quanto à integridade física, estão diretamente relacionadas aos desmatamentos que estão na ordem do dia no Maranhão e na Amazônia brasileira, e que, se não são novidade,

têm sido intensificados na atual conjuntura, envolvendo ações de grandes proprietários e do agronegócio¹².

Cabe destacar que a violência não é igualitária no mundo rural, é uma violência racializada, que vê nos corpos negros empecilhos que precisam ser removidos ou administrados. As ações do agronegócio, como de grileiros e empresários, necessitam da terra, recursos naturais e trabalho, e para isso, precisam domar grupos considerados arredios e não cooperantes. Dessa forma, seus investimentos dependem da degradação, espoliação e violência de forma interligada. São assentados na despossessão antinegra como parte inquestionável de seus protocolos de instalação.

A vida dessas mulheres e os conflitos são interligados aos territórios, pois se de um lado abrangem sua existência, envolvem consecutivamente a preservação dos babaçuais e campos naturais. Nesse sentido, para Maria do Rosário, as discussões sobre terra-território e babaçu livre são indissociáveis, dada a relação direta com as vivências de comunidades rurais, na complexidade que é a vida nos territórios. Em sua fala, chama atenção sobre quais são os corpos conduzindo as lutas, quem é a linha de frente, quando se pensa em riscos, ameaças e no terror que assola as vidas.

Por sua vez, na pluralidade que compõe o MIQCB, há uma diversidade de entendimentos sobre quais são as pautas do movimento, quais são as suas ações prioritárias, ou que arranjos devem ser privilegiados para dar prosseguimento às atividades, ou mesmo sobre as competências do movimento.

Em ocasião da atividade de planejamento do Regional Cocais/Mearim, entre 21 e 22 de agosto de 2019, na sede da ASSEMA na cidade de Pedreiras, interior do Maranhão, tendo como objetivo operacionalizar ações e atividades prioritárias naquele período, foi possível perceber diferentes entendimentos sobre o movimento, bem como quais estratégias adotar. Durante a manhã, Ariana Silva, assessora do movimento, ao atentar para o acompanhamento de situações de conflito em comunidades rurais no Maranhão no qual quebradeiras de coco estavam implicadas, chamou a atenção que nestas situações “não é apenas jurídico, é político. Os

¹² Para maiores detalhes consultar: Comissão Pastoral da Terra (CPT). **Agro é fogo**: Queimadas são crimes do agronegócio! Massacres no Campo. CPT: Brasil, 28. set. 2020. Disponível em: <https://www.cptnacional.org.br/publicacoes/noticias/articulacao-cpt-s-do-cerrado/5396-agro-e-fogo-queimadas-sao-crimes-do-agronegocio>. Acesso em: 15. jan. 2021.

regionais podem decidir seus casos prioritários, mas o MIQCB é muito diverso e nem todo acompanhamento é apenas jurídico”. Esta fala de antemão fez uma provocação para percepções de advogados/as que tendem a descrever suas ações meramente como processuais, como técnicas, auxiliares, cabendo às comunidades decidirem que tipo de ações fazer ou, como uma assessora jurídica comentava com recorrência, “a decisão e riscos são das comunidades, são decisões delas, meu papel é técnico”.

Esse tipo de situação chama inicialmente a atenção para a atuação dos profissionais que compõem esses espaços. De um lado, pode-se ter as chamadas atuações técnicas, pensadas quase que acima das realidades locais, portadores de saberes que enquadram os sujeitos, lhes oferecendo um *kit* de respostas, sobretudo pensadas com base num saber especializado, visando a sua eficácia – o que de antemão já lhes posiciona em lugar privilegiado.

Outro perfil seria aqui representado por uma lógica de aprendizado em conjunto, que vê sua prática como educadora, sendo profundamente implicada. Com recorrência, uma assessora pontuava a importância de “ouvir a legislação do coração” ao tratar de questões relacionadas às quebradeiras de coco babaçu e aos conflitos agrários, pois mais do que “questões jurídicas” as comunidades deveriam analisar as situações a partir de suas percepções políticas, tentando intensificar alianças com outros povos e comunidades tradicionais. Para ela, “o sentimento de pertencimento à terra-território” é fundamental no processo de organização política. Nesse tipo de posição, os sentimentos são potentes frente às injustiças postas, na possibilidade de inventar, de criar a partir de atravessamentos, das tensões, dos desejos, pois sentir é estar no mundo, é dizer algo sobre ele, produzir sobre ele.

Assim, durante a atividade de planejamento, Maria Alaídes, coordenadora geral do MIQCB, situando os dilemas de um movimento que atua simultaneamente em várias comunidades e em uma infinidade de casos no Maranhão, pontua que:

Temos que ver o que realmente podemos fazer. O que é nosso. Tem coisa que não podemos fazer e não podemos ser levados pelos parceiros. Às vezes eles mais atrapalham que ajudam. Foi assim nos anos oitenta com a Igreja, tivemos que fazer nosso próprio caminho.

De um lado, esse tipo de reflexão aponta para os limites de parcerias feitas, das interferências ou caminhos que se pode incorrer por influência de terceiros, como exemplificado a partir do comentário de Maria Alaídes sobre a Igreja Católica e entidades confessionais, posicionando que além de um processo político-jurídico, há

também a escolha de alianças a serem firmadas. Cabe sinalizar a importância que as pastorais sociais têm no Brasil desde meados dos anos 1970, sobretudo a partir da influência da teologia da libertação, importante catalizador das lutas políticas, por dignidade e emancipação no Brasil e na América Latina. Ao comentar sobre a Teologia da Libertação, Boaventura de Sousa Santos (2014), a situa como uma teologia política progressista que questiona a ordem social existente. Para ele, a TL é fundada em uma distinção entre a religião dos oprimidos e a religião dos opressores. Faz críticas à religião institucional, por ser considerada a religião dos opressores, e tem como fonte teológica a “opção pelos pobres”, considerados uma fonte coletiva de libertação. Ainda nas palavras do autor:

A teologia da libertação concebe a fé como libertadora apenas na medida em que possa contribuir para a libertação estrutural e coletiva dos pobres. Estes constituem tanto o objeto desta teologia (a sua preocupação central) como o seu sujeito (visto que são protagonistas da história e da sua interpretação) e o lugar social a partir do qual a teologia deverá ser enunciada. A teologia da libertação constitui, em si, uma constelação de teologias, nas quais a categoria do “pobre” se desdobra contextualmente, abrangendo as vítimas do capitalismo e os povos oprimidos pelas potências coloniais e pós-coloniais (afrodescendentes, indígenas), bem como o “melting pot” resultante de encontros, mas também de violações de culturas e de corpos (SANTOS, 2014, B., p. 33).

No Maranhão, as pastorais sociais, em especial a Comissão Pastoral da Terra (CPT), o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), o Conselho Pastoral dos Pescadores (CPP) e a Cáritas Regional, têm servido como importante apoio às comunidades, possibilitando encontros, trocas de experiências e organização política frente os problemas. Assim, para Ariana Silva, é importante manter o diálogo com as pastorais sociais no Maranhão e as lutas que têm sido conduzidas, apontando que “não existe babaçu livre em terra presa. É importante o MIQCB manter parcerias com movimentos que têm feito lutas por território, apoiar a luta das comunidades”.

Ariana tem recorrentemente chamado a atenção para a importância da priorização das lutas por territórios, sobre a importância fundamental destes, para as disputas e conflitos envolvendo quebradeiras de coco babaçu e outros povos e comunidades tradicionais no Maranhão. Ela tem incentivado avidamente o MIQCB a privilegiar não apenas a cobertura vegetal representada pelo babaçu e o acesso livre, mas, sim, intensificar as lutas pelo controle e libertação de territórios.

Nas discussões sobre o surgimento do MIQCB é comum o enfoque em aspectos relacionados à garantia de livre acesso aos babaçuais, apontando a sua dimensão estratégica como fonte de renda para as mulheres e comunidades, bem

como as lutas pela conservação ambiental e contra a derrubada de faixas de babaçuais. Outro aspecto destacado são as dimensões institucionais, com destaque para o disciplinamento e para as conquistas nos âmbitos jurídicos, dando ênfase às mobilizações e aos pleitos que giram em torno de ordenamentos legais.

Todavia, esta literatura tende a dar destaque para a cobertura vegetal, aos babaçuais, quase sem ênfase a aspectos relacionados à dimensão territorial, como podemos ver a partir de elaborações propostas por Joaquim Shiraishi:

A constituição do MIQCB contribuiu com a organização da agenda de luta das quebradeiras de coco, que, desde a sua emergência, vem priorizando as questões ligadas à devastação dos recursos naturais e às garantias do livre acesso e uso comum das palmeiras de babaçu. No contexto do processo de organização e luta do movimento, as leis do “babaçu livre” ganharam força, ocupando a agenda política do MIQCB (2017, p. 154).

Como pano de fundo, neste tipo de argumentação, parte-se da constatação de que a “maioria das quebradeiras” está em uma situação de “sem terra”, ou seja, sem a propriedade garantida, residindo nas chamadas “pontas de rua” das cidades e povoados ou nas “beiras das estradas”, entre a faixa das rodovias e das cercas das fazendas (SHIRAISHI, 2017), o que lhes colocaria na condição quase que imediata de apenas disputar o acesso a faixas de cobertura vegetal. No tocante a isso, Shiraishi aponta que:

As quebradeiras de coco com acesso à terra garantido – “com terra” – representam uma minoria no contexto do movimento. Trata-se daquelas situações de áreas desapropriadas pelo INCRA, áreas regularizadas pelos institutos de terras estaduais ou mesmo adquiridas. As posses consolidadas há anos, terras de herança partilhadas, também se enquadram nessa situação. No entanto, ressalta-se que as quebradeiras de coco “com terra” nem sempre dispõem, em suas terras, das palmeiras de babaçu, o que faz com que elas adentrem outras áreas para a coleta do babaçu (2017, p 149).

Tem sido recorrente no debate relacionado a mudanças climáticas e preservação ambiental a negligência à dimensão racial, dando ênfase ora à “natureza pura”, ora a esquemas de sustentabilidade e conservação sob o prisma do capital. Conforme Goddu (2021), raramente tem aparecido uma associação que reconheça a conexão histórica entre racismo, colonialismo e degradação ambiental. Nesse sentido, é salutar a formulação de Cedric J. Robinson (2021) ao pensar em capitalismo racial, uma faceta indispensável do capitalismo que se inicia e progride desde a exploração e espoliação de corpos negros e que tem na *plantation*, mas não somente, modelos ímpares que associam subjugação racial e mudanças drásticas em biomas. Nesse sentido, a dimensão racial do capital não é meramente fundadora e pretérita, mas se

alimenta e vive tanto da degradação negra, quanto produz crises ambientais e climáticas.

O que se tem visto contemporaneamente é um dilema que percorre o MIQCB, sendo este marcado por um enumerado de situações conflito, que associam as dimensões ambiental, territorial e racial. Assim, têm ganhado relevo, sobretudo entre quebradeiras negras e indígenas, mas não somente, outras formas ou mesmo novas ênfases que trazem à tona a importância dos territórios para além do que se poderia designar de “acesso livre aos babaçuais”, atentando para diferentes vínculos locais, para a vida em suas comunidades e seus processos organizativos. A dimensão territorial entre elas tem aparecido como primordial e não desatrelada tanto de questões ambientais, como de possíveis respostas contra antagonistas.

Ainda na atividade de planejamento, De Jesus, coordenadora recém-eleita, comenta que “estamos com uma responsabilidade grande nas mãos. Temos que ser parceiras”, pontuando a prioridade de acordos e alinhamentos internos em contraposição a possíveis aliados que possam se somar externamente. É uma postura de tom conciliador agindo no acerto de possíveis arestas e na busca de consensos mínimos e mediando prioridades. Retomando o debate, Maria Alaídes comenta que “um balanço é importante para construir nosso planejamento e o que vamos fazer. É importante olhar o contexto. Para aprender, é importante ver de onde vamos e o que podemos fazer”. Seu apontamento elucida, a partir de sua experiência no longo processo organizativo do movimento, para um “olhar localizado”, que atenta para as possibilidades do contexto, para o lugar de onde se fala e de quem é o enunciador. Nesse sentido, ao comentar sobre a obra de Aimé Césaire, Mara Viveiros Vigoya nos sugere que:

a produção de conhecimento não está desligada da localização geográfica e corporal do sujeito que enuncia, e que essa ancoragem é a que permite questionar o mito universalista que oculta quem fala e qual é a localização epistêmica nas estruturas de poder a partir da qual esse sujeito fala (VIGOYA, 2021, p. 6).

Maria Alaídes tem uma ampla experiência na organização das quebradeiras de coco babaçu, na luta pela terra e nas disputas em torno da criação de assentamentos de reforma agrária no município de Lago do Junco e proximidades. Conta também com uma experiência institucional destacada, já tendo sido vereadora no interior do Maranhão pelo Partido dos Trabalhadores (PT), entre os anos de 2000-2004, além de coordenadora da Cooperativa dos Pequenos Produtores Agroextrativistas de Lago do

Junco (COOPALJ) e da ASSEMA. Como vereadora, foi importante para a elaboração, apresentação e aprovação da lei de acesso livre aos babaçuais na cidade de Lago do Junco, que contou com amplo apoio de quebradeiras de coco babaçu em sucessivas sessões da câmara de vereadores¹³. O que está em jogo aqui é explicitar o sujeito enunciador, conforme situa Ramón Grosfoguel:

é o *locus* da enunciação, ou seja, o lugar geopolítico e corpo-político do sujeito que fala. Na filosofia e nas ciências ocidentais, aquele que fala está sempre escondido, oculto, apagado da análise. A “geopolítica do conhecimento” da filosofia ocidental sempre privilegiou o mito de um “Ego” não situado. O lugar epistêmico étnico-racial/sexual/de gênero e o sujeito enunciador encontram-se, sempre, desvinculados. Ao quebrar a ligação entre o sujeito da enunciação e o lugar epistêmico étnico-racial/sexual/de gênero, a filosofia e as ciências ocidentais conseguem gerar um mito sobre um conhecimento universal Verdadeiro que encobre, isto é, que oculta não só aquele que fala como também o lugar epistêmico geopolítico e corpo-político das estruturas de poder/conhecimento colonial, a partir do qual o sujeito se pronuncia (GROSFOGUEL, 2008, p. 119).

Assim, mais do que um sujeito neutro, o esforço é situar como as leituras de mundo são postas em circulação, como são elaboradas e os caminhos que privilegiam certas alianças em detrimento de outras. Não se trata de invalidar ou mesmo questionar a importância das colocações, mas situar de onde partem, como são recebidas e elaboradas pelas quebradeiras de coco babaçu que vivem em diferentes contextos. Maria Alaídes, com fala serena, motiva debates sobre as especificidades das quebradeiras de coco babaçu ante possíveis aliados políticos em termos de alianças que podem ser desenhadas. Seu olhar não é neutro, pelo contrário, está situado a partir de suas experiências e pensa a partir de realidades concretas, em como enxerga a situação das quebradeiras na atual conjuntura e no que é possível fazer dado o atual momento, frisando possíveis aberturas e canais de interlocução com o governo do Estado; nas possibilidades de que as conquistas institucionais ganhem relevo. Também na reunião de planejamento, Francisco, um jovem assentado de reforma agrária da região dos Cocais, oriundo de uma família de assentados com extensa presença de quebradeiras de coco, comenta que “é importante aproveitar o diálogo que temos com o governo porque temos alguns aliados lá e temos que pressionar”.

Esse tipo de diálogo, envolvendo alianças com setores do Governo do Estado do Maranhão marca a circulação recente do MIQCB, este permanentemente com “um

¹³ Para detalhes, consultar Shiraishi (2017).

olho no gato e outro no peixe”. Estas possibilidades situam os dilemas do movimento e possíveis acordos com o Governo Estadual, sob a gestão Flávio Dino (PSB), que é considerado progressista para os padrões nacionais. Porém, em choque com as amplas alianças setores conservadores e do agronegócio que perpassam todo o governo do Maranhão, as quebradeiras também se empenham na construção de outras possibilidades, com desejos que as põem para além do mundo posto, o que as permite trabalhar na construção de outros mundos possíveis, ou conforme Jacques Rancière (2018) as situa: entre a polícia e a política, entre o que lhes é posto e o descontentamento com os lugares dados, desejando, assim, ir além do estabelecido.

Maria Alaídes, dando encaminhamento à atividade, comenta que é necessário pensar as lutas pela regularização fundiária e a elaboração de pleitos em nível estadual, indagando sobre os limites reais de ação e acompanhamento de casos do MIQCB, “se estourar [conflitos] ao longo do Maranhão todo, nós vamos dar conta?”. Esse tipo de questionamento se refere ao volume de situações com as quais tratam em nível estadual. Dando continuidade ao debate, Francisca Pereira comenta que:

Cada vez mais aumenta a demanda. Temos que nos organizar para atuar. A gente fala que vive mais a vida do MIQCB que a nossa própria com a nossa família. O grupo Maratá comprou uma faixa de terra próxima da nossa comunidade e queimou casas de várias pessoas. É do lado do nosso assentamento. É cerca com cerca.

O comentário de Francisca refere-se à lida diária com situações de conflito diante de grandes empresas, que agem contra as comunidades e assentamentos no interior do Maranhão, como ocorrem com o grupo Maratá, responsável pela produção de café, tabaco etc. Por sua vez, Maria Alaídes pergunta: “Existe uma Lei Estadual para criação de reservas extrativistas? Qual a viabilidade de propor algo diferente [do nosso jeito]? Temos que bater de frente, dialogar com o governo e se sentar com eles também”.

Esse tipo de debate expõe os dilemas que envolvem esforços recentes das quebradeiras e estão na ordem do dia no movimento. De um lado, pode-se focar no diálogo com o Governo do Estado e seus representantes, sobretudo enfatizando o “acesso livre aos babaçuais”, tentando cavar espaços e explorar fissuras entre as instâncias governamentais, ou mesmo, privilegiar os diálogos com aliados ali presentes e ter pequenas conquistas. Outra opção tem sido intensificar os debates e ações em torno do “território livre” e, conseqüentemente, abordar de forma mais enfática os conflitos territoriais de comunidades e povos tradicionais no Maranhão,

mantendo com outros movimentos uma relação mais intensa e solidária, o que as empurraria para um sistemático afastamento de instâncias estatais e intensificaria as trocas com indígenas e quilombolas, não apenas em termos de demandas jurídicas e pontuais, mas em termos de mobilizações políticas que se espalham no Maranhão.

Cabe destacar que, entre as quebradeiras, há perceptível margem para constantes elaborações sobre os eixos que compõem pautas do movimento, dado, digamos, uma abertura que o próprio processo de constituição do movimento produz, entre o já estabelecido e um porvir que parece enegrecer tal como a terra e o território pelos quais lutam. Assim, estar em movimento não é senão uma máquina de conexões em contínua construção, em que este mover-se é “articular as duas séries uma à outra, refleti-las uma na outra, fazê-las comunicar, coexistir e ramificar; reunir as singularidades correspondendo às duas séries em uma ‘história embaralhada’” (DELEUZE, 1974, p. 53).

Por fim, como resultado da atividade, é proposto no MIQCB um amplo debate, tendo em vista a possibilidade de interlocução visando a elaboração de uma proposta de Lei Estadual de Acesso aos Babaçuais. Este trâmite ocorreria com a mediação do deputado estadual Adelmo Soares (PCdoB) e sua equipe de assessoria na Assembleia Legislativa do Maranhão (ALEMA), e tem entre outras diretrizes pleitear a criação da Reserva Extrativista em Codó. A questão parece ser o caminhar entre esquemas já estabelecidos como a possibilidade da criação de reservas extrativistas em nível estadual, seguindo os modelos já conhecidos, e apontar para caminhos novos e, por isso mesmo, causando certa desconfiança entre grupos de quebradeiras. Em comentário, Ariana Silva, pontua que “essa coisa de RESEX nunca deu certo! A gente continua refém do Estado e do tempo deles¹⁴”, sugerindo apostar em caminhos mais autônomos e próprios dos povos e comunidades tradicionais.

Nesse sentido, é possível estabelecer uma conexão entre os momentos de hesitação das quebradeiras a partir da construção de suas pautas e o próprio processo de abertura a reformulações. Aqui, vale pensar não em identidades unas, pautas

¹⁴ Debatendo a relação entre as lutas das quebradeiras de coco babaçu e dos seringueiros no Acre, Joaquim Shiraishi pontua o seguinte sobre a criação de reservas extrativistas relacionadas a áreas de babaçual no Maranhão pelo governo do então presidente Fernando Collor de Mello: “[As] áreas criadas pelos decretos ainda hoje não foram consolidadas, estando inconclusos seus processos administrativos. Enquanto a reserva extrativista do Ciriaco foi parcialmente desapropriada, as reservas da Mata Grande e do Extremo Norte ainda continuam sendo submetidas a novos e novos levantamentos” (SHIRAISHI, 2017, p. 160).

encerradas em si mesmas, mas na possibilidade de aberturas, de conexões situadas historicamente. Com Deleuze (1974), é possível pensar o constante processo de produção de significações, a partir dos deslocamentos que remetem ao pôr-se em movimento.

Para o autor, nesse movimento há uma estrutura composta por duas séries, o significante e o significado, que são marcadas tanto pelo excesso quanto pela falta e estão em desequilíbrio, oscilando entre presença e ausência. Nesse desequilíbrio perpétuo, há um mover-se, deslocar-se. Desse modo: é preciso compreender, ao mesmo tempo, que as duas séries estão marcadas, uma por excesso, outra por falta e que as duas determinações se trocam sem nunca se equilibrar. Pois o que está em excesso na série significante é literalmente uma casa vazia, um lugar sem ocupante, que se desloca sempre, e o que está em falta na série significada é dado supranumerário e não colocado, não conhecido, ocupante sem lugar e sempre deslocado (DELEUZE, 1974, p. 52).

A ideia de “casa vazia” nos ajuda a pensar a produção de significados a partir do constante deslocamento e da consolidação de estabilidades, na relação entre estrutura e significação. A estrutura – nesse caso, a estrutura de um movimento social – pode ser vista como atravessada por uma abertura, em que ao mesmo tempo em que existem certos elementos estáveis, estes estão abertos a sucessivas reformulações e hesitações em seu processo de produção. É assim que ocorrem os processos decisórios envolvendo pautas ou eixos entre as quebradeiras, pois mais do que simplesmente encerrarem-se em si mesmas, estão constantemente (re)avaliando e construindo a partir de suas aberturas e hesitações, pondo-se em movimento.

Em outra reunião de planejamento do MIQCB, realizada entre os dias 2 e 4 de outubro de 2019, no Centro de Estudo Sindical Rural (CESIR) da Federação dos Trabalhadores Rurais, Agricultores e Agricultoras do Estado do Maranhão (FETAEMA), com o objetivo de discutir o apoio financeiro não reembolsável a comunidades a partir da seleção e aprovação de projetos apresentados ao Fundo Babaçu¹⁵, iniciativa do MIQCB para apoio de práticas socioambientais, Noemi Porro,

¹⁵ O Fundo Babaçu é uma iniciativa do MIQCB para apoio de projetos comunitários nos estados do Maranhão, Pará, Tocantins e Piauí. Tem por objetivos: promover e operacionalizar o acesso a recursos de caráter não reembolsável para ações de agricultura e de extrativismo de base agroecológica e econômico-solidária; apoiar ações voltadas à segurança alimentar e nutricional e geração de renda para a melhoria da qualidade de vida de povos e comunidades tradicionais e outras comunidades que vivem em regime de produção familiar nos babaçuais; promover a conservação da sociobiodiversidade existente nas florestas de babaçuais por meio da ampliação do acesso a fontes de recursos e de políticas públicas; apoiar e promover a mobilização comunitária e fortalecimento organizacional/institucional das organizações de base, visando melhorar sua capacidade de incidência política; promover o desenvolvimento de capacidades em gestão de projetos socioambientais. O valor dos projetos deve estar dentro das categorias de apoio do edital: Pindova (projetos de 10.000,00 a R\$

professora da Universidade Federal do Pará (UFPA), e pesquisadora com longa trajetória com quebradeiras de coco babaçu no Maranhão, externou certo descontentamento com o abandono de discussões sobre o acesso livre aos babaçuais e o aumento nos debates sobre territórios livres. Para ela, esse tipo de contraste se refere ao que seria o diferencial das lutas das quebradeiras em relação a outros grupos étnico-raciais e movimentos sociais, havendo certa insistência no aspecto específico da defesa dos babaçuais como mote do movimento. Por outro lado, entre as quebradeiras, ocorre também uma vigorosa aposta de que sem territórios livres, não há a possibilidade de acesso aos babaçuais de forma garantida, investindo-se em retomadas e articulações.

Aqui, mais do que uma suposta oposição entre babaçuais livres e territórios, há uma divergência quanto às apostas de interlocuções a serem intensificadas. É interessante observar que essas hesitações podem ser vistas como momentos nos quais se coloca em questão a possibilidade de não ceder a uma identidade una, coerente, encerrada em si mesma, pautada em uma lógica instrumental. Isabelle Stengers (2018) chamou de “atitude cosmopolítica” a capacidade de hesitação, de desacelerar a construção de um mundo comum, de colocar em questão que talvez exista algo mais importante e com isso os próprios termos do que está em jogo. Interessa-nos pensar o alerta para que:

O cosmos, tal qual ele figura nesse termo, cosmopolítico, designa o desconhecido que constitui esses mundos múltiplos, divergentes, articulações das quais eles poderiam se tornar capazes, contra a tentação de uma paz que se pretendia final, ecumênica, no sentido de que uma transcendência teria o poder de requerer daquele que é divergente que se reconheça como uma expressão apenas particular do que constitui o ponto de convergência de todos (STENGERS, 2018, p. 447).

Esse tipo de hesitação e dúvida, mais do que simplesmente mostrar uma tensão, situa a produção de caminhos fragmentados e suas ênfases. Após o primeiro momento da reunião pela manhã, em pausa para o almoço, converso com Noemi Porro e ela pontua que “o MIQCB tem se descaracterizado”, “tem se desfocado em suas pautas”. Para Noemi Porro, o MIQCB é caracterizado “por ter uma base, vir dos povoados e não é fruto de uma mediação que apaga incêndios”. Para ela, o MIQCB tem se perdido em demandas múltiplas que não são propriamente das quebradeiras.

Esse tipo de fala refere-se aos “rumos” que tomará, quais são suas pautas e as especificidades do movimento das quebradeiras.

Marly Farias, técnica administrativa do movimento, expõe seu ponto de vista e comenta que “o MIQCB tem perdido sua essência. Antes, tudo era babaçu livre. Agora, tem isso de terra e território. Eu fico é perdida”. Chama a atenção nessa formulação não o contraste entre pautas relativas a “terra-território” e “acesso livre aos babaçuais”, ambas diretamente relacionadas à vida das quebradeiras e suas experiências, mas as implicações gerais de uma maior ênfase dada a certas articulações e o que isso geraria internamente nos debates entre as próprias quebradeiras. Assim, a referida ideia de “essência” do movimento, pode ser lida como um a priori que lhe definiria em torno de uma identidade coesa com pautas unitárias que conformariam o tipo de agremiação existente.

Na contramão, ao pensar esquematicamente em “essência do movimento”, deve-se atentar em termos de múltiplos e não o uno. Pensar em chaves que nos levam a refletir sobre diferenças postas em movimento, numa aliança, tentando gerar laços consistentes de solidariedade, na agência coletiva em constante caminhar, enfim, no fluxo e não em cristalizações simplistas que podem carregar armadilhas de encerramento/encarceramento. A própria ideia de essência se mostra perigosa pelo risco da pureza exacerbada, por esquematismos, pela exaltação vazia e pela folclorização. Se é possível pensar em essência é para em seguida destruí-la pelo exercício do caminhar, pela possibilidade de ver jeitos e sentidos que se reconhecem mutuamente, pois é no movimento que se constrói o que se pode entender por MIQCB.

Para Noemi Porro, a “unidade é enredada, com muitos fios e alguns buracos”. Ela pontua que “o movimento não são só as quebradeiras, mas as articulações feitas”, e acrescenta: “acho que hoje a grande preocupação é manter o controle delas, manter o protagonismo delas”. Aqui, é profícuo perceber como os movimentos sociais não se limitam às suas bases, em nosso caso específico, as quebradeiras de coco babaçu, mas contêm uma série de sujeitos, traçam um conjunto de redes, com profissionais, acadêmicos/as, parceiros/as e financiadores.

Ao situar essas redes e seus respectivos componentes, vale a pena atentar para o fato de que estas se compõem a partir de nós distintos. Esta metáfora do *enredar*, como proposta por Noemi Porro, ajuda a pensar em possíveis ênfases, apostas e caminhos privilegiados, a partir dos nós e do próprio traçado das redes, no

que tange desde tensões internas até possíveis enquadramentos e prioridades, que podem ser contrastantes em si, ou mesmo considerados inconvenientes, até parcerias, alianças e a busca de financiamentos a partir de enquadramentos.

Dessa forma, os sujeitos falam de forma situada, mesmo que apresentem a si mesmos, suas reflexões e posturas a partir de dimensões consideradas “universais”, não particularistas, dando vazão a interesses considerados “mais completos”, não sectários ou parciais, ou mesmo para além de determinadas realidades, quase como “os olhos de Deus”. Esse tipo de raciocínio marca o pensamento ocidental moderno, chamado por Castro-Gómez (2005) de “perspectiva do ponto zero”, ou aquele ponto de vista que esconde que tem um ponto de vista, ocultando o sujeito de enunciação, seu lugar e sua perspectiva concreta em favor de um universalismo abstrato.

Assim, é possível perceber falas a partir de expectativas distintas, de lugares de enunciação próprios, até mesmo aqueles que falsamente se apresentam como capazes de mapear, conhecer e apresentar quais são ou deveriam ser as ênfases ou mesmo a “essência” do movimento das quebradeiras de coco babaçu. Estes sujeitos apresentam suas colocações como saberes não parciais, resultado de estudos científicos, e por isso autorizados, fruto de esquadrinhamentos precisos e capazes de representar um olhar “com os olhos de Deus”, mesmo que este olhar seja apenas mais um entre tantos, situado e localizável. Trata-se de um golpe de vista sobre a realidade, uma enunciação que é mais uma entre tantas outras, em um jogo desigual de quem é autorizado, que pode representar interesses como não tendo interesses, como se não estivessem inseridos em circuitos, tramas e expectativas.

Ao pensar no protagonismo das quebradeiras, é interessante perceber tanto a pluralidade interna do MIQCB, em suas tantas composições possíveis, quanto os múltiplos desejos envoltos. Aqui o desejo é mais do que meramente algo abstrato, se refere a desejar algo além de si mesmo, contextualmente, “sempre em conjunto, em um conjunto” (DELEUZE, 1997), em conexões, numa história embaralhada dessas singularidades. Assim, é interessante pensar não em termos de binarismos, oposições simplistas, mas agências, composições em conexão, pondo-se a caminhar. Como nos diz Deleuze, “este sonho é ele próprio ação, realidade, ameaça efetiva sobre toda a ordem estabelecida e torna possível aquilo com que ele sonha” (DELEUZE, 1974, p. 52).

Vale frisar os esforços de grupos de quebradeiras de coco babaçu, que têm recorrentemente chamado atenção para sua pertença racial, para dimensões

territoriais e sua posição assimétrica de poder frente os outros sujeitos. Na próxima seção abordarei como raça eclode em espaços aparentemente confortáveis, receptivos a demandas múltiplas e de teor progressista, demonstrando fissuras nos debates sobre o “mundo rural” e discussões raciais. É importante pensar o MIQCB em suas diferentes facetas, seja pelas composições internas dos nomes em movimento, na produção e constante (re)avaliação das práticas que produzem o movimento, quanto pela agência das quebradeiras, seus devires.

Nesse sentido, darei destaque às experiências de quebradeiras de coco babaçu negras e suas práticas políticas, sobretudo sua circulação, proposições e lutas por terra-território, pensando possibilidades de aliança com povos e comunidades tradicionais e solidariedade encarnada no chão da vida.

2.3 No terreno do real: quebradeiras de coco babaçu e raça em movimento

Nos debates postos há uma constância entre as quebradeiras em discutir os caminhos que devem ser seguidos, as alianças que devem ser feitas e as possíveis ações que podem ser executadas. Assim, é importante compreender que as tensões são um fator constitutivo da realidade, não apenas no trato com os movimentos sociais – mesmo que com estes talvez apareça de forma mais detida e nos possibilite a análise, pois no terreno do real, tensões e conflitos não são fatores de imobilidade, ou mesmo de espera paciente por parte dos sujeitos, de respostas quase automatizadas, pelo contrário, age-se diante da realidade.

Em campo, uma das possibilidades foi acompanhar as quebradeiras na Marcha das Margaridas em agosto de 2019. Em contato com Edsonete Matos, assessora do MIQCB no regional Cocais/Mearim, sou informado da participação massiva de quebradeiras na Marcha e da saída de várias delegações de quebradeiras de coco babaçu com destino a Brasília. Ela me informa que um ônibus fretado pelo MIQCB terá saída de São Luís, passando pelo município de Pedreiras, no interior do estado, depois seguindo para Brasília, onde ocorreria a concentração de quebradeiras para a Marcha.

O MIQCB é historicamente um dos construtores e potencializadores da Marcha das Margaridas, grande evento de mobilização que ocorre desde 2000 em Brasília, se repetindo em 2003, e logo após passou a acontecer de quatro em quatro anos. Tem como público mulheres do “mundo rural”, sobretudo vinculadas aos sindicatos de trabalhadores rurais e de agricultores familiares. É organizada pela Confederação

Nacional de Trabalhadores na Agricultura (CONTAG). Tem como parceiros a Marcha Mundial das Mulheres (MMM), a Articulação de Mulheres Brasileiras (AMB), a União Brasileira de Mulheres (UBM), o Movimento da Mulher Trabalhadora Rural do Nordeste (MMTR-NE), o Conselho Nacional das Populações Extrativistas (CNS), o Movimento Articulado das Mulheres da Amazônia (MAMA), o GT Mulheres da Articulação Nacional de Agroecologia, a União Nacional das Cooperativas da Agricultura Familiar e Economia Solidária (Unicafes), a Confederação de Organizações de Produtores Familiares, Camponeses e Indígenas do Mercosul Ampliado (Coprofam), a Confederação Nacional dos Trabalhadores e Trabalhadoras Assalariados e Assalariadas Rurais (CONTAR), a Comissão Nacional de Fortalecimento das Reservas Extrativistas Costeiras e Marinhas (Confrem/Brasil), a Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ), a Central dos Trabalhadores e Trabalhadoras do Brasil (CTB) e a Central Única dos Trabalhadores (CUT).

Na edição de 2019, teve como lema “Margaridas na luta por um Brasil com soberania popular, democracia, justiça, igualdade e livre de violência” e os seguintes eixos: pela autodeterminação dos povos, com soberania alimentar e energética e pela proteção e conservação da sociobiodiversidade e acesso aos bens comuns; por terra, água e agroecologia e por autonomia econômica, trabalho e renda; pela autonomia e liberdade das mulheres sobre o seu corpo e a sua sexualidade e por uma vida livre de todas as formas de violência, sem racismo e sem sexismo; por previdência e assistência social pública, universal e solidária e por saúde pública e em defesa do Sistema Único de Saúde (SUS); por uma educação não sexista e antirracista e pelo direito à educação do campo.

O evento teve um público estimado de 100.000 mil pessoas e a delegação das quebradeiras de coco babaçu foi considerada a maior. Contou com a presença de organizações e coletivos de cinco continentes, totalizando 54 entidades da África, Ásia, Oceania, América e Europa, sendo a Marcha reconhecida como um espaço coletivo de apresentação de demandas ao poder público, de construção de vínculos de solidariedade e de visibilização das lutas e aprendizados, conforme informes da própria Marcha¹⁶.

¹⁶ Para maiores detalhes, consultar: **BRASÍLIA recebe 6ª Marcha das Margaridas**. Jornal do Comércio: Porto Alegre, 14 ago. 2019. Geral. Disponível em:

A previsão da viagem era de três dias de ida, somados mais três de volta do Distrito Federal, podendo o tempo variar por conta da condição das estradas e das possíveis paradas ao longo da viagem. Além de nosso ônibus, há outros fretados por regionais, como da Baixada Maranhense ou a ida quebradeiras junto a delegações de Sindicatos de Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais (STTR's) e Sindicatos de Trabalhadores e Trabalhadoras da Agricultura Familiar (SINTRAF's). Cabe sinalizar a possibilidade de meios diversos pelos quais as quebradeiras têm acesso à Marcha, sendo apontado com muito orgulho por Edsonete que “a gente tá é em tudo”. Esse tipo de reflexão, que poderia dar a entender certa diluição e esvaziamento, revela a amplitude de outras vinculações que quebradeiras de coco babaçu organizadas no MIQCB têm, percorrendo tanto sindicatos de trabalhadores rurais, quanto de agricultores familiares simultaneamente.

Encontro Edsonete Matos na cidade de Pedreiras, coordenando a chegada das mulheres, organizando os suprimentos a serem levados e a saída do local de referência para embarque: a Associação em Áreas de Assentamento no Estado do Maranhão (ASSEMA), onde funciona também o escritório do MIQCB na cidade. Nessa delegação há a forte presença de quilombolas, somadas ao número de assentadas de reforma agrária e agricultoras familiares. Entre as mulheres há muitas idosas que parecem se conhecer de longa data, jovens com aproximadamente a minha idade, além de alguns poucos homens.

Em nossa chegada a Brasília, tenho dimensão da magnitude do evento, com grande presença de mulheres e pela chegada simultânea de dezenas de ônibus com diferentes delegações do Brasil. Em nossa passagem, seguranças comentam a importância da identificação através de pulseiras distribuídas, com o fim de organizar a circulação de pessoas e evitar possíveis inconvenientes, causados sobretudo por bolsonaristas: apoiadores do Governo Federal contrários à mobilização.

Assim, em meio a milhares de pessoas descendo de ônibus, já há uma grande quantidade de pessoas instaladas em colchonetes ao longo do centro que serve de dormitório. Nosso primeiro incômodo ao seguir para a acomodação é o fato de que uma delegação vizinha composta por mulheres brancas muda rapidamente de lugar ao perceber a chegada de tantas mulheres negras se acomodando e arrumando o

espaço bem próximo a elas. Escuto das mulheres mais próximas a mim, ao ver todo o deslocamento simultâneo, que o motivo da movimentação tão brusca seria que “esse povo acha que a gente é suja por ser quebradeiras de coco babaçu”.

Nessas circunstâncias, raça aparece como um acontecimento, um marcador que nos permite perceber como em meio àquelas “deserdadas da terra”, (aliás, com muitos grupos de mulheres de delegações e estados do Brasil, vivendo talvez situações que poderiam ser classificadas como análogas), há também um estatuto desigual posto entre elas. Raça aparece pelo que invoca em torno de hierarquias, inferioridade, pela condenação de outrem à não humanidade, ou no mínimo a uma humanidade menor. Assim, o que assegurava que mulheres recém-chegadas de viagem, apressadas, assim como tantas outras, em se instalarem e tomarem banho, fossem tão rapidamente identificadas e mapeadas sobre a distância que deveriam tomar? Parece-me assim que, em meio à pluralidade do rural, raça tem uma força, carrega uma possibilidade de reconhecimento de não humanidades, mesmo que muitas vezes mapeadas como meras diferenças residuais.

Em contraposição a essa situação de serem “reconhecidas como sujas”, destoando da branquitude da delegação que se retira, há idosas, jovens, casadas e solteiras se maquiando, ornando cabelos com fitas e com chapéus de palha estilizados com cofos¹⁷ costurados acima da cabeça¹⁸, colocando perfumes e passando batons para seguir para a Marcha. Em meio a esses momentos, uma senhora branca, com um português visivelmente arrastado, questiona sobre o preço do chapéu de uma das mulheres, sendo rapidamente respondida entre as mulheres que “não é para venda, mas temos coisas que são”, apontando para sabonetes, licores, sabões e outros produtos trazidos.

A senhora evidentemente desapontada, depois de ser avisada por uma amiga com um português mais treinado, solicita então uma foto com aquelas mulheres que gentilmente posam, situando assim certo exotismo, uma série de estereótipos e mitificações que a presença de quebradeiras de coco babaçu causa, como sua associação direta à vida em florestas tropicais, por vezes à pobreza e condições

¹⁷ São cestos produzidos manualmente de palha seca, com boca apertada ou não, no qual os grupos rurais e pescadores guardam insumos agrícolas, pescados, mariscos e utensílios em geral.

¹⁸ Estes chapéus de palha estilizados com cofos foram distribuídos em minha delegação entre mulheres e homens e ao longo do dia e, durante a Marcha das Margaridas, muitas mulheres solicitavam fotos com as quebradeiras, comentavam seus ornamentos e perguntavam por seus produtos, como sabonetes e azeites.

degradantes de trabalho. Nesse sentido, estereótipos significam hierarquias, controle, operação em que as imagens produzidas corresponderiam às quebradeiras, seriam elas próprias como um corpo homogêneo e ao revés de suas próprias percepções. Assim, “ter um tal conhecimento de uma coisa [...], é dominá-la, ter autoridade sobre ela. E, neste caso, autoridade quer dizer que ‘nós’ negamos autonomia para [elas]” (SAID, 2003, p. 63). Esses tipos de estereótipos e hierarquias se atualizam em outros momentos e espaços, como em um grupo de conversa sobre a situação dos povos e comunidades tradicionais, no qual Rosa Gregório pontua que:

O governo do Maranhão é assassino, cometeu um crime contra os povos tradicionais. Não estamos no melhor lugar do país! Nós tentamos de tudo para evitar essa situação, nos dividimos. Uma parte veio para cá e outras ficaram lá. Viemos de coração partido para cá. Estamos em prantos! Se esses governos não nos respeitam, eles não terão sossego!

Dando prosseguimento ao debate, outra quebradeira aponta que “o que está acontecendo em Cajueiro ocorrerá em Alcântara, com gente perdendo tudo, suas vidas, seus territórios e tudo aquilo que seu povo construiu”. As falas respondem às perguntas curiosas de muitas pessoas oriundas de diferentes partes do Brasil e ávidas por informações sobre “o comunismo no Maranhão”, um tipo de comentário comum e disseminado entre pessoas de esquerda do centro-sul sobre o governo estadual de Flávio Dino (PSB), frente o governo federal de Jair Bolsonaro (PL). Aponta também a situação desastrosa da expulsão de famílias da comunidade de Cajueiro que acontera há poucos dias por ação do governo do Maranhão, bem como os receios quanto à expansão da base militar de lançamento de foguetes frente às comunidades quilombolas no município de Alcântara.

As falas, por mais que recebidas e em alguma medida aplaudidas pelos presentes, causam comentários contrários, no sentido de serem lidas como “radicais” e “pouco contextualizadas com a situação do país sob comando do governo Bolsonaro”, assim, parecem contrariar expectativas em jogo. Na suposta luta contra a pobreza, atraem-se grandes investimentos estrangeiros, sob a égide do progresso, exportações em larga escala e geração de empregos através de um porto privado com incentivo público no Maranhão. Nas abordagens mais usuais, se tenderia a ver a luta do grande capital contra camponeses, ou das indústrias predatórias contra comunidades tradicionais.

Todavia, partindo de outra ênfase, gostaria de ressaltar a dimensão racial em primeiro plano. Nesse jogo, alguns riscos merecem ser corridos, certos efeitos

indesejáveis são aceitos, alguns corpos parecem valer menos na equação posta, são dispensáveis, e nessa equação, a díade negro e não negro parece oferecer respostas. Nesse tipo de abordagem, o pertencimento à humanidade não se daria pela maior aproximação ao branco (com toda a constelação que a ele e seu mundo são dados), mas justamente pelo maior e progressivo afastamento do negro, uma migração no sentido de recusa, distanciamento e apagamento. Aqui, é destacado um alargamento da concepção de humanidade, que inclui pessoas não brancas e não negras em que:

Nesse contínuo mais abrangente, graus de Humanidade não são conferidos a partir da branquitude, mas em relação à distância relativa da negritude. O conjunto da Humanidade, então, inclui pessoas brancas bem como pessoas não-brancas e não-negras. Ser humano é ser não-negro (VARGAS, 2017, p. 86).

Ou seja, frente a um governo progressista que garante minimamente expectativas, por que questionar sobre um porto visto como tão importante na geração de empregos, tão importante para a economia brasileira em termos de exportações de minérios e grãos? Em que importam territórios de comunidades expropriados por obras de grandes impactos, com pessoas sendo expulsas, entregues à miséria?

Vale pontuar que por mais que numerosas mobilizações e estudos venham questionando os empregos gerados e as promessas feitas, bem como a forma de tratamento do governo estadual para com os grupos atingidos, existe muito pouco impacto tanto na opinião pública quanto na visão geral das pessoas. Em nosso caso, os territórios estão sob o signo da negridão, são lidos como territórios negros, e por isso, estão sujeitos à desvalorização e à violência, ou seja, são marcados pela desonra.

Ao pensar em desonra, raciocino a partir das proposições de João Vargas em diálogo com Orlando Patterson, que sugere que:

A desonra, por sua vez, decorre da posição social de absoluta abjeção, uma posição que define a condição de exclusão e de exterioridade radical com relação a normas de valoração social e individual. A pessoa desonrada é uma pessoa sem dignidade, ultrajada, contra quem nenhum vitupério é escandaloso (VARGAS, 2017, p. 94).

Penso em todo tipo de violência a que corpos negros estão sujeitos, desde serem ignorados em sua presença, não ouvidos em seus apontamentos e denúncias, enganados em alianças políticas, bem como todo terror que o cativo produziu, com a rotina de humilhações, espancamentos, trabalhos forçados e a sujeição frente o sadismo branco. Saidiya Hartman (2020) ao se propor a contar a história de Vênus,

garota cativa morta a bordo do navio *Recovery*, aponta a impossibilidade de recontá-la, de superar o dizível do arquivo, de sua vacilação perante as omissões, e na falta de possibilidade em recuperar essa história, assim como tantas outras, perdidas na violência do tráfico transatlântico. Ela atenta que:

Se essa *história de Vênus* tem algum valor, este consiste em iluminar o modo como nossa era está presa à dela. Uma relação que outros podem descrever como um tipo de melancolia, mas que prefiro descrever como a sobrevivida da propriedade, quero dizer: o detrito de vidas às quais ainda precisamos atentar, um passado que ainda não passou e um estado de emergência contínuo em que a vida negra permanece em perigo (HARTMAN, 2020, p. 31, grifo da autora).

Por sua vez, a partir de uma análise que retira a ênfase do socioeconômico, e pensa a partir de elementos de degradação social e negridão, Frank Wilderson III (2020) comenta sobre a desvalorização em queda livre do *rend*, a moeda sul-africana, e nos sugere que isto se deve ao fato de ela ter sido enegrecida perante os olhos do mundo a partir de 1994, não sendo mais associada a um dinheiro branco. Ao ser uma moeda negra, experimenta uma desonra geral, mesmo a economia não tendo passado por qualquer reorganização significativa que pudesse desvalorizar a moeda¹⁹.

Esse tipo de análise sugere que violência, abjeção e morte fazem parte do dia a dia de sujeitos negros. Esses problemas não causam escândalos, e se causam, são rapidamente tragados por outras orientações gerais, por promessas e expectativas a serem pactuadas. Assim, gozar de expectativa de vida digna, saúde, acessos a equipamentos públicos e alguma estabilidade econômica não estaria restrito a pessoas brancas, mas seria exclusivo de pessoas não negras, uma vez que o elemento constituinte da humanidade seria o não ser negro, conforme situa Vargas:

Essa não-referência a não pessoa negra faz com que, não somente brancos, mas todas as pessoas não-negras, derivem sua subjetividade e seus privilégios sociais relativos do fato de não serem negras. A pessoa negra, assim, não faz parte da Humanidade; essa pessoa torna possível, mas não é parte da hierarquia Humana (VARGAS, 2017, p. 87).

Assim, mesmo em espaços tidos como plurais e abertos à intervenção de quebradeiras de coco babaçu negras, estas têm sido recorrentemente vilipendiadas e suas expressões escanteadas ou exotizadas. Suas posições, denúncias e mesmo sua

¹⁹ Para detalhes, consultar: <https://medium.com/@allankardecpereira/afropessimismo-e-os-rituais-da-viol%C3%A2ncia-anti-negra-uma-entrevista-com-frank-b-wilderson-iii-7b011127ae8b>. Acesso em 22. mai. 2021.

própria presença têm sido questionadas. Ao serem facilmente mapeadas como indesejáveis, seus corpos sintetizam o desconforto que pessoas negras causam, a ausência de alteridade a que se está sujeito, a associação fácil entre negrura e sujeira, ao sangue coagulado que está sob seus corpos (FANON, 2008) e que não é lido senão como imundície diante dos olhos brancos. Ao serem tratadas com exotismo, se retiram delas a autonomia sobre si mesmas, as empurram e as fixam em um lugar particular, encerrado em si mesmo, não sujeito à universalidade, encarcerado. Por isso, sem possibilidade de trocas e aprendizados potentes, as colocam em um lugar de subordinação, subjugação e controle.

Porém, não se pede humanidade, esta é arrancada e, se o *script* está aparentemente definido, as quebradeiras não se contentam com a posição de figurantes. Essas mulheres não aceitem o encarceramento a que estão recorrentemente sujeitas, seja a partir do asco declarado, seja a partir da exotização atomizante, elas expressam seus pontos de vista e questionamentos, chamam a atenção para o que lhes têm ocorrido, provocam questionamentos sobre o que tem sido apontado como certeza e “luz no fim do túnel”. Mesmo se existisse tal luz, porém, ela não focaria nos corpos negros, e em tal túnel os percalços são bem diferentes entre negros e não negros, a caminhada é inquestionavelmente desigual, apesar da mesma rota. Elas falam, falam e o impressionante é que não são ouvidas pelos presentes. Em outras palavras, são vistas, mas como se não existissem, como nos diz Ralph Elisson (2013).

Rosa Gregório, ao comentar as lutas travadas no Maranhão, aponta que:

Nós quebradeiras de coco somos mulheres, mas isso não significa dizer, companheira que não tem uma luta. É, quando a gente fala companheira, disso que tá perdendo, e aí a gente tem que começar a voltar para casa, assim no pensamento, porque se essas derrubadas no Maranhão e nos outros estados, essa devastação, essas expulsões tirando o povo para colocar obra, colocar hidrelétrica, para colocar ferrovia, para colocar soja. Lá no Maranhão tem tudo isso, tudinho. Para colocar criação de gado, para colocar eucalipto e para colocar agora o porto e tudo isso que acabamos de falar, e aí eu queria dizer para gente, porque a gente não quer vir denunciar isso aqui na marcha, não. A gente tem que fazer isso no nosso estado porque não se faz revolução em Brasília, a gente precisa fazer isso no nosso estado. Porque se nós não fizermos isso no nosso estado... porque o estado tem secretaria de meio ambiente, funciona companheira? Se não funciona, vamos fazer funcionar, mas a gente não se junta para se sentar na porta da secretaria do meio ambiente do nosso estado. Aí a gente tem que trazer uma coisa que tem que falar para nós. Porque nós não temos que fazer a revolução em Brasília, porque se no nosso estado, nosso povo tá pegando porrada, vamos se juntar com eles lá. Porque a gente só vem se juntar aqui e aí eu tenho raiva daquela historinha que ninguém solta a mão de ninguém. A gente só não vai soltar a mão de ninguém o dia que a gente tiver coragem

de pegar a mão da outra. Quem foi que pegou na mão do Cajueiro? Quem foi que pegou na mão do Cajueiro quando a polícia do governo do Estado tava lá metendo a porrada? Eu tenho certeza um monte de gente do Maranhão que tá aqui não faria isso porque não fez e porque não faz em outro momento. Aí é por isso que: a gente tá junto, mas ainda não tá misturado e a gente precisa se misturar. A gente precisa dar a mão para gente dizer que tá aqui defendendo uma à outra. E aí eu queria dizer uma coisinha bem rapidinha para nós, que a gente tem que mudar nosso próprio discurso também, para que a gente não seja ofensiva com a outra mulher.

A partir da incitação de Rosa, gostaria de pensar na gramática política posta por ela. Em sua fala, ela que nos convida a refletir a partir “de casa”, nos possibilita pensar sobre o que temos feito a partir do chão de nossa existência e nos expõe reflexões potentes a partir deste lugar como ponto fundamental de seu pensamento. De um lado, nos chama a atenção suas críticas a mobilizações políticas sintetizadas na ideia de “revolução em Brasília”, desatreladas de vínculos reais, quase que performances em carne e osso dos sujeitos; ensimesmadas em vaidades, exibições pensadas, sobretudo, no interior de estruturas de Estado ou lugares de destaque organizacionalmente. Não é o lugar que Rosa toma como central em seu pensamento, pelo contrário, é lá no “nosso lugar”, com os “nossos” que as possibilidades estão armadas, é ali que são privilegiadas.

Ela nos propõe então uma mudança cabal em termos de importância. Faz-nos um convite para voltar onde nossos pés estão, onde a vida acontece, para, a partir daí, pensar na mobilização política realmente potente. É a partir desse território, em especial dos corpos negros e subalternizados, que a proposição está posta. Ela fala a partir da possibilidade de sobrevivência, do que é o dia a dia sob o signo da violência, a queima de casas, despossessão. Dessa forma, ao invés de *atuar* na mobilização, nos convida a agir, levar a sério os esforços de libertação, as apostas e a dividir os riscos. Em diálogo com Saidiya Hartman pensamos no que tem consistido nosso esforço:

Aquelas existências relegadas ao não histórico ou consideradas descartáveis exercem uma reivindicação sobre o presente e exigem que imaginemos um futuro no qual a sobrevivência da escravidão tenha terminado. A necessidade de tentar representar o que não podemos, em vez de conduzir ao pessimismo ou desespero, deve ser acolhida como a impossibilidade que condiciona nosso conhecimento do passado e anima nosso desejo por um futuro liberto (HARTMAN, 2020, p. 31).

Nesse esforço de animar um futuro liberto, a partir dos considerados descartáveis, há um enumerado de situações-conflito, desde hidrelétricas, ferrovias, plantações de soja, eucalipto e pecuária extensiva, até mais recentemente a implantação de um porto privado no Maranhão passando por cima de comunidades.

Essa é a invocação que Rosa Gregória nos faz: o importante é onde a vida acontece e não em meras demonstrações sobre a vida. A sua inversão é rica justamente por contrariar as representações políticas postas, uma vez que estas comumente drenam esforços, conformam os corpos e sujeitos mais do que propriamente lhes servem de instrumento útil. Ela ilustra seu mote de forma primorosa com “antes de ir fazer em Brasília, faz em casa, volta para casa”. E ao voltar para casa, é salutar apontar como recorrentemente as vidas negras valem menos, não valem. E por quê? Lélia Gonzalez nos ajuda a entender:

A primeira coisa que a gente percebe, nesse papo de racismo é que todo mundo acha que é natural. Que negro tem mais é que viver na miséria. Por quê? Ora, porque ele tem umas qualidades que não estão com nada: irresponsabilidade, incapacidade intelectual, criancice, etc. e tal. Daí, é natural que seja perseguido pela polícia, pois não gosta de trabalho, sabe? Se não trabalha, é malandro e se é malandro é ladrão. Logo, tem que ser preso, naturalmente. Menor negro só pode ser pivete ou trombadinha, pois filho de peixe, peixinho é. Mulher negra, naturalmente é cozinheira, faxineira, servente, trocadora de ônibus ou prostituta (GONZALEZ, 2018, p. 193).

É interessante perceber como que hegemonicamente, a partir das construções racistas “há lugares naturalizados” que pessoas negras, em especial mulheres negras, devem ocupar. Estes lugares dizem sobre a antinegitude contemporânea, das muitas vidas da escravidão, pois falam da cotidianidade que é a miséria e a degradação, pois são imputadas uma série de características que posicionam corpos negros no imaginário social. Ela e os seus devem viver na penúria, enquanto subalternas e subalternos; elas têm de ser as exploradas dos explorados e é imperativo que sejam assombradas pela miséria, é sobre elas que deve ser edificado o progresso, devem pagar o preço por conquistas de outrem, às custas delas é que se tem bonança e bem-estar.

Ao se voltar para o chão, Rosa nos faz um chamado para a guerra. Ela nos mostra quem são os corpos vitimados, que sofrem enquadrados da polícia, que são expulsos e violentados. São comunidades sob o signo da morte, empurradas para a subalternização, perdendo seus territórios, sendo encurraladas e entregues à penúria. Nesse ponto, é possível descrever uma economia de guerra contra corpos negros. Em mais um diálogo com Lélia Gonzalez, é observável a recorrência com que corpos femininos são super explorados, sexualizados e descartados diante das mutilações e mortes de “seus homens, irmãos e filhos” (GONZALEZ, 2018, p. 199), ou como nos diz Rosa, “do povo tomando porrada”, em um dilaceramento a partir da epiderme, da

constatação que ser negro é não ser humano, logo, sujeitos a uma desvalorização incessante, numa violência gratuita e não contingente.

Porém, é a partir daquilo que comumente é visto como dispensável que se chama para abalar os alicerces do mundo posto, destruir a ordem e sua estrutura. Em um mundo cindido somos chamados a nos posicionar, a nos colocar no *front*. Nesse mundo marcado por divisões que posicionam os sujeitos numa ordem que impõe lugares demarcados, “a espécie dirigente é, antes demais, a que vem de fora, a que não se parece aos autóctones, ‘aos outros’ (FANON, 1961). Se Frantz Fanon escreve sobre a Argélia em meados dos anos de 1950, isso não é menos verdade no Maranhão. Há dirigentes de empresas e quadros estatais que nunca sequer ninguém viu. Porém, uma vez que não contamos com exércitos, as armas passam a ser outras, eis aí uma segunda provocação de Rosa.

Ao atentar para “como a gente só se junta em Brasília” e confrontar o jargão das esquerdas progressistas contemporâneas, sobre “ninguém solta a mão de ninguém”, ela desafia as construções performáticas de solidariedade, desencarnadas, porque sequer ousaram pegar na mão de alguém. Ao ouvir o chamado de Rosa Gregória é notável sua conclamação à luta real, uma resistência que aponta para vínculos concretos em meio ao “povo tomando porrada”. Em resposta a isso, tratando a questão, ela nos demonstra como o sofrimento de corpos negros e racializados passa despercebido, não sensibiliza. Assim, ela propõe uma inversão, que nossos corpos sejam armas frente à guerra incessante. Volta-se contra a economia de guerra que mutila e desenraiza.

Rosa expressa sua não aceitação ao mundo dos não humanos, esse encurralamento e empurro para a miséria. Assim, se “nosso povo tá pegando porrada lá no nosso estado, a gente tem que se juntar com eles”, exige-se uma solidariedade que encare os riscos, que os aceite como parte integrante da relação com estes sujeitos. A “indiferença”, essa forma ateia de salvação, está proibida neste contexto (FANON, 1961, p. 43). Ela exige outro tipo de envolvimento, um tipo que faz do seu corpo granada, capaz de tentar o estilhaço daqueles que se levantam contra. Esse tipo de envolvimento não quer fórmulas mágicas, altruísmo, uma lupa prepotente capaz de ver de cima, de descortinar o futuro. Ele exige que o risco se torne comum, que se faça junto, ao lado, com toda a radicalidade e risco que pode envolver.

A partir de seu chamamento para a luta, pontua as experiências de pessoas negras e subalternizadas frente o sofrimento, continuamente sujeitas a

escamoteamentos. Rapidamente, pode-se ser o último da fila, sem sequer conhecer os acordos feitos, o que se debate no gabinete e ver sumir pleitos arduamente defendidos, vê-los literalmente perder a cor, perder a substância. Sua aposta é pela organização dos brutalizados e subalternizados, em encontrar formas, na possibilidade de dividir vivências e conhecimentos perante o sofrimento e não esperar por eventos, por audiência ou por momentos oportunos. Não se trata de não aproveitar as oportunidades, mas estas são fruto da organização, da luta no chão e não de meros momentos de entretenimento para um público curioso.

Ao perguntar por “quem foi que pegou na mão do Cajueiro quando a polícia do governo do Estado tava lá metendo a porrada?”, Rosa retoma um dos conflitos recentes mais emblemáticos do Maranhão, em que pessoas são expulsas de seu território, têm suas casas demolidas por tratores e apanham da polícia a mando do governo estadual por protestarem contra decisões arbitrárias sobre suas vidas. Assim, ao ouvi-la, é importante perceber que seu processo de elaboração caminha não apenas por aquilo que podemos observar, mas numa conjunção de sentidos que Oyèrónké Oyěwùmí tem chamado de *cosmopercepção*, ao atentar em como ouvir é fundamental em pesquisas que pretendem compreender melhor os sujeitos, em como se expressam para além das amarras e cânones ocidentais, conforme nos aponta:

Os modos diferentes de apreensão de conhecimento produzem ênfases diferentes nos tipos e na natureza da evidência para fazer afirmações de conhecimento. De fato, isso também tem implicações para a organização da estrutura social, particularmente a hierarquia social que legitima quem sabe e quem não. Argumentei que as hierarquias sociais ocidentais, como gênero e raça, são uma função do privilégio do visual sobre outros sentidos na cultura ocidental. Também se observou que o referencial iorubá baseava-se mais em uma combinação de sentidos ancorados pela audição. Consequentemente, a promoção, nos Estudos Africanos, de conceitos e teorias derivadas do modo de pensar ocidental, na melhor das hipóteses, dificulta a compreensão das realidades africanas. Na pior das hipóteses, isso dificulta nossa capacidade de construir conhecimento sobre as sociedades africanas (OYĒWŪMÍ, 2021, p. 65-66).

Ao seguir essas mulheres, aposto na possibilidade “do além ver”, investindo no que elas falam. Portanto, é fundamental ouvir sobre como formulam, exigindo de nós um esforço de compreensão que se afasta de uma teoria pronta, pré-moldada, e propõe um encontro no sentido pedagógico, educativo. A possibilidade reside em ver estas mulheres não apenas como depósito de nossos anseios e explicações, mas acompanhar seus processos de elaboração na intensidade que têm e na urgência a

que estão sujeitos. É nesse sentido que Rosa chama a atenção para as “porradas que nosso povo tem levado”.

Por fim, gostaria de expor outras reflexões potentes apresentadas por ela, pois na medida em que invoca “que a gente tá junto, mas ainda não tá misturado e a gente precisa se misturar”, chama a atenção para como, mesmo em espaços progressistas, considerados receptivos às demandas de pessoas negras e subalternas, há um véu que as separa, pois estão ali, fazem parte dos acontecimentos, mas o fazem de forma cindida, recortada pela dimensão da raça que as atravessa. Os comentários de Rosa sobre não estarem misturadas, apesar de juntas, expõem sobre a retirada de mulheres brancas frente à chegada de quebradeiras de coco babaçu negras ao local de dormida durante a Marcha das Margaridas. Permite perceber o apartamento a que as mulheres estão sujeitas, seja ele propriamente físico, em que a presença negra causa o afastamento branco, seja ele em termos de solidariedade, em que alianças não são efetivas, uma vez que a dor negra não os move.

Rosa aponta que estão todas ali, logicamente comungam parte significativa dos pleitos, mas algumas entre tantas são impedidas de participar plenamente, de dar vazão ao seu lugar como um lugar não exotizado, um lugar não atípico. A metáfora do véu, como proposta por Du Bois (1999), nos ajuda a pensar sobre isso, na medida em que aponta como pessoas negras são impedidas de trocas fortuitas em espaços interraciais. Du Bois, ao apontar que, numa troca de cartões de visita numa escola infantil, teve a recusa como resposta imediata, nos mostra a violência, a partir das miudezas de um olhar:

Em uma pequenina escola de madeira os meninos e meninas, não sei por que, tiveram a ideia de comprar – a dez centavos o pacote – deslumbrantes cartões de visita para trocá-los entre si. A troca foi alegre até que uma menina alta, recém-chegada, recusou meu cartão. Recusou-o peremptoriamente, com um olhar. Então me ocorreu, com uma certa urgência, que eu era diferente dos outros; ou talvez semelhante no coração, na vida e nos anseios, mas isolado do mundo deles por um imenso véu (DU BOIS, 1999, p. 53).

Violência não está apenas em socos e pontapés, uma teoria da violência é também uma teoria do poder, de seu exercício e este se realiza também em outras magnitudes. Estar esvaziado é não ser. Assim, a partir da exposição de Rosa fica expresso que apesar de juntas, há uma cisão. Ela fala sobre como, mesmo dividindo espaços, apesar de opressões análogas que as posicionariam em um lado comum e único contra degradações múltiplas, a condição não é semelhante, os sujeitos não são vistos como iguais, há engrenagens que agem, moldam e configuram as relações

sociais. Nesse sentido, essas mulheres são também recortadas e apartadas por um elemento que torna um grupo zoomorfo em relação ao outro, as torna não humanas.

Por fim, gostaria de pensar, a partir das provocações de João Vargas, as práticas de Rosa Gregória e outras quebradeiras negras, que e se ao invés de tentar remediar e reformar o mundo, aceitarmos a condição de antinegitude que lhe é fundamental, que lhe assegura a existência, e procurarmos não a incorporação, a assimilação, mas a construção de outros mundos possíveis.

Nesse sentido, conforme João Vargas, há

um potencial imenso de libertação quando aceitamos a antinegitude – o ódio fundamental contra as pessoas negras –, ao invés de tentarmos eliminá-la. Ao invés de tentarmos reformar as instituições, as pessoas, as normas e os costumes, podemos focalizar no que podemos fazer, ao contrário de tentarmos o que parece ser constitutivo, absoluto, imexível, impossível. O que pode acontecer quando pessoas negras aceitam esse ódio antinegro fundamental, um ódio global, e passam a desenvolver práxis que visam não à incorporação dentro de um mundo que não nos quer, mas à construção de um outro mundo? Uma outra Humanidade que não depende e deriva da antinegitude? (VARGAS, 2020, p. 24).

É nesse sentido que apostamos que a construção de outros mundos é possível a partir da terra-território, pois estes fatores asseguram uma dimensão de autonomia e autoconfiança para povos e comunidades tradicionais, em especial quebradeiras de coco babaçu negras frente seus antagonistas.

No próximo capítulo, abordarei como quebradeiras de coco babaçu negras vêm enfrentando a questão da raça e a relacionando com a construção de um mundo que não dependa de sua abjeção, um mundo liberto por meio de suas práticas e lutas territoriais.

3 VIVENDO O PÓS-CATIVEIRO: proposições de quebradeiras de coco babaçu negras sobre territórios e alianças de libertação

Neste capítulo versarei sobre como quebradeiras de coco babaçu negras têm construído lutas comunitárias de enfrentamento ao agronegócio e a projetos de desenvolvimento no Maranhão. A partir das reflexões propostas por três quebradeiras, construirei visões sobre seus vínculos territoriais, memória e processos de organização, focando em seus entendimentos e em como têm realizado engajamentos coletivos. Parte destas reflexões expõe as relações que quebradeiras de coco babaçu negras possuem com homens em suas comunidades, tema caro para

as comunidades negras em diáspora e na África, sobretudo por apontar possíveis caminhos de libertação e porvir.

Essas mulheres partem um de local concreto, da vida no chão dos territórios de povos e comunidades tradicionais em diferentes regiões do Maranhão, estruturalmente marcados de um lado pela presença ameaçadora do agronegócio, de projetos de desenvolvimento, da pecuária extensiva de búfalos e que tem como resultado a privação de acesso a florestas de babaçuais ou mesmo sua derrubada direta, através de maquinário pesado ou o uso de agrotóxicos direto nas palmeiras de babaçu. Por outro lado, há constantes resistências por parte das comunidades, tendo as mulheres, em especial mulheres negras e racializadas, como ponta de lança de processos de luta por autonomia e autodeterminação em seus territórios.

Ao realizar trabalho de campo nas regiões da Baixada Maranhense, nos Cocais e Mearim, especificamente nas comunidades, espaços de discussão e deliberação política, era constante a presença masculina, apesar do número pequeno se comparado ao de quebradeiras de coco babaçu. Essas mulheres recorrentemente ocupavam o lugar de coordenação, com falas destacadas em atividades, oficinas e debates em grupos ou abertos. Os homens estavam em posições de auxílio, carregando equipamentos, ajudando na chegada ou deslocamento de pessoas com motos ou veículos, ou ainda a postos para quaisquer necessidades e urgências. A quantidade de mulheres e crianças, somadas à presença de equipes de assessoras/es do MIQCB, responsáveis por oficinas temáticas ou a organização de atividades, era o que dava o tom dos encontros. Porém, mesmo em pequeno número, maridos, filhos mais velhos e irmãos acompanhavam as reuniões, não se furtando de comentar aspectos relacionados à morosidade de órgãos competentes na garantia de direitos, a conflitos fundiários nos territórios envolvendo situações de ameaças diretas e a derrubada de babaçuais. Todavia, não era incomum que muitos se encontrassem em outras atividades, como a pesca, roça, viagens para tratativas da aposentadoria, idas a bancos, ou questões pessoais na cidade, ou mesmo reuniões no sindicato de trabalhadores/as rurais.

Entre as quebradeiras, quando da baixa participação dos homens em atividades, faziam apontamentos sobre como “não se interessavam em ir e ouvir”, ou que participavam das atividades como “se não fossem deles”, “como estranhos”, ficando alheios às discussões ou afastados dos debates e da participação ativa. Muitas vezes, estavam distantes, de braços cruzados, ouvindo com displicência as

colocações de quebradeiras de coco e assessoras/es, o que causava incômodo entre as quebradeiras organizadoras das atividades locais. Nesses casos, não faltavam chamadas públicas ou pessoais sobre a necessidade de mais gente nas atividades, exemplificando notadamente os esforços feitos por mulheres e homens para estarem presentes e participando, encarando viagens longínquas e deixando de lado certos afazeres pela importância dos encontros.

Em atividade de assembleia local de quebradeiras de coco babaçu, realizada na aldeia de Taquarítua, com indígenas Akroá-Gamella, Rosa Gregória comentava sobre como certas lideranças locais, mesmo tendo sido pessoalmente convidadas, apareceram apenas ao final da tarde, mais em uma postura de estranhamento do que propriamente de colaboração, o que lhe causava profundo desconforto, dado o grande esforço para a realização da atividade e a quantidade de pessoas “de fora”, fossem de comunidades próximas ou assessoras/es envolvidos na realização do encontro. Para ela, apesar da atividade estar ligada ao vínculo das indígenas Akroá-Gamella junto ao MIQCB, o encontro não era exclusivo de mulheres, não estava unicamente direcionado para estas, mas demonstrava a força e o protagonismo de indígenas, mulheres e homens, na luta por seu território.

Assim, é importante pontuar o envolvimento de quebradeiras indígenas nas lutas locais, sua participação ativa em retomadas territoriais e seu engajamento recente junto ao MIQCB, compondo um grupo crucial de quebradeiras de coco organizadas na Baixada Maranhense.

Rosa Gregória, por exemplo, ao relatar a relação entre ações de quebradeiras de coco babaçu e retomadas territoriais de indígenas Akroá-Gamella, entre os municípios de Viana e Matinha, interior do Maranhão, comenta que:

O grupo de mulheres quebradeiras de coco que começou isso tudinho. Essa área foi justamente a área que foi retomada. Foi a gente que denunciou, que tirou o trator dali. Essa coisa tudinho foi nós quebradeiras de coco. Foi esse grupo de mulheres quebradeiras de coco babaçu do qual eu faço parte.

Ela nos fala do protagonismo das mulheres quebradeiras de coco indígenas, nos possibilitando pensar nos desdobramentos que se seguiram a partir de suas ações, na luta pelo território que havia sido espoliado. No entanto, Rosa Gregória nos relata que “essa nossa história ficou esquecida, ficou no anonimato. Não se comenta mais. Essa história não é mais contada como uma das ações de luta pelo território”. Esse exemplo, extraído de seu contexto específico, nos alude a processos recorrentes

de esquecimento, de apagamento da ação e liderança de mulheres negras e racializadas nas lutas territoriais, dando maior alusão à presença de homens e seu protagonismo.

Ao pensar nas lutas realizadas nas Américas, recorrentemente somos levados a pensar de um lado na presença massiva de homens de boa-fé, heroicos e destemidos, capazes de mobilizar faixas significativas da população, através da elaboração iluminada de propostas, pelos seus feitos, exemplos pessoais e capacidades carismáticas em convocar grandes protestos, boicotes, greves e em suas relações com partidos e sindicatos. Por outro lado, quando sequer damos atenção, as mulheres aparecem numa posição secundária, daquelas que auxiliam, ajudam em fugas, fornecem mantimentos e abrigo, retribuem a lealdade ao povo com um amor em muitos casos sequer merecido.

Julieta Paredes, feminista comunitária boliviana, ao comentar sobre as lutas na América Latina, nos fornece um outro ângulo acerca disso:

A história da contemporaneidade latino-americana que nos rodeia, queria esquecer o que somos e construímos, mas nossos corpos historicamente insistem. O primeiro levante organizado contra a monarquia não foi a Revolução Francesa de 1789, foi em 1781 em La Paz onde as avós Gregoria Apaza e Bartolina Sisa eram combatentes de igual para igual com os avós Tupak Katari y Tupak Amaru. Elas manejavam decisões políticas e econômicas; a logística estava a cargo delas e também tinham responsabilidades militares. Nós mulheres sempre estivemos nas lutas de nossos povos, mas não querem que sejamos vistas (PAREDES, 2014, p. 2).

Ao trazer à tona a história das guerreiras e estrategistas aimarás Gregoria Apaza e Bartolina Sisa, que lideraram revoltas contra o domínio espanhol no Vice-Reino do Peru (atualmente Bolívia), ao lado de Túpac Katari e Tupak Amaru, Julieta Paredes nos relembra que as lutas contra o despotismo não se iniciaram no além mar, nem tinham decisões monocráticas de homens, apesar de assim sermos levados a crer recorrentemente. Ela nos recorda a importância política e militar de mulheres nas lutas subalternas em nosso continente. Não se trata aqui de apenas colocar um tijolo em um imenso muro de celebridades, dar um tom mais colorido e diferenciado ao panteão de heróis. O que almejo por agora destacar é uma relação diferencial com os homens subalternizados e mirar num convite descolonizador que envolve tanto os territórios, quanto a própria masculinidade hegemônica, em sua feição patriarcal e consequentemente opressora.

Outro capítulo pouco comentado em nossa tão alardeada latinidade é que as lutas por emancipação humana têm como ponto de destaque o esquecido e ignorado

Haiti. Ao pensar nas lutas feitas neste continente, são inegáveis os impulsos oriundos de revolucionários negros do Haiti. Sua importância não era pouca para o Império Francês, para a metrópole em maior expansão no final do século XVIII, era “A Colônia”, ou como se falava na época: a pérola das Antilhas. Ao tratar deste tema, Marcos Queiroz, contextualiza que:

[Era o] maior mercado individual de escravizados do mundo, produzia metade do açúcar e do café consumido no planeta. No coração de um mercado internacional em acelerada expansão, representava o ápice do capitalismo. O segredo sujo da “infância” do capital é sua íntima, intrínseca, relação com o colonialismo. Cerca de um milhão dos 25 milhões de franceses dependiam diretamente do comércio colonial e 15% dos mil membros da “revolucionária” Assembleia Nacional possuíam propriedades coloniais em 1789. As fortunas criadas em Paris, Bordeaux e Nantes, fundamentais para a luta da “emancipação humana” que irrompeu na França, foram geradas graças à desumanização brutal de pessoas negras do outro lado do Atlântico (QUEIROZ, 2020, p. 20).

Além dos feitos da luta contra o Império Francês e de ser a primeira nação negra independente nas Américas, isto por seus próprios feitos e decisões, é pouco conhecido o apoio militar e financeiro que os haitianos concederam em outras lutas de nações colonizadas ao sul. Após as derrotas de *criollos* na Reconquista Espanhola, em 1815, estes rumaram para a Jamaica em busca de apoio britânico e, com tratativas negadas, pedem socorros ao Haiti. Dessa forma, ocorrem encontros entre Simón Bolívar e Alexandre Petión, então presidente do Haiti, que concorda em oferecer apoio às lutas continentais (no que hoje se entende por Venezuela, Colômbia, Equador, Panamá, Peru e Bolívia).

Assim, a nação negra, recém-independente, que a partir de sua Constituição transformou a todos naquilo que o jugo colonial-escravagista dilacerava em negros, oferecendo às (ainda) colônias outras possibilidades. Quanto aos outros líderes locais, obviamente pouco expressaram para além de seus interesses e alianças com grupos dirigentes, mantendo vínculos de dependência e exportação com a Europa, o que sequer os fez cumprir as promessas quanto à eliminação da escravidão negra, pauta única dos acordos firmados com Bolívar.

No esforço aqui proposto, cabe racializar a construção de Abya Yala, chamando atenção para o destacado papel que as lutas haitianas tiveram em nosso continente e do temor da revolta negra, representada pelos rumores entre as elites nacionais sobre o haitianismo, uma suposta revolta negra internacionalmente planejada, visando destituir elites proprietárias brancas. Como evitar outro levante negro de proporções tão estrondosas? Como manter dependentes ontem e hoje

aqueles aos quais não se quer, mesmo com abolições parciais, que deixem de ser escravos?

Assim, cabe pensar para além de acordos entre homens, e mirar nos corpos que têm conduzido as lutas por emancipação dos povos nas Américas. Nesse movimento, os corpos de mulheres negras e racializadas insurgem como ponta de lança em enfrentamentos por terra e território em nosso continente, chamando atenção para formas de luta e elaborações teóricas hegemonicamente pouco atentas. Essas mulheres têm desenvolvido práticas que as posicionam tanto na luta por si mesmas como por seus territórios.

Julieta Paredes, ao descrever as lutas de mulheres racializadas, chama a atenção para a violência sobre os corpos, seus e de seus irmãos, bem como da própria natureza, a partir de um sistema que se rearranja e cria novas práticas de extração e exploração das vidas subalternas:

Seguimos com o punho esquerdo levantado porque o sistema não foi derrotado, porque este sistema continua maltratando nossos corpos e os corpos de nossos irmãos e a natureza. Este sistema de opressões se recicla permanentemente desde que foi construído. Não é um sistema natural, foi historicamente criado e também terminará historicamente pela ação revolucionária dos povos (PAREDES, 2014, p. 1).

Ao tratar da luta dos povos, cabe ouvir o que emana das mulheres que têm desenvolvido suas práticas e suas urgências políticas, em como estas realizam suas ações para não incorrer em generalizações ofuscantes, como nos alerta Silvia Rivera Cusicanqui (2010), ao pensar na importação de teorias do norte global e a expressão de um fetichismo cultural incapaz de olhar para as urgências políticas dos grupos subalternos. Como orienta a autora:

Las elites bolivianas son una caricatura de occidente, y al hablar de ellas no me refiero sólo a la clase política o a la burocracia estatal; también a la intelectualidad que adopta poses postmodernas y hasta postcoloniales: a la academia gringa y a sus seguidores, que construyen estructuras piramidales de poder y capital simbólico, triángulos sin base que atan verticalmente a algunas universidades de América Latina, y forman redes clientelares entre los intelectuales indígenas y afrodescendientes (RIVERA CUSICANQUI, 2010, p. 57).

Assim, ao atentar para os esquemas de construção de triângulos sem base, focados mais ao fornecimento de matéria prima para o norte global e seus esquemas de aprisionamento intelectual, me detenho em fugir do corolário culturalista ornamental, que mantém as comunidades presas em teatralizações e as impedem de serem sujeitos de sua própria história.

A seguir, me debruçarei sobre como quebradeiras de coco babaçu negras têm feito emergir potências libertadoras não com meros esforços individuais, mas ancoradas em memórias e vivências comunitárias. Seus esforços, ao mesmo tempo em que rememoram e sentem as marcas do cativeiro, produzem no *agora* tentativas incessantes de liberdade coletiva.

3.1 “Pra mostrar que se é gente”: memória, quilombo e libertação negra

Ao adentrar no território quilombola de Sesmaria do Jardim²⁰, especialmente na comunidade de Bom Jesus, é fácil ver uma pequena fábrica local, fruto de intensas mobilizações de mulheres por infraestrutura para sua reprodução material. Com sede reformada, equipada com forno elétrico e prensa novos, tem a produção de azeite de coco babaçu como principal finalidade. À sua frente, Maria do Rosário, mulher negra e quebradeira de coco babaçu, que é a responsável local por organizar a produção e o beneficiamento no território. Ali, na pequena fábrica, ao lado de sua neta, comenta sobre os dilemas da organização de mulheres e famílias. Ressalta que apesar dos esforços, grande parte dos babaçuais “está presa”, o que lhes impede o acesso a um volume significativo de amêndoas para o processamento do azeite. Pontua que estão cercadas em propriedades privadas e que o pouco que conseguem quebrar de coco ou que negociam com outras comunidades é que o possibilita o beneficiamento na fábrica local. Além disso, acrescenta que apesar dos equipamentos novos e das reformas para otimização das capacidades produtivas, a ausência de energia elétrica em volume suficiente para ligar e manter em funcionamento as máquinas, faz com que a todos os processos sejam por via manual, mantendo os equipamentos ociosos, apesar da conquista que foi ver tudo arrumado e novo.

Assim, ao relatar sobre os dilemas de organização local e dificuldades, Maria do Rosário pontua que:

Eu como mulher negra, como mulher quebradeira de coco, como mulher quilombola, eu enxergo no meio dessa sociedade, né, eu enxergo uma luta e enxergo uma posição ainda muito disputada. É, uma coragem, assim, muito, muito grande, da mulher, da mulher negra, da mulher quilombola, da mulher quebradeira de coco. Ao mesmo tempo, ela está na sociedade, ela está na atividade, ela está dentro da luta no seu território e ao mesmo tempo ela está também, na sociedade convivendo, combatendo tanto por si, quanto pelas

²⁰ Composto pelos quilombos de São Caetano, de Bom Jesus e a comunidade de Patos, o território de Sesmaria do Jardim fica localizado no município de Matinha, na microrregião da Baixada Maranhense. É formado por 177 famílias quilombolas e agroextrativistas, tendo como base do seu modo de vida a pesca, a agricultura de base familiar e a coleta do coco babaçu. Fonte: MIQCB, 2022.

outras, pelas demais que ainda não entenderam essa mesma posição, esse mesmo poder, esse mesmo valor, esse mesmo conhecimento. E até mesmo esse, a valorização de sentimento de pertença, porque ainda temos muitas mulheres negras, muitas mulheres quilombolas que ainda estão isoladas, que ainda não saem para discutir, que não tem essa mesma visão.

A partir da argumentação de Maria do Rosário, é interessante perceber como a luta das quebradeiras de coco babaçu negras se dá por seus territórios, pela vida dos seus e de suas comunidades e que estes passos não as desatrelam tanto de uma luta por si mesmas, que poderia ser classificada simplificada e apressadamente como por “direitos”, quanto por outras mulheres que, como apontado por Maria do Rosário, não têm o mesmo sentimento de pertencimento, seja ele racial ou mesmo territorial, isto é, que estão “isoladas” e sem uma visão potente de si mesmas. Cabe sinalizar assim, que sua visão é integral, envolve tanto uma luta intensa pelo chão da vida, considerados territórios de produção de uma existência potente (o que envolve suas comunidades), quanto por si mesmas e por outras mulheres em posições que poderiam ser consideradas apartadas, não integrantes de uma luta organizada.

É profícuo perceber como há uma relação direta entre corpos negros-territórios-comunidades, pois ao pensar em territórios é fundamental vislumbrar um tipo de uso que não se limite ao valor de uso em termos marxistas, mas o excedendo, pois congrega dimensões espirituais e ancestrais. Ao atentar para a dimensão de uso, é indispensável perceber a fuga aspectos utilitários, funcionais, reconhecendo que em boa medida o conceito pode mostrar-se limitado, não atentando para as relações entre humanos e não humanos, para dimensões que posicionam árvores, rios, igarapés e animais não apenas como meros recursos, mas lhes dando uma vida plena. Ao pensar em vida plena, é importante atentar para como estas comunidades fazem a luta territorial. Acerca disso, Maria do Rosário relata:

Eu avalio isto com muita posição, com muita firmeza e com muita certeza de que um dia vai dar tudo certo, temos conhecimento. Conhecimento pela nossa raça e pelos conflitos que nossos antepassados, nossas bisavós, nossos avós sofreram, é o quanto a gente tem e pode ver isso. Por exemplo, eu tenho muito consorciado comigo de quando eu comecei a me entender foi aqui dentro de um território, dentro de um território quilombola e quando eu comecei a descobrir a história daqui deste território, quando eu comecei saber de que a minha história, o quanto eu vejo o tamanho dos pedaços de ferro, eu vejo o tamanho do que tem ainda até hoje e foi alguém que me antecipou, que chegou antes de mim, e que lutou para eu sobreviver, sabe? E que lutou com fome, e que lutou com sede, e que apanhou surra dentro deste território, que deu sua costa a surra e que derramou seu suor, conduzindo canas de açúcar, conduzindo os carros de boi, como se fosse um animal. Isso para mim, me deixa cada vez mais, mais com vontade de lutar, com vontade de mostrar que somos gente, para dizer que somos mulher. Isso eu digo, digo com muita firmeza.

A exposição de Maria do Rosário mostra um tipo de conhecimento que é ancestral, oriundo das e dos que a antecederam e que mesmo em condições tão adversas lutaram para sobrevivência dos seus. Se ela inicialmente fala em “dar as costas para surra”, isso não se dá por aceitação de sua condição (imposta) de “besta de carga”, de não humanidade, mas pela condição de aviltamento causada pela escravidão negra.

Ao pensar na condição negra, é fundamental lastrear a construção de indignidade na modernidade, mapear os processos de edificação de vidas espectrais, que borram a fronteira entre vida e morte. Tem sido muito comum, sobretudo entre filósofos e cientistas sociais, tratar como o grande acontecimento de degradação humana os campos de concentração nazistas, apontando-os como um surto de maldade e ignorância sem precedentes, em meio ao coração iluminado da Europa. Porém, como nos relembra Norman Ajari (2019)²¹, o que seria mais desumanizador que o devir-mercadoria a que escravizados africanos estavam sujeitos nas *plantations*, tratados como peças a serem repostas na medida em que pereciam? Para o autor, em diálogo com Aimé Césaire, há um lastro de desumanização que percorre a modernidade e que está diretamente associado à condição negra. Ajari expressa de que forma a lógica escravagista teve como um dos seus resultados mais frutíferos a criação de insensibilidades, nas quais a desumanização sem remorsos é parte indispensável. Assim, a criação de apatia frente os sofrimentos e dores expõe a recorrência as vidas negras de ontem e hoje. Conforme o autor:

A insensibilidade é a capacidade de infringir sofrimento a um outro humano, ou de testemunhá-lo, sem provar o menor desejo de fazê-lo cessar ou diminuir. Trata-se, no seio de qualquer organização social racista, de uma qualidade valorizada, para não dizer indispensável (AJARI, 2019, p. 81-82).

Ao mesmo tempo, é o próprio Ajari que situa os esforços incessantes de luta contra a opressão a partir das memórias e relatos de ex-escravizados, em como rememoram e a partir disso constroem ações contra a sujeição. Dessa forma, aponta como as lembranças do cativo oferecem chaves para as lutas subalternas contemporâneas, na medida em que no esforço de lembrar, na possibilidade de partilhar sobre, tenta-se retomar aquilo que lhes foi negado: o direito a um passado e

²¹ A tradução livre do livro *La Dignité ou la mort: Éthique et politique de la race*, éditions La Découverte (2019), de Norman Ajari, foi feita por membros do grupo de estudos Laboratório Urgente de Teorias Armadas (LUTA/NEABI-UFRGS) com finalidade didática, servindo de apoio para discussões coletivas realizadas ao longo de 2021.

uma memória, o direito sobre seus corpos e vidas. Assim, o esforço sobre o ontem é também uma forma de lida com o agora e uma aposta sobre como será possível prosseguir, viver.

Por sua vez, também chama a atenção como esse tipo de reflexão lança olhares para de que forma temos produzido uma ciência social seletiva quanto às dores que compactua, ao tipo de empreendimento metodológico que se debruça e trilha, fazendo caminhos que descorporificam pesquisadores e interlocutores, e realiza uma ciência que em nome do universal perde a dimensão dos lugares, sujeitos, possibilidades inventivas de escrita e criação.

Assim, ao tratar como Maria do Rosário elabora sobre seu passado, é importante dar vazão às perspectivas de tratamento da memória. Ao elaborar sobre a condição dos indignos, Norman Ajari (2019), nos diz sobre a condição dos escravizados, aqueles que apesar de terem um passado, não têm direito a ele. Que depois do rapto, devem se afastar de tudo anterior à captura, de pertencimentos e sentidos de comunidade. Devem se encharcar na abjeção da escravidão, ser peças móveis pertencentes a outrem, sem direito ao passado e à memória, presos na alienação natal. A indignidade, assim, seria uma indistinção entre vida e morte, uma vida tornada inabitável, exaurida, vencida.

Ela é espectral porque está no deslocamento das margens entre vida e morte. É tão rebaixada que é invivível no presente. É indigna justamente porque carrega ínfima possibilidade de uma existência outra, radicalmente diferente.

Porém, é o mesmo Ajari que nos fala sobre como ex-escravizados acionaram suas memórias, sobre como ousaram elaborar sobre seu passado, conseguiram rememorar o que não lhes era permitido, ser atravessados por dores e esforços ancestrais, e talvez, a partir disso, transformar as feridas acumuladas em algo a mais. Frantz Fanon mostra que ao trazerem suas memórias, foi necessário vencer o assombro. Nesse esforço, se produziu um conhecimento que ao mesmo tempo em que reconhece a dor, produz a partir dela, mapeia suas causas e os efeitos da assombração, por isso ao tempo que evoca, transcende e planeja.

A liberação dos efeitos de uma paixão, da assombração de uma memória, não nasce da ignorância de suas causas e da dissimulação de seus efeitos. Ela procede, ao contrário, de uma anamnese e de uma implementação de um saber. Não mais ser escravo da escravidão é conhecer sua trama, se tornar familiar de suas maquinacões infernais e suas engrenagens sangrentas. É identificar o que permanece vivo das exigências de dignidade dos escravos do passado, apesar das profundas transformações que entranham a história.

É apenas a partir da consciência desta memória e do que ela lega ao presente que poderá surgir uma libertação da escravidão. Em outras palavras, para não se “deixar engolir pelas determinações do passado”, não é suficiente decidir isso em um esforço voluntário do livre arbítrio. É necessário reunir forças intelectuais, sociais e políticas; de se engajar em favor de um mundo descolonizado (AJARI, 2019, p. 67).

Gostaria de sugerir que, em sua elaboração sobre seus antepassados e suas vivências, Maria do Rosário mostra que em condições tão vis como as da escravidão negra, se construiu um território livre, no qual vive e onde produziu suas primeiras reflexões e engajamentos. Em seus acionamentos, o passado não se mostra puramente relacionado com aquilo que lhe é anterior, mas um atravessamento que permite elaborações sobre o que transcorreu a partir das vivências, a partir da própria pele. Assim, opera o reconhecimento das condições em que se vivia, o mapeamento de seus efeitos e prolongamentos no tempo presente. Ao comentar sobre a condição de seus antepassados, situa a exploração da escravidão, o tratamento bestial, a servidão compulsória dos seus. Formula a partir de um conhecimento racializado, que sabe das cicatrizes das chicotadas, dos dias ao sol em canaviais, da má alimentação e condições degradantes. Ao mesmo tempo, sabe bem o que, apesar das mudanças temporais, permanece. Conhece os esforços incessantes para “mostrar que é gente” e sabe a “fonte de energia” que tem no agora, materializada na territorialidade do quilombo. Oferece assim um conhecimento que não é propriamente seu, é de base comunitária, fruto de esforços ancestrais materializados em seu quilombo e que aciona em enfrentamentos no agora.

Dessa forma, a memória não são vestígios sobre o que aconteceu outrora, pedaços pálidos de passado, mas matérias que permitem a visibilização do constructo da libertação negra como uma elaboração permanente. É assim que é possível que Maria do Rosário se encontre, seja impactada pela história que a circunda e da qual ela é sujeito central no incessante esforço do agora, como nos diz. Por sua vez, o conhecimento que possui não se trata de um mero esforço individual. É um conhecimento ancestral, e ao remeter a uma vivência coletiva, ela nos mostra que o esforço de lembrar é também o esforço de construção de uma vida livre, plenamente humana. Assim, há conhecimentos racializados e territorializados a partir das vivências dos corpos negros na diáspora. Conhecimentos mapeados através dos conflitos de ontem-hoje que são possíveis a partir da materialidade da raça, em como esta conforma vivências e expectativas, situa acontecimentos não como acidentes ou erros, mas resultados diretos de pertencimento.

Ao pensar sobre como Maria do Rosário fala, deste esforço de mostrar que se é *gente*, se é a partir de seu quilombo, diz não de uma súplica por uma humanidade concedida, ou uma entrada pela porta dos fundos no Ocidente, mas da construção de um mundo possível a partir de heranças, arrancando humanidade de quem lhes nega, com passos acompanhados. Estes passos acompanhados, ontem e hoje, possibilitam a construção do território quilombola e situam seus desafios. Assim, ao pensar neste esforço, este esforço coletivo, a noção de territórios negros, quilombolas, guiam além de uma mera métrica escalar, posicionam frente a legados, constrangimentos e acionamentos potentes de uma dimensão acessível através da qual raça nos possibilita sentir. Rogério Haesbart, ao refletir sobre o processo de elaboração de conceitos sobre os territórios construídos por grupos subalternos na América Latina, explica que:

A conceituação de território em nosso contexto vai muito além da clássica associação à escala e/ou à lógica estatal e se expande, transitando por diversas escalas, mas com um eixo na questão da defesa da própria vida, da existência ou de uma ontologia terrena/territorial, vinculada à herança de um modelo capitalista extrativista moderno-colonial de devastação e genocídio que, até hoje, coloca em xeque a existência de grupos subalternos, habitantes de periferias urbanas (especialmente descendentes de negros e indígenas) e, de modo culturalmente mais amplo, os povos originários em seus espaços de vida (HAESBART, 2021, p. 162).

Cabe sinalizar que a construção de territórios de existência e de enfrentamento se dá de diferentes formas entre os povos colonizados, vinculando-se a uma defesa da vida, de uma existência livre das amarras do agora, ao mesmo tempo em que lidam com as constantes agressões e interferências do modelo capitalista, fundamentado em práticas extrativas e de destruição/privação dos bens comuns. Maria do Rosário, ao tratar das lutas que desenvolve, coloca que:

Eu, como mulher negra, como mulher quebradeira de coco, como mulher quilombola eu vejo as sonegações, as negações dos poderes, as negações do poder, de quem está no poder, de quem está à frente de um direito, do que nega os direitos quando lutamos para sobreviver, lutamos pela vida, lutamos pelo não desmatamento. A mulher negra que tá na frente disso tudo, é a mulher quilombola, é a mulher que não estudou, é a mulher que não tem um estudo, que não fez uma faculdade aqui hoje, tá? Mas é essa mulher negra, essa mulher preta, essa mulher quilombola, essa mulher que tá à frente, que tá dando sua cara também. Dando sua cara também à tapa para vencer. Para fazer vencer uma história. Eu penso muito nesse lado. Desse lado, bastante sofrido para mim. Vejo a quebra do coco, o quanto essas mulheres, a história dessas mulheres quebradeiras de coco que lutam pra tirar a sua sobrevivência da natureza, luta pra tirar, pra voltar a sua história, fazer ver na sua história de direito, de dignidade, mas os conflitos, o machismo mesmo, é, o racismo, o racismo é muito grande, o preconceito é muito grande. E isso eu vejo a coragem da mulher, a coragem da mulher negra, das poucas mulheres que vão à frente, mesmo, que estão à frente.

Ainda falta mais mulher ter essa consciência, mais mulheres, mais povo negro.

A primeira reflexão, a partir da interpelação de Maria do Rosário, é como grupos subalternos, em especial mulheres negras, leem a realidade: enxergando perfeitamente bem quem são seus inimigos; entendendo o sistema institucional de poder e como ele opera realizando *sonegações*, isto é, lhes negando garantias e acessos. Aqui, mais do que a necessidade de grupos externos para guiá-las, auxiliando na análise sobre a realidade, Maria demonstra conhecimentos oriundos de suas lidas diárias. Não se trata de dispensar grupos auxiliares, mas de reconhecer o protagonismo e a autonomia dessas mulheres em seus territórios, em suas lutas por sobrevivência travadas naquele chão de existência. Essas mulheres, portanto, encabeçam tais lutas, realizam mobilizações e auxiliam nos processos organizativos em seus territórios e comunidades.

Maria do Rosário, em alusão aos seus antepassados, que constituíram o território Sesmaria do Jardim, também “dá a sua cara a tapa”, ou seja, se levanta, se ergue diante das injustiças e expõe de onde extrai os conhecimentos sobre os quais reflete e que pratica como mulher negra, quilombola, quebradeira de coco babaçu, em posição destacada na organização tanto local, quanto no movimento das quebradeiras de coco babaçu. Ao se erguer, faz um movimento incessante, assim como seus antepassados. Se a luta não vem de hoje, ela também não se encerra no agora, é uma luta constante, que deságua nas experiências de luta contra a subalternização que marcam as comunidades negras.

Por sua vez, o processo de organização também é cercado de dores. Maria do Rosário faz refletir acerca do sofrimento e em como se relaciona com ele. Ela faz interpretações da luta pela sobrevivência e por dignidade, por conhecer a sua história, que é também a história da comunidade em certa medida. As dores não são de hoje, elas também são ancestrais. Assim, mais do que refletir sobre um território qualquer, ela fala de um lugar, um lugar com um legado de lutas, de gente que para permanecer, tenta interromper ontem e hoje processos intensos de desumanização, de animalização. Ela então pondera que:

Eu consorceio a minha luta, né, a minha luta pelos territórios, a minha luta pelo livre acesso aos babaçuais, a minha luta pelo meio ambiente, pela alimentação saudável, a minha luta pela terra, a minha luta pela água, a minha luta pelos povos e comunidades tradicionais, a minha luta pelo sentimento de pertença das pessoas negras, entre homens e mulheres que foram massacrados naquele antigo tempo e aqui ainda. Eu ainda nem existia,

mas por saber hoje da luta e desses massacres, desse racismo contra o nosso povo negro, contra o nosso povo preto, e é isso que me faz a cada dia mais lutar. E eu consorceio isso, isso tudo eu consorceio dentro do MIQCB. Eu tenho para mim tudo isso estava dentro de mim, eu trazia dentro de mim, crescendo, é... eu vinha crescendo com tudo isso, mas eu não tinha aquela força de botar isto em prática, de colocar em prática.

Se a dor causa marcas profundas, nem todas são somente atomização. Elas são carga e como tais, são carregadas e guardam consigo impulsos. Elas servem de força quando oportuno, quando podem romper as amarras e sair ao mundo. É assim que Maria do Rosário nos faz uma explanação sobre como relaciona as lutas que considera indispensáveis (sua lista envolve desde a pertença racial e étnica, terra-território-águas e acesso aos babaçuais até a alimentação saudável) e as possibilidades dentro do MIQCB. É sobre este consórcio que ela expõe brilhantemente, em como realiza operações de aproximação. Essas operações, porém, não se dão no vácuo, dão-se somando aquilo que encontrou e que foi possível construir junto ao movimento e o que faz com a sua própria história, em como cuidadosamente pode aprender sobre os massacres contra o povo negro, o povo preto, de homens e mulheres naquele tempo antigo e hoje, como comenta. Ao pensar nesses massacres, é possível ver a universalidade da experiência negra, que, se por um lado está sob o jugo da escravidão, seja ela póstuma ou não, como alerta Orlando Patterson (2008), nem por isso deixou de produzir insurgências, fugir do mundo posto, construir, sublevar-se, ou seja, oferecer um convite para a libertação. Dessa forma, a partir de sua entrada no movimento, Maria comenta os passos que se seguiram:

Todo esse machismo, todo esse preconceito, eu consegui reconhecer, isso é o mais importante, eu consegui me reconhecer, tirar de tudo dentro de mim, desde quando eu comecei, quando eu abracei o movimento, quando eu entrei no movimento, quando eu achei ali, essa é a minha casa. Essa aqui é a minha mãe. Esse MIQCB é a minha mãe, esse MIQCB é o meu pai. É ele que tá me ensinando, me ensinou, me deu, me mostrou como ter autonomia. Como buscar autonomia, me ensinou, me mostrou a igualdade. Me mostrou que a nossa cor, a nossa cor nos faz feliz. A minha cor me faz feliz, a minha cor me faz feliz mesmo, a palavra, me faz feliz. O meu cabelo, o meu cabelo é a minha identidade. Então, dentro de mim descobri no movimento, no MIQCB, me ajudou a me achar. E no MIQCB eu descobri que eu podia tudo. O MIQCB me deu liberdade pra que eu pudesse dizer em voz alta e me achar, dizer “eu sou bonita”, dizer, bater no peito, “eu sou preta, eu sou preta com orgulho, eu sou preta de valor, eu sou preta de reconhecimento, eu nasci, eu nasci de uma família preta, nasci de uma família quilombola, nasci de uma família trabalhadora rural, quebradeiras de coco e de uma família que me fez, que me dá orgulho, me dá orgulho hoje, eu sou orgulhosa, moro dentro de um território quilombola, aonde a minha, os meus antepassados foram escravizados e é por isso que eu luto e vou lutar até o fim pela regularização deste território, eu tenho o meu sonho, o meu sonho é a titulação, é a regularização deste território quilombola, Sesmaria do Jardim, que um dia nós possa viver livre e ter, e ter nas nossas mãos este território, poder gritar e

dizer, eu sou quilombola, dizer mesmo, eu sou quilombola e resido aqui neste território e neste território foi onde eu nasci, me criei e é por onde eu vou lutar.

A partir de uma experiência própria, no processo de se reconhecer, de ver beleza em si mesma e onde nasceu, reconhecer seu cabelo como traço ancestral, em positivar a sua história, não há simplesmente o movimento de empoderamento no sentido liberal, ele vem atrelado de um outro compromisso, um sonho e uma prática de libertação de um território negro. Assim, ao mesmo tempo em que o MIQCB é reconhecido como uma mãe, ele também é um pai. Estar no movimento é a possibilidade de dar munição para o enfrentamento do racismo e do machismo partindo de seu lugar, em outros termos, é potencializar, é poder interferir com firmeza em processos locais e regionais, potencializar enfrentamentos de tantas outras mulheres, ao mesmo tempo em que se aprende.

Dessa forma, reconhecer essa dimensão de pertencimento e de vinculação impõe pensar na relação de mulheres negras entre si e com os homens ao seu redor, pois estes territórios não estão ilesos. O reconhecimento do machismo, inclusive praticado por homens negros, o reconhecimento do racismo, que coloca sujeitos negros, e mulheres negras, destacadamente em posições aviltantes, conduziu nossa interlocutora a uma potente relação entre sua história pessoal, de seu território e a de tantas outras mulheres, que vivendo em condições semelhantes, podem a partir de suas vivências, histórias, dores, mas também conquistas, construir outros mundos.

Vilma Piedade (2020), ao conceituar *dororidade*, nos chama a atenção para as dores das mulheres negras, a naturalização da violência contra seus corpos, sucessivos estupros, violência e morte, bem como o recorrente apagamento de suas memórias. Nessa mesma lógica, denuncia:

Sabemos que o Machismo Racista Classista inventou que Nós – Mulheres Pretas – somos mais gostosas, quentes, sensuais, lascivas. Aí, do abuso sexual e estupros, naturalizados até hoje, foi um pulo. Pulo de 129 anos, e passamos a ser estatística. Os dados oficiais sobre violência sexual falam disso. Estamos na frente, morremos mais nas garras desse Machismo do que Mulheres Brancas... é simples e banalizado no cotidiano – Mulher Preta é Pobre. Mulher Pobre é Preta. Pelo menos na sua grande maioria (PIEADADE, 2020, p. 14).

Se para dor não se tem régua, nem por isso são iguais. As dores ocorrem de maneiras diferentes, desiguais. É a própria Maria do Rosário que nos auxilia nessa reflexão. Ela faz um esforço de retomar os desafios e feitos de seus antepassados, de trazer à tona suas dores, para assim apontar que é a partir delas que suas lutas de

hoje são abastecidas. É por reconhecer que alguém o fez antes dela, e para que ela aqui estivesse, que hoje encontra forças.

As lutas de hoje de Maria do Rosário, porém, enfrentam inimigos próximos aos de outrora, como também ajuda a pensar Vilma Piedade. O machismo e o racismo, como apontam, em seu consórcio têm atingido níveis de letalidade cruelmente retratados nas estatísticas que relatam a violência e a morte de pessoas negras, destacadamente, mulheres negras. É por isso que se levantam. É construindo a partir da dor de ontem e hoje que se movem.

Ao apontar a situação das mulheres, Maria do Rosário explica:

É questão da gente, é o quanto na luta pelos territórios, na luta pela defesa dos quilombolas, da mulher negra, são as mulheres negras que tão à frente disso tudo. Elas vivem todas ameaçadas de morte. Já ultrapassou a questão da ameaça. Quando há ameaça de morte, de tirar a vida, então tira a vida de quem está, por que isso para os poderosos, tirando a vida, é a única forma que eles encontraram, o que os poderosos encontraram para se livrar da gente, para se livrar de quem busca direito, de quem busca sobrevivência, é tirar a vida. Porque tirando a vida, não existe mais, não tem mais luta, acabou. Eles tentam calar nossa voz.

Se Maria do Rosário fala sobre a “coragem da mulher negra”, ao mesmo tempo aponta que ainda faltam mulheres negras no *front*. Essa falta não se dá à toa, muitas se encontram em situação de risco, sofrendo graves ameaças e a ronda da morte. Ela mesma se encontra em acompanhamento pelo Programa Estadual de Proteção a Defensores e Defensoras de Direitos Humanos (PEPDDH) por pedido direto do MIQCB. Se comenta com orgulho dos desafios do que é ter voz ativa nos enfrentamentos, também sabe bem o que isso significa. Se a ausência é um fato, esta não é simples. Morte, caça, ataque constante dos poderes instituídos, sejam à direita, sejam à esquerda, essa é a realidade.

A guerra racial está dada, e é mais bem analisada por quem está na lida pela sobrevivência. Não se trata de estatísticas, nem de dados frios, é a perda aterrorizante. A falta é um projeto, é uma forma de gestão da desgraça e da morte. Não nos enganemos, uma mulher negra calada, um homem negro falando dentro do *script* definido, incapazes de questionar o posto é um movimento organizado. Assim, pensar no inverso, em como sob a égide do risco eminente mulheres e homens negros têm questionado, me parece questão fundamental. Trata-se aqui de pensar em convites para alianças e levar a sério a hipótese que estamos mais seguros entre nós, e isso significa elevar radicalmente a condição do que significa nós.

Maria do Rosário relata com cuidado que “ainda faltam mais mulheres, mais povo negro”. Esse tipo de constatação faz refletir sobre um segundo tópico, sobre a participação dos homens negros em atividades e protestos, em como se dão as relações com eles. Para isso, será discutida no próximo tópico a possibilidade de alianças entre homens e mulheres negras, em como mulheres quebradeiras de coco babaçu negras e racializadas têm conseguido domesticar, senão potencializar a favor da vida comunitária, a masculinidade de seus companheiros, filhos, sobrinhos e afins.

3.2 Quem é quem no jogo do bicho: alianças negras nas lutas por território

Em atividades de campo, ao aproveitar pequenas folgas entre os momentos de oficinas e atividades formativas, eu perguntava sobre situações de ameaças e intimidações. A maioria das pessoas que relatava abertamente sobre isso eram mulheres. Em Sesmaria do Jardim não era diferente. O que inicialmente era uma conversa em meio a uma atividade sobre economia solidária, sobre o beneficiamento de produtos locais ou a outro tema de enfoque de atividades comunitárias organizadas pelo MIQCB, rapidamente se transformava em relatos sobre intimidações e conflitos pelo território.

Maria do Rosário relatava que “os conflitos e as ameaças são muitas”. Ao comentar, pontuava como lideranças do território são recorrentemente ameaçadas por pretensos proprietários e criadores de búfalos, por conta da luta pela titulação e manejo dos recursos naturais de forma coletiva. Esses proprietários têm impedido o acesso a campos naturais, áreas de babaçuais, quando não realizam a derrubada dessas últimas. Para acessar esses bens coletivos, que cruzam ou fazem fronteira com seu território, se precisa vencer cercas, adentrar o arame farpado que prende a terra e os campos naturais, porém é recorrente o uso de cercas eletrificadas, como forma de impossibilitar a circulação de pessoas, a pesca, a coleta de babaçu ou pequenas roças.

Em 2018, com a Operação Baixada Livre, 21 km e 400 m² de cercas foram retiradas do território de Sesmaria do Jardim a mando do Governo do Maranhão. Além disso, 11 proprietários da área foram autuados pela Secretaria de Estado de Meio Ambiente (SEMA) por crimes ambientais, cercamento de áreas públicas e privação de acesso à água dos campos naturais. Houve ainda condução de proprietários para as delegacias locais por causa da utilização de cercas elétricas, o que é crime, pois colocam intencionalmente em perigo a vida de terceiros.

Atualmente o território de Sesmaria do Jardim está com processo de titulação em fase final, aguardando na Casa Civil do Estado do Maranhão o Decreto de Desapropriação ser assinado pelo então governador Flávio Dino. Segundo matéria produzida pelo MIQCB, a partir de tratativas com o Governo do Estado, afirma-se que, através do Instituto de Colonização e Terras do Maranhão (ITERMA),

Há uma relação nominal de 16 pretensos proprietários que colocam cercas no território, inclusive eletrificadas. Há empresas associadas a alguns deles. São posseiros que chegaram no território após as comunidades já estarem estabelecidas, ou que, mesmo tendo uma história de assentamento antigo, passaram a ter práticas de privatização de várias áreas dentro do território, impedido a permanência e o desenvolvimento dos modos de vidas tradicionais, baseados na preservação e no uso comum dos recursos naturais (MIQCB, 2021).

Ao lidar com o assunto, as quebradeiras tratavam de priorizar os grandes proprietários locais, criadores de búfalos, grileiros e políticos da região, porém, também comentavam sobre problemas com posseiros em relação ao uso coletivo de campos naturais e acesso às faixas de babaçuais. De um lado, existem grandes proprietários, que se utilizam de cercas para limitar o acesso aos campos naturais, onde mantêm seus rebanhos bubalinos indeterminadamente e ainda impedem a realização da pesca e a circulação de pessoas, ao tempo em que grilam faixas de terra significativas, transformando o acesso aos babaçuais, roças e áreas comunitárias em escassas e longínquas.

Por sua vez, há também pequenos proprietários e posseiros, aqueles que incorporaram a criação de búfalos, passando a cercar faixas dos campos naturais em proveito de suas criações, limitando o acesso coletivo. Essas situações têm gerado inquietude entre as mulheres e lideranças locais; homens, que comentavam que mesmo antigos “cumpades” e pessoas de sua convivência passaram a destrata-los ou mesmo ameaçá-los à medida que passaram a ter suas criações expandidas. Um exemplo apresentado nessas conversas era de um antigo conhecido, um pequeno comerciante local, que com o decorrer do tempo passou a adquirir búfalos e, hoje, ameaça moradores locais que “invadem suas terras”.

Em críticas ao desfecho da operação de retiradas de cercas nos municípios da Baixada, quebradeiras de coco e assessoras comentavam que apenas “os pequenos” foram alvos da operação, mantendo grandes criadores e políticos locais com suas cercas intactas. Dessa forma, apenas pequenos proprietários e posseiros tiveram suas cercas retiradas e mesmo onde as cercas foram retiradas já haviam sido

recolocadas, pois o problema se tratava “do território”, conforme apontavam, pois somente assim conseguiriam conter o cercamento dos campos.

À medida que a interlocução aumentava, alguns temas podiam ser tratados e certas questões emergiam. Assim, em conversa com Maria do Rosário, ao ser perguntada sobre a participação de homens nas lutas por território, fez uma inquietante consideração: pontuou frouxidão dos homens em relação às lutas. Se a questão inicial era compreender, a partir das situações de ameaça, as possíveis alianças locais, estas se mostram sob condução quase, senão exclusiva, de mulheres. Como enfatiza Maria do Rosário:

Eu quero lhe dizer, lhe responder que os homens na luta, na participação pelo território, os homens são covardes. São covardemente! Não, em nenhum território de atuação do MIQCB tem homem de frente. Isso aí eu lhe digo com toda firmeza, digo com toda clareza que nas, nas atuações do MIQCB nas comunidades tradicionais, é, que o povo luta por território. Existe a luta pelo não desmatamento, existe a luta pelo babaçu livre, existe a luta pelas águas. Então, são várias lutas consorciadas no território e aí nenhuma dessas lutas, em nenhuma tem um homem de frente. Sempre eles estão, vem por último, vem atrás, mas não vão na frente. Pode me acreditar. Tão junto nos grupos, nos grupos produtivos, nos grupos produtivos tem homem, no grupo produtivo, todos os grupos produtivos temos homens no grupo, mas não estão de frente, mas não pegam a luta de frente, não encaram a luta de frente. Eles não vão à frente. Eles não vão nos órgãos. Eles não vão nos órgãos, onde temos que buscar, por exemplo, ir no ITERMA, dar entrada no documento, ir no INCRA, ir nesses órgãos público, não vão, não vão. Esperam, ficam na moita, ficam aguardados, ficam por de trás, ficam atrás das nossas costas, mas não vão. Quem sempre está à frente, quem sempre está à frente é a mulher, é a mulher.

A partir das reflexões propostas, Maria do Rosário coloca que estar à frente seria ter a capacidade de inspirar, de produzir agenciamentos que transformam práticas em um intenso exercício de resistência que se retroalimenta. Para além de um certo coletivismo, o que estaria em jogo é a capacidade de implicar diferentes corpos. Nesse sentido, o que colocaria homens nesta postura de covardia e ao mesmo tempo sobrecarregaria mulheres nas posições de *front*? Houria Bouteldja (2017), ao comentar sobre as masculinidades oriundas da colonização, as trata como relações de subordinação, nas quais uma prisão, uma caixa de servidão é ofertada pelos colonizadores aos colonizados, assegurando relações de dependência e patronagem. Se falo em patronagem, é porque essas relações são úteis para o mundo colonial, na medida em que mantêm relações de enclausuramento de corpos negros e colonizados sob o manto da modernidade.

Este é o mesmo manto que torna o corpo de mulheres negras os mais violáveis, lidos como disponíveis para incursões sexuais pelo seu calor e permissividade, e

assegura a condição de homens negros e não brancos como a de potenciais estupradores e criminosos que devem ser contidos por sua barbaridade. Essa caixa assegura masculinidades sob o signo da patronagem branca colonial.

Osmundo Pinho (2018) fala da masculinidade negra como um poder precário, subalterno, que mesmo em suas facetas contestatórias – como as construídas a partir de discursos sobre a nação, regionalidade ou mesmo de emancipação racial – são calcadas na tentativa de afirmação da masculinidade, e essa está a serviço da supremacia branca, ou ao menos, dependente de sua permissão, pois adotam o modelo patriarcal ocidental de poder e o operam estruturalmente. Seu argumento reside que na construção da ideia de nação ou mesmo de emancipação racial enquanto generificadas, uma vez que estas empreitadas por reconhecimento partem de um certo lugar permitido no jogo patriarcal-colonial. Seus exemplos são os limites do afrocentrismo e do nacionalismo negro como chaves de luta que acabam por reproduzir, mesmo que não intencionalmente, a busca por uma masculinidade aceita, a fuga de sua subalternidade e não o rompimento com os esquemas de dominação sobre corpos negros.

Esta permissão tem uma dupla faceta: de um lado assegura as regras do jogo colonizador-colonizados, ou seja, mantém padrões de reprodução das relações sociais em seus termos, ao mesmo tempo em que assegura a possibilidade de intervenção sempre constante do mundo branco, da qualificação em seus próprios esquemas daquilo que deve ser combatido, eliminado, logo, assegurando para si a condição de juízes da vida e da morte negra.

Assim, a condição de mulheres oprimidas por homens “de cor” tem sido recorrentemente usada como explicação para intervenções ou mesmo para decretar a abolição de instituições e práticas.

Gayatri Spivak (2010) fala do modo como a posição das mulheres nativas era e é usado para justificar o projeto colonial como uma missão civilizatória. Ela descreve sobre a intervenção britânica na prática Sati da Índia como “homens brancos salvando mulheres pardas de homens pardos”. Outra faceta, não menos conhecida, é o imperialismo maternal, em que mulheres “nativas” são usadas como objeto de oportunidades para agências de pesquisa e financiamento de projetos poderem demonstrar sua benevolência e cuidado com aquelas desprovidas de liberdade e sentidos de cuidado próprios.

Houria Bouteldja (2017), ao dissertar sobre a situação de racismo na França, na qual homens negros e árabes são incessantemente apontados como cruéis, selvagens e agressivos por uma cumplicidade branca que não olha seus próprios dilemas, mas sabe bem onde procurar culpados, reflete:

¿Qué vemos? Primeramente, la indiferencia cuasi total de esa élite frente al patriarcado blanco que estructura la sociedade francesa, y determina la vida de millones de mujeres. Y, sin embargo, todos los índices muestran que la condición de las mujeres francesas se degrada (violaciones, violências conyugales, cortes salariales, explotación del cuerpo femenino para fines comerciales...). Luego, hacen fila para denunciar radicalmente las violencias cometidas a mujeres de los suburbios, cuando el autor es negro o árabe. El sexismo de los muchachos de barrio es una barbaridad sin causa ni origen. Vean a todos esos falócratas blancos que se descubren feministas cuando la gente de los suburbios aparece. No tienen palabras suficientemente duras para crucificarlos, ni compasión suficientemente fuerte para compadecernos. El mundo blanco, en su conjunto, muchas veces se ha pronunciado, com voz temblorosa, contra el chico malo de las ciudades (BOUTELDJA, 2017, p. 72).

E em nosso caso, onde estão os homens negros? O que lhes cabe? Há dedos em riste, apontando para suas incapacidades, suas agruras e estes se deparam com a atualização de sua condição de abjeção. Cabe frisar que desde os estudos de Frantz Fanon (2008), os corpos de homens negros são entendidos como corpos feminilizados, no sentido de encurralados e disponíveis para a violência. Ou seja, seu estatuto não é propriamente de homens, sendo sua masculinidade recorrentemente violada, e o que isto significa é que homens são considerados menos homens, lhes são outorgados títulos de infantis, doentios, alcoólatras, preguiçosos, incapazes e, neste ínterim, o efeito deste aviltamento tem consequências desastrosas na comunidade negra. A violência impetrada contra homens negros é a mesma que anjos cometem contra demônios, e nem se precisa ir longe para conseguir distinguir quem é negro e quem é branco, quem salva e tem a glória celeste e quem é condenado às chamas eternas. E nessa dimensão de violência, o que recai sobre homens negros, recai ainda mais dolorosamente sobre mulheres negras e suas famílias.

A subalternização, exploração, humilhação diária, o trabalho enfadonho de um desgraçado, mal conseguir alimentar os seus, um horizonte material de mínimo conforto sempre a se distanciar; a fome rondando, a morte prematura como um fato incontestado, a prisão. Se isso não é emasculação, desconheço outro termo. Nessas circunstâncias, o conseguido é defendido. Seus bens, posses, suas mulheres e irmãos estão sob o jugo de uma masculinidade tão apodrecida, que a violência sofrida é

intensificada em níveis brutais sobre si e sobre os corpos próximos. Quem paga a conta é quem já deve a banca. O círculo de horror parece não ter fim.

Nessa situação, ao abordar as reflexões de Maria do Rosário, na qual a dimensão de covardia dos homens nas comunidades é ressaltada, cabe sinalizar a condição de emasculação destes, pois por operarem através de um pacto de subordinação patronal, do desejo de se tornarem homens e de serem reconhecidos como tal, é que lhes é retirada duplamente a segurança, porque querem ser homens, mas são negros. É por terem uma masculinidade concedida, logo que não lhes pertence e pode ser violada a qualquer momento, que há um duplo acontecimento.

Houria Bouteldja (2017) comenta que na medida em que não renunciam sua masculinidade precária, homens colonizados são um alvo móvel, são abatidos justamente por disputarem com o mundo branco. É a partir deste abate que a própria nação, a supremacia branca e o mundo colonial moderno advogam para si a condição de heteropatriarcais, pois asseguram a condição de modeladores do mundo. Essa masculinidade é funcional ao sistema colonial, a abastece e lhe dá sustento. Com este ato tem a condição de tutores, mostram seu poderio, sua capacidade de recolher e silenciar. Advogam para si a capacidade de matar rebeldes, arredios, contestatórios. O efeito concreto, além da morte, é a própria frouxidão, a reafirmação da condição de subordinação. A revolta não pode eclodir sobre o corpo de homens caçados ou pelo menos como supúnhamos.

A frouxidão aqui não é nada além do que o efeito outro do hiper estresse ao qual homens negros estão expostos, da falsa ostentação de uma masculinidade, da radicalização de sua agressividade que tem como vítimas os próprios homens e mulheres negras. É sua outra faceta que opera a partir da mesma chave: o moderno mundo colonial racista. É assim que Maria do Rosário fala de homens que “ficam na moita”, ou seja, que ficam escondidos, participam das atividades e mobilizações, mas não estão na frente, ou, como prefiro, não estão em posições de *front* na guerra. Estão lá, mas nas costas das mulheres. Estão amedrontados.

É interessante observar que em uma geografia da morte, os corpos de homens negros são construídos como geografias puníveis, são inimigos públicos do Estado e não é diferente no caso brasileiro. Eles estão sob uma governança necropolítica (ALVES, 2011a; ALVES, 2011b; ALVES, 2016), em que a mesma faceta que mata é aquela que também dociliza. As narrativas do homem negro como inimigo público são constantemente atualizadas, seja em programas policiais diários, telejornais, no

cinema, ou mesmo em nosso próprio senso comum, através das figuras do esturador desconhecido, que mesmo sem face, é negro. O assaltante, vagabundo, desordeiro, traficante de drogas, a maldade inata, a fábrica de marginais são imagens que informam, por exemplo, ações policiais, mas também nosso medo ao percorrer as ruas do centro ou bairros periféricos.

Ao mesmo tempo, cabe destacar que os homens estão lá, eles estão nas comunidades. Fazem parte dos grupos produtivos, das atividades diárias de roça, pesca, criação de animais, na venda de produtos nos centros urbanos ou mesmo entre as comunidades. Assim, para além da faceta do amedrontamento, gostaria de propor um segundo dado: como a masculinidade de homens negros é domesticada por quebradeiras de coco babaçu em favor das comunidades, como transformam homens negros em menos masculinos, ou no mínimo, transformam essa masculinidade em proveitosa para as lutas e a vida comunitária. Os homens estão lá, vivem nas comunidades e assumem a posição “de menos homens”, menos ocidentalizados em certa medida.

3.3 Refletindo sobre masculinidades negras: apontamentos de quebradeiras de coco babaçu

Rosalva Silva Gomes é uma jovem negra quebradeira de coco babaçu. É também assessora do MIQCB, onde acompanha grupos de quebradeiras de coco babaçu vinculados ao regional de Imperatriz. Talvez, uma das mais jovens assessoras com quem pude realizar trabalho de campo. Em meio às discussões nos espaços formativos era uma das grandes defensoras da participação e maior envolvimento das quebradeiras junto a outros povos e comunidades tradicionais. Ao mesmo tempo, refletia de maneira aguda sobre os possíveis caminhos da luta pelos territórios, apostando em uma aliança entre os povos baseada nas vivências comunitárias; nos dilemas da organização de grupos de mulheres, suas relações comunitárias; na produção e afirmação do pertencimento enquanto quebradeiras de coco babaçu, além de apontar aspectos relacionados ao MIQCB e sua relação com o governo do Estado.

Em diálogo, ao ser perguntada sobre como percebia a relação dos homens com as lutas locais e situava apontamentos de outras quebradeiras, em especial o exposto por Maria do Rosário, Rosalva expressou que:

Eu acho que eu vou concordar com dona Rosário, porque em muitos aspectos é cabível essa palavra que ela usou. E a aliança, ela existe, ela

existe sim. É claro que cada território tem a sua forma própria de se fazer, de se ter essa aliança, né? Mas assim, observando os territórios que a gente acompanha, ela se dá muito assim pelos ciclos de relações dessas mulheres dentro desse território que tá em disputa. E o principal deles é a relação familiar. Por que as mulheres que tão dentro desse território, boa parte delas tem seus companheiros, filhos adultos. E aí a principal veia se dá pelos ciclos familiares, que tem dentro desses territórios. Só que assim, considerando o protagonismo maior das mulheres, porque de fato ele é. Vou exemplificar aqui pelas comunidades que a gente acompanha. A participação dos homens vem mais naquela questão de tá no território, produzir ali o alimento, coisas que as mulheres também fazem, né? Só que as mulheres, para além daquela vivência lá dentro, para além da produção de tudo o que a gente produz ou ajuda a produzir, para além disso, contribuimos também na comercialização, contribuimos também na gestão do recurso que se é gerado, e assim, esse ponto da comercialização, gestão do recurso foi e é uma conquista das mulheres, porque a gente não tinha esse espaço para gerir o recurso que é gerado a partir da produção e comercialização daquilo que a gente produz ou ajuda a produzir. E a gente tá bem mais forte nisso. É uma conquista. E aí para além disso, tem também o trabalho político-social das mulheres. A insistência, a persistência, a organicidade do território, a articulação da companheirada, homens e mulheres. A preocupação de se trabalhar a juventude dentro desses territórios. A participação das mulheres nas discussões territoriais, nas discussões de agroecologia, nas discussões do envolvimento daquele território. Já que tá lutando pela sua área. Tá lutando, tá retomando, tá lutando pela regularização daquela terra, tá lutando pela titulação daquele território, precisa tá conectado com as questões externas também. E aí, as mulheres, elas abarcam tudo isso. Nós já conseguimos abarcar tudo isso e os homens não. Eles se limitam a um campo X, só a um campo B. Viver ali, produzir, comercializar, gestar a vez, ajudar a conduzir a organização ali local, mas na hora de incidir mais amplamente, aí eles recuam. Eu não tô dizendo que não tem homens nesse campo. Tem, só que a participação das mulheres é muito maior. E aí, para além disso tudo que a gente consegue fazer, ainda temos que dar conta das responsabilidades familiares. Que em muitas situações, as tarefas não são divididas com os companheiros, principalmente nos territórios que ainda há muito o que se discutir quanto a essa questão de divisão igualitária das responsabilidades familiares, dos afazeres domésticos, dos afazeres do dia a dia. Então, assim, certamente as mulheres têm um abarcar de ações, de incidência, de contribuição, de tá à frente, encabeçando muito maior do que os homens e tudo isso ao mesmo tempo.

Rosalva expõe uma reflexão potente sobre a relação entre homens e mulheres na vida comunitária, atentando para como se dá a divisão sexual do trabalho e os processos de mobilização política a partir de alianças locais. Através de sua exposição, posiciona masculinidades negras para além de estereótipos, têm suas vivências expostas sob a ótica das mulheres negras, com as quais dividem, por assim dizer, a vida comunitária nos territórios. Ao atentar para as especificidades de cada território, conduz a pensar não de maneira homogênea, mas a situar acontecimentos tomando cada território e suas respectivas práticas e, mediante isso, poder fazer comparações mais genéricas.

Assim, mais do que imagens atomizantes ou romanceadas, ela mostra como a masculinidade negra é vivida nas comunidades, para além de generalizações que

tendem a ofuscar o campo do real em fórmulas asfixiantes. Dessa maneira possibilita ver agências negras criativas, nas quais a masculinidade não é um pacote pronto com vivências predefinidas, mas moldada por um campo relacional, que mesmo com certos privilégios, pode moldar-se diferencialmente. Tal raciocínio ajuda a entender, assim, como homens são conduzidos por mulheres negras às lutas pelo território, e perceber a existência de linhas de fuga das masculinidades hegemônicas (ALVES, 2016).

Ao comentar sobre as alianças entre homens e mulheres negras nas lutas territoriais, Rosalva comenta que estas já existem. Não deveriam existir ou poderiam existir. Elas existem e a partir disso devem ser intensificadas. É fatídico analisar o que acontece e ela propicia a reflexão sobre isso com perspicácia. Diz sobre como cada território tem especificidades, nas quais alianças ocorrem a partir de certas possibilidades. Assim, ao pensar nos territórios em que o MIQCB está inserido situa que as alianças entre homens e mulheres se dão a partir de uma rede de relações, os chamados “ciclos familiares”, nos quais filhos mais velhos, maridos, irmãos são um elemento central. Assim, as alianças, são possíveis a partir de núcleos dinamizados, conduzidos à luta pelas mulheres, ou como comenta Rosalva em conversa pessoal, “são animados” por elas. Ela prefere “animados” ou “conduzidos” como alternativa para pensar as relações de aliança entre homens e mulheres negras, pois para ela o termo “educar” tende a colocar mulheres, sobretudo mulheres negras, em um lugar do eterno cuidado, do dever permanente para com o outro.

Ao refletir sobre esse processo de animação e seus condicionantes, comenta que as mulheres têm um importante ganho com a gestão dos recursos oriundos da produção, pois além de realizar e auxiliar no ofício, passam a gerir os ganhos e veem fortificadas a suas ações internas. Nesse sentido, é interessante perceber que, com a quebra do coco babaçu, muitas mulheres, ainda jovens, conseguem sua autonomia financeira, têm seus primeiros rendimentos próprios. Um exemplo emblemático é o de Linda, quebradeira de coco de São José dos Basílios. Ela comentava como, a partir do coco, pôde comprar suas primeiras roupas, vestidos e sapatos. Quer dizer, conseguiu certa liberdade econômica a partir “do pouquinho que levava para casa”. Em contrapartida, relatou com preocupação que, mesmo com a organização local, a

renda não estava ficando com as mulheres, em razão dos problemas com a gestão da associação²².

Nesse ponto, é interessante perceber que não se trata de realizar ou não determinada tarefa, de estar ou não inserida em certo ofício, mas gerir os ganhos de tal ofício. Oyèrónkẹ Oyěwùmí (2021), ao pensar nas análises sobre as “mulheres do comércio” nos estudos sobre comerciantes na África Ocidental, situa que esses ofícios não tinham qualquer divisão baseada na anatomia, apontando que estes diziam mais respeito ao tipo de produto comercializado, sua forma de obtenção, idade e não propriamente de gênero. Assim, a questão se refere menos à participação laboral e mais à gestão dos adventos.

Porém, será mesmo o puramente material que possibilita essa intensificação das ações e a animação propiciada pelas mulheres negras? Se pensarmos com Pierre Clastres (1979), talvez não seja bem por aí que resida a situação. Apesar de obviamente as conquistas materiais terem sua importância para essas mulheres, não são elas que produzem o político. Assim, ao pensar com Rosalva, ela situa como a participação dos homens nas comunidades se dá mais por “estar no território”, “por produzir ali o alimento”, ou seja, estar no mundo material e, talvez, em boa medida, limitados a ele. São esses homens que estão limitados, não suas companheiras, mães e irmãs. São eles que acabam especializados em determinadas funções que os impedem, não as mulheres.

Rosalva fala sobre a ação das mulheres, o que envolve uma pluralidade de atividades, dando especial destaque para o trabalho político-social delas. Em sua elaboração, essas mulheres estão nas atividades produtivas locais, porém, não se limitam a esse plano unicamente, chamando a atenção para a possibilidade de caminhar, desestabilizar o real. Assim, acerca dos esforços que quebradeiras de coco babaçu têm feito com outros povos e comunidades, bem como outras organizações, para enfrentar os projetos do agronegócio que envolvem o MATOPIBA, sigla que se refere aos estados do Maranhão, Tocantins, Piauí e Bahia, e diz respeito ao avanço

²² Linda relatou que, por ação de terceiros, quebradeiras de coco vinham enfrentando problemas junto à associação local. A questão se dava pela apropriação indevida de documentos, atas e registros, possibilitando a associação de homens em uma entidade exclusiva de mulheres e transformando o processo de sucessão em algo conflituoso. Sua preocupação estava para além da perda do controle político por parte das mulheres – algo estabelecido desde a criação da associação. Havia ainda a possibilidade de perda concomitante de recursos oriundos da venda e beneficiamento do coco babaçu, que segundo ela, era o principal interesse dos homens no uso da associação local.

planejado do agronegócio com apoio direto de governos estaduais e federal nessas localidades. Tais esforços envolvem articulações com organizações como a Associação para a Pequena Agricultura no Tocantins (APA-TO), Comissão Pastoral da Terra (CPT), Associação de Advogados/as de Trabalhadores/as Rurais (AATR) e o Conselho Indigenista Missionário (CIMI). Como comenta Rosalva Gomes:

Outro também que eu considero é a discussão sobre a importância da força coletiva, unificada. Por exemplo, a gente tá numa articulação chamada Articulação de Enfrentamento ao MATOPIBA, muito puxada pela Campanha Nacional em Defesa do Cerrado e a AATR. E aí tem outras organizações que estão juntos, a APA-TO, o MIQCB, CPT, CIMI, várias outras organizações. A gente vê que as mulheres, elas têm mais essa forma de conduzir, de puxar esses momentos coletivos entre as organizações. Os homens, eles têm, principalmente nos territórios, mais resistência. A gente vê acontecer essa força coletiva na Teia, por exemplo, vê. Porque já foi uma coisa construída, né?, e muito com a força das mulheres. Quando a gente chega num território que não tenha ainda esse envolvimento coletivo ou um acampamento, por exemplo, que tá lutando por terra, que tem um processo no INCRA. Aí a gente chega com uma proposta de pegar aquela luta e juntar com outras lutas da região que também estão no mesmo caminho, estão vivendo o mesmo dilema, os mesmos embates, os mesmos problemas, pautar alguma coisa junto. A gente vê que a aceitabilidade, a discussão, a participação e o assumir das responsabilidades dentro desse ciclo coletivo pra luta X, né? Porque não dá pra pegar todas as lutas, porque cada organização tem as suas especificidades, cada território tem suas especificidades, cada luta tem as suas especificidades, mas existem situações que é necessário coletivizar. Quando é a gente, a gente tá nessa proposta, tá nessa discussão, a gente vê que as mulheres têm mais essa abertura, mais aceitabilidade, mais entendimento, participam mais das discussões e assumem mais responsabilidades, dentro daquela unificação de forças.

Ela fala da disposição e entendimento das mulheres para ações que envolvem tanto o esforço coletivo, quanto a superação das demandas locais. Dessa forma, gostaria de sugerir que para além de funções equivalentes entre homens e mulheres, é interessante pensar em não equivalências, assimetrias internas aos grupos. Se aos homens caberia o mundo do material (e a possível acomodação neste), então, qual seria o mundo das mulheres negras?

A própria Rosalva nos ajuda a pensar acerca disso, pois o mundo delas, na contramão do que normalmente se pensa, é o da articulação política e não da escassez ou subserviência. Esse mundo é, isso sim, da condução para o convívio: convívio este que envolve tanto aspectos locais quanto com múltiplos eixos de/na diferença, de libertação do mundo, liberação do agora. Por sua vez, não gostaria nem de supor uma assimetria atemporal, muito menos um voluntarismo natural de corpos de mulheres negras, mas destacar que suas ações em comunidades rurais envolvem uma gama de atividades locais articuladas, indo desde “a insistência na organicidade

no território”, “a articulação da companheirada”, “a preocupação com a juventude”, até “as participações mais amplas nas discussões territoriais” e “a relação das atividades locais com a agroecologia”.

A animação proposta pelas mulheres negras é um convite para o exercício da libertação. Suas preocupações e ação envolvem tanto eixos locais quanto globais, reunindo discussões sobre a participação coletiva, engajamento da juventude nas atividades, a relação entre a produção local e a agroecologia, as vidas nos territórios e as articulações e alianças para a conquista de tantos outros, viabilizando esforços que envolvem também mudanças de posturas e hábitos comunitários, como nas relações com homens.

Em diálogo com Norman Ajari (2019), que ao pensar nos esforços radicais dos racializados do mundo, sobretudo a partir do Movimento dos Indígenas da República na França, coloca como os experimentos negros transatlânticos exprimem a abjeção e desumanidade de forma estrutural, eclodindo em diferentes contextos nacionais, pois essa operação tem relação direta com a escravização massiva de africanos e sua condição intrínseca junto ao projeto moderno.

Assim, o convite proposto de libertação é também um convite para uma humanidade outra, um convite à busca por uma dignidade forjada nos próprios termos. Norman Ajari aponta, então, o que seria a luta por dignidade nos termos dos grupos racializados e subalternizados:

Primeiramente: uma noção primordial de ontologia política, que se enquadra na delimitação do humano e do desumano. Em este sentido, a questão de saber quem é digno equivale à questão de saber quem é autenticamente humano. A segunda noção, que deriva da primeira, diz respeito às reivindicações militantes por dignidade, entendidas como encarnações e redefinições vividas e incorporadas da própria humanidade e do grupo marginalizado com o qual se identifica. A política, no sentido do engajamento militante, é um momento constitutivo da ética negra. Com efeito, a dignidade faz parte do arsenal conceitual de numerosos movimentos anti-imperialistas, traduzindo a radicalidade de reivindicações que se referem à condição humana em si mesma (AJARI, 2019, p. 25).

Esse esforço tem em vista romper com o estabelecimento da humanidade de uns em detrimento da não humanidade de outros. São, então, a confrontação sobre o mundo e as abjeções incessantes que o produzem. Assim, Ajari (2019) em diálogo com o teólogo negro dos direitos civis, James H. Cone, situa que essa ética só é possível a partir de relações que escravizados tinham “fora da merda de mundo branco”, através de compartilhamentos com irmãos e irmãs negras. Ou seja, é um esforço próprio de criação de humanidade para além dos requisitos estabelecidos.

De outra forma, Houria Bouteldja (2017) fala a partir da inspiração de Assata Shakur, importante militante negra nos EUA, que esse convite é a possibilidade de renunciar a uma masculinidade subalterna, mas não mais sob comando ou para performar uma desconstrução a fim de atender aos ditames e espetáculos brancos, mas antes, baseado num pacto de segurança e resistência entre os colonizados. Nas palavras da autora:

Veamos a nuestros padres, a nuestros hermanos, veamos a las mujeres de nuestros barrios. Y observemos a las élites blancas. Y, después, redescubramos a nuestras madres, a nuestros padres, a nuestros hermanos. ¿Son ellos los enemigos? No existe una respuesta fácil a esta pregunta. Mentiría si respondiera con un no sincero e inapelable. Pero yo decido conscientemente decir no, porque mi liberación no será posible sin la de ellos. Yo digo, como Assata Shakur: "No podemos ser libres mientras que nuestros hombres estén oprimidos". No, mi cuerpo no me pertenece. Hoy sé que mi lugar está entre los míos. Más que un instinto, es un planteamiento político. Pero, antes de convertirse em un logro consciente, ese regreso fue posible por una voluntad colectiva de sobrevivencia y resistencia. Mi conciencia es el producto de ello (BOUTELDJA, 2017, p. 75-76).

Ao correr o risco de dizer não, Bouteldja expõe que irmãos e maridos não são inimigos, porém exprime que a possibilidade de segurança comunitária não isenta de tensões e desafios. Não se trata de não reconhecer a violência e mesmo a acomodação a que homens colonizados (negros e não brancos), estão sujeitos, mas de ver onde tem sido criado um pacto possível, em que este tem animado as vidas e as lutas por território.

Esse tipo de convite desestabiliza o real em um duplo sentido: de um lado, situa que para uma vida digna, plena de sentido, para além das marcas do cativo, é fundamental um pacto entre homens e mulheres racializadas. Os e as subalternas contra o Império Branco. Pontuar isto é dizer que se são as mulheres negras que animam e conduzem as lutas de libertação dos subalternos e que seu compromisso com a libertação envolve não apenas a si mesmas, mas também seus companheiros, pois sem eles não há liberdade. Esse é um exercício de libertação comunitário, de fazer frente à necessidade de inventar formas de existência aptas para confrontar a opressão (AJARI, 2019).

Ao mesmo tempo, essas mulheres também enfrentam situações complexas nas suas vidas, não estão apartadas da violência e da exposição à intensa exploração. Tem um peso a mais sobre seus corpos, pois a racialização ao tempo em que lhes impõe lugares mais baixos na hierarquia social, dadas as heranças do escravagismo, também sufoca seus maridos e filhos. Assim, enfrentar o racismo em sua facete

genderizada, combater a bestialização a partir do corpo de mulher negra é uma experimentação política de radicalidade máxima.

Quanto a isso, Rosalva Gomes explica:

Para as mulheres negras tem um afazer a mais. Tem um peso, uma responsabilidade, uma atitude, um encorajamento a mais, que é fazer tudo isso e ir observando as questões ligadas às populações negras. E aí dentro dos próprios territórios tem que tá discutindo e criando espaços, quebrando barreiras, ajudando a desconstruir tabus, ajudando a desconstruir estereótipos, ajudando a desconstruir comportamentos, ajudando a desconstruir falas feitas, ajudando a desconstruir muita coisa que enfraquece as nossas forças, que enfraquece a nossa atuação, a nossa negritude, que enfraquece a luta pela conquista do respeito. E as mulheres negras também têm um papel fundamental de tá observando essas especificidades, que são essas lutas que têm que ser, que têm que ser feitas dentro das lutas.

Por sua vez, ao desestabilizar o mundo posto, lutar por territórios libertos é também desestabilizar as relações como estão postas, pois sem elas não há liberdade possível. Desestabilizar é, nesses termos, convidar os homens a seguirem seus passos, a sentirem intensidades e serem recolocados no mundo a partir disso; é convidá-los a se desvencilharem de certo acomodamento produzido pelo mundo colonial e a liberar também as relações, que, em última instância, são pautadas por uma masculinidade que é produto direto da invasão, e que só lhe oferece retroalimentação. Assim, essas mulheres têm feito esforços tanto na vida local quanto além, ampliando os escopos da luta no sentido de encorajar práticas que produzam vidas. Conforme elucida Rosalva Gomes:

Outro ponto que as mulheres também puxam muito, encabeçam muito é o encorajamento, a atitude de dizer, a gente vai ocupar tal espaço, a gente vai denunciar, a gente vai para a rua, a gente vai pra televisão, a gente vai pro embate, sabe? As mulheres, elas são mais corajosas, nesse sentido. Os homens tão ali junto? Tão, mas é uma coisa que se disser assim, vão só vocês, em muitas situações a gente vai ver os coletivos recuarem. Se as mulheres não estiverem, a gente vê que a força é menor. Então, na hora de se contrapor ao sistema governamental, de dizer que tá errado, bater, dizer, denunciar. Igual as mulheres fazem aqui no estado do Maranhão com o governo Flávio Dino. Muitas companheiras dentro dos territórios na hora de discutir, dizer que tá errado, as mulheres que têm mais essa coragem de dizer e bater de frente e dizer que tá errado. Independentemente de ter votado ou não, independente disso. Questionar mesmo que tipo de governo é, que tipo de proposta é, que tipo de esquerda que se diz ser, sabe? As mulheres têm mais essa força, tem mais essa coragem. Colocam mais a cara a tapa. É por isso também que a gente vê, quando a gente olha os números das pessoas ameaçadas nos territórios, a gente vê um grande número de mulheres, por que as mulheres elas têm mais essa exposição por essa força, esse encorajamento maior. Os homens também têm isso? Têm, mas o protagonismo maior é das mulheres.

O encorajamento, então, é reconhecer seus inimigos. É saber que a morte ronda e ataca sempre. É reconhecer os efeitos da raça nos corpos que se recolhem

despedaçados e no sofrimento que se vive na pele. Mas é também uma esperança construída com base no chão; é saber que sem mulheres conduzindo, se vê amuar os esforços de libertação. É convidar para uma descolonização radical a partir do chão. Se as mulheres negras não lideram, não há mobilização. É ver amuados os esforços de territórios livres, liberados. É reconhecer que somente com elas, sob seu estatuto, é possível a libertação.

Esse tipo de ação é uma tentativa de retirar a vida negra do negativo, de superar a abjeção e colocar fim ao mundo como está colocado. Reconhecer a frouxidão masculina não é senão um ato de amor emancipatório. É conduzir corpos tão aviltados e vilipendiados que sequer conseguem ver potência, se veem tão apequenados que a violência e a acomodação acabam sendo chaves para viver no mundo. É ser ponta de lança de um exercício perigoso, pois muda o mundo, em boa medida o destrói também.

Assim, as lutas por território têm sido um convite para a libertação radical. Libertar a si, seus corpos-território, seus homens e comunidades envolve uma empreitada que reconhece a unidade que a sobrevivência impõe aos corpos negros. Reconhecer não isenta, não reduz e muito menos coloca mulheres negras numa posição de educadoras naturais, muito menos as empurra a um voluntarismo obrigatório.

Descolonizar, então, para essas mulheres, envolve um conjunto de enfrentamentos, desde questões cruciais com antagonistas até processos pedagógicos envolvendo a vida local. É um esforço cheio de gente e realizado a muitas mãos. No próximo capítulo, discutirei como essas mulheres percebem os desafios e as lutas por descolonização, como elaboram sobre esses fatores, posicionando suas experiências e práticas a partir da existência no chão de seus territórios, e, por conseguinte, o que de lá pode surgir e florescer.

4 PORQUE GRITAMOS TERRITÓRIO: pertencimentos e lutas por dignidade

Um dos objetivos caros no debate proposto é considerar as dimensões não agrárias da terra. A partir das reflexões de quebradeiras de coco babaçu negras, trata-se de não reduzir a terra e seus múltiplos pertencimentos a uma mera funcionalidade, à agricultura e seus derivados técnicos, e a aspectos relacionados ao binômio produtivo-improdutivo no campo. Ao racializar a discussão, tenho em mente propor o enegrecimento dos debates sobre terra-território, fugindo do aprisionamento dos sujeitos

e de seu enquadramento dentro dos cânones disciplinares convencionais. Assim, almejo dar dimensão a sujeitos que têm sido propositalmente apagados da teoria em sua construção/disposição hegemônica.

Em sociologia, parte significativa das produções tem se pautado em pensar o avanço do capital sob localidades, realizando mapeamentos de transformações no campo e a conseqüente industrialização, urbanização e transformação social no mundo rural (Kautsky, 1986; Lênin, 1982; Mendras, 1978; Lamarche, 1993; Santos, J., 1991; Schneider, 2009; Scott, 2009). Nesse sentido, historicamente essas elaborações têm estado mais preocupadas em mapear perdas e registrar transformações do que propriamente ver como sujeitos, mais detidamente ao Sul Global, têm resistido, agem no sentido de inventar e (re)elaborar formas de vida dignas. Em produções ocorrem conduções que, de antemão, a referendam categorias como “produtivo”, “moderno”, “improdutivo” e “tradicional”. Predomina nessa cosmovisão a noção de que o outrora será sepultado pela força implacável do porvir. Ao tentar o movimento de privilegiar minhas interlocutoras, as quebradeiras de coco babaçu negras, suas percepções e como agem, não perco de vista os efeitos nefastos do capitalismo, muito menos os grandes embates em torno dos direitos à terra-território. Porém, para além disso, tenho em vista pensar sujeitos e redes de relação que estão comumente nas bordas de nossas produções.

Em suma, a partir das interlocuções estabelecidas reflito sobre suas perspectivas acerca do território, como o percebem e invocam em seus processos de organização e enfrentamento.

No Brasil, e em especial no Maranhão, grupos negros e não brancos têm se levantado e chamado a atenção para os usos e valores que eles dão à terra-território, comumente em disputa com o Estado e/ou grupos empresariais. Assim, ao falarem de seus pertencimentos e modos de vida, se remetem ao seu chão, dando-lhe atribuições que escapam tanto de dimensões de mercado – visíveis na construção de políticas públicas voltadas ora para o acesso de consumidores especializados, ora para a aquisição de aportes técnicos visando a melhoria da produção. Essas políticas direta ou indiretamente são políticas voltadas para o mercado. Ou seja, em sua proposição, tais políticas têm como fins o incentivo à produção de mercadorias, o acesso a parcelas de consumidores interessados em produtos orgânicos ou com valores associados à preservação ambiental e de incitamento ao consumo étnico de produções oriundas de povos indígenas e/ou quilombolas. Não se trata de desprezar a importância de

políticas públicas, mas, sobretudo, alertar para o fato de que a construção destas deve fundamentalmente partir dos anseios e diálogos com os sujeitos aos quais se pretende atender. O que não necessariamente se limita aos parâmetros de mercado, da agregação de valor e precificação de produtos.

Por sua vez, nas relações que quebradeiras de coco babaçu negras têm com seus os territórios, por vezes a agricultura não é central, apesar de sua importância e de sua valorização. Desse modo, ao falarem de seus modos de vida, elas remetem tanto às relações com as palmeiras, ao cotidiano em suas comunidades, quanto a um conjunto de relações entre humanos e não humanos que não são simplesmente quantificáveis em termos monetários. Ao considerar isso, é necessário um duplo movimento: olhar para os processos de autodeterminação desses grupos, em como invocam seus pertencimentos e um conjunto de bens a eles associados, e, concomitantemente, racializam discussões sobre terra-território.

No Brasil, há uma lacuna nos estudos que relacionam raça e terra-território, sobretudo em ciências humanas e sociais (Ferreira, M., 2019; Haesbart, 2021; Sacramento 2019; Santana Filho, 2014). Meu objetivo foi a partir de formulações e práticas de quebradeiras negras, pensar em como lançam olhares e mãos ativas sobre seus territórios, ao mesmo tempo em que constroem suas próprias vidas e potência nesses lugares. Assim, ao refletir com elas sobre como invocam esses territórios, creio que seja possível vislumbrar formas de conformar a análise social a chaves analíticas não hegemônicas, o que possibilita perceber diferentes formas de resistência ao avanço do capital por sujeitos negros e não brancos.

Outro ponto importante de meu esforço é que ao refletir com quebradeiras de coco babaçu negras, dou destaque a como elas têm feito usos e discutido a ideia de descolonização. Aqui, um dos aspectos importantes é sondar as lutas por descolonização e processos de autodeterminação protagonizados por povos e comunidades tradicionais no Maranhão. Ou seja, é central ver como esses sujeitos elaboram e organizam politicamente suas vidas e de suas comunidades, como forjam meios que lhes possibilitem enfrentar a violência, de que maneira pensam e criativamente resistem às formas de desumanização a partir do chão de suas existências.

Nesse sentido, ao contextualizar e situar politicamente as elaborações das quebradeiras de coco babaçu negras, mais do que propriamente pensar calcado em aspectos meramente operacionais, mostra-se fundamental perceber como essas mulheres têm, ao seu modo, formulado sobre impasses e possibilidades de um mundo por

vir, desde seus pés fincados no chão. Se inicialmente as reflexões acerca da descolonização estiveram distantes de ações de povos e comunidades tradicionais, algo visível na frieza dos ambientes acadêmicos, é bem verdade que movimentos sociais têm (re)pensado suas práticas, investindo energia na construção de suas formas de vivência e na imaginação de mundos possíveis.

4.1 Mando e desmando no Maranhão: raça e assimetria no reconhecimento

Os debates em sociologia rural geralmente focam nas transformações e (im)possibilidades de vida no campo frente ao avanço do capital. Mais detidamente, detalham os impactos da industrialização, as mudanças sociais nos modos de vida e a proletarização de sujeitos (tratados tácita e quase unanimemente de maneira desracializada). Estes sujeitos são majoritariamente descritos com base em categorias genéricas, tais como “trabalhadores rurais”, “sem terra”, “agricultores familiares” ou “camponeses” (Kautsky, 1986; Lênin, 1982; Chayanov, 1974; Shanin, 2008; Mendras, 1978; Lamarche, 1998; Santos, J., 1991; Schneider, 2009; Scott, 2009; Wanderley, 2009). Nesse debate, como alerta Marcelo Rosa (2018), um dos elementos fundantes acaba por ser a relação entre a terra e a sua (im)produtividade, tendo nos estudos sobre a agricultura um ponto frugal. Desse modo, os sujeitos sobre os quais se estuda e as realidades descritas têm sua centralidade reduzida ao mundo da produção e suas dimensões técnicas na agricultura, como se essa fosse a única forma de lida com a terra.

Por sua vez, ao sintetizar os sujeitos e suas existências à centralidade do trato com a agricultura, deixa-se passar uma série de fluxos que não se limitam a um “pedaço de terra”, mas, antes, atestam uma multiplicidade de vínculos existentes, uma pluralidade de usos e acepções que localizam e situam os sujeitos e suas comunidades. Dessa forma, acaba-se por apagar, ou, no mínimo, borrar a complexidade do mundo rural, que não é tão somente agrário.

Assim, mais do que descrever diferentes modalidades de agricultura, formas de trabalho e assalariamento, tomo como objetivo chamar a atenção para o fato de que “não parece ter havido, salvo em alguns estudos sobre a expansão da fronteira na região norte, uma preocupação em estudar identidades ligadas à terra que não envolvessem a agricultura na sociologia” (ROSA, 2018). Nessa lógica, ao situar e racializar os sujeitos, pretendo destacar formas de existência, formas essas que, se por um lado atestam a importância da terra-território, por outro, (re)situam os sujeitos para

além da agricultura e seus esquemas de produtividade, chamando a atenção para saberes e práticas que compõem um mundo marcado pela violência, mas também por formas de resistência que apontam para a libertação.

O que proponho é: e se ao seguir as pistas que nos induzem um duplo corte, pois redimensionam a importância da agricultura e chamam a atenção para um conjunto de relações sociais, fosse possível ampliar percepções sobre o que quebradeiras de coco babaçu negras têm sobre terra-território? E se, nesse movimento, fosse possível estabelecer associações entre raça e terra-território, de forma a ter dimensão dos pertencimentos coletivos e das lutas realizadas?

No Maranhão, se comemora no dia 24 de setembro o dia estadual das quebradeiras de coco babaçu²³. No sábado, dia 25, é organizado um evento comemorativo pelo governo do Estado, com a exposição de produtos em bancas. São azeites, bolos, biscoitos, mesocarpo, sabonetes, sabões e artesanatos postos em frente ao Palácio dos Leões, a sede do Executivo estadual. Há quebradeiras de grupos de diferentes municípios e regionais reunidas, pois acessaram o edital do governo estadual que prevê a compra de produtos através do Programa de Compras da Agricultura Familiar (PROCAF) para a cadeia do babaçu em 2021²⁴. É um dia de comemoração para as quebradeiras, seja pelo seu reconhecimento simbólico por parte do Estado, seja pela previsão de lançamento de um novo edital para produtos do babaçu.

No local, além de grupos de quebradeiras em suas pequenas bancas, com camisetas alusivas ao Programa do Estado, assessores de comunicação tentavam capturar fotos exclusivas de quebradeiras em diálogos com secretários de Estado e/ou futuros candidatos a deputados estaduais. Estes apareciam simpáticos, performando para as câmeras conhecimento da realidade das mulheres ali presentes, com abraços e apertos de mãos calorosos. Ao lado de tantas mulheres negras e não brancas aos

²³ A partir da interlocução do MIQCB com o deputado estadual Bira do Pindaré, foi proposto pelo Projeto de Lei Nº 102/2011, o reconhecimento do dia 24 de setembro como dia das quebradeiras de coco babaçu no Maranhão, que depois foi sancionado pelo governo estadual em 30 de agosto 2011. A data faz alusão à organização do primeiro encontro das quebradeiras de coco babaçu, realizado em 1991.

²⁴ O Governo destinou um edital no valor de R\$ 281.850,00 que permitirá que associações e cooperativas extrativistas do babaçu, em sua maioria formada por mulheres, se inscrevam e forneçam os produtos ao PROCAF, como óleo, azeite, mesocarpo, biscoitos, sabão e sabonete, e artesanato. Já os alimentos serão doados para famílias em situação de vulnerabilidade social e nutricional atendidas pelo Banco de Alimentos, hospitais e CRAS. Fonte: MARANHÃO. Secretaria de Estado da Agricultura Familiar. **Governo do Maranhão lança edital para mulheres quebradeiras de coco babaçu**. São Luís, [mar. 2021]. Disponível em: <https://saf.ma.gov.br/governo-do-maranhao-lanca-edital-para-mulheres-quebradeiras-de-coco-babacu/>. Acesso em: 26 set. 2021.

poucos se acomodava a elite local, composta majoritariamente por homens bem-vestidos, barrigudos, cheios de cargos, dinheiro e suas respectivas companheiras. Aguardavam o espetáculo. A presença pessoal do governador dava o tom de celebração à ocasião e com ela a possibilidade de se agarrar à sua imagem, através de fotos e vídeos produzidos no local, compor futuras peças publicitárias com imagens de teor comprometido, figurando possíveis compromissos com as quebradeiras ali presentes.

Rosa Gregória, alguns dias antes, havia me convidado gentilmente para ir ao evento, de modo que aceitei sem hesitação. Encontramo-nos na Praça dos Catraieiros, no Centro Histórico de São Luís, local onde estava prevista a realização da atividade. Para nossa surpresa, não vimos ninguém no local e após uma rápida comunicação com outras quebradeiras de coco, descobrimos que houvera uma mudança para a frente do Palácio dos Leões. Na atividade, Rosa transitava entre as bancas, olhava atentamente para os produtos expostos e dialogava com companheiras do MIQCB. Não viera para São Luís envolvida com a celebração da data comemorativa, mas por conta da participação em reuniões ligadas à segurança alimentar e nutricional, tema que também compõe o leque de militância das quebradeiras de coco babaçu.

Mesmo sem envolvimento direto, Rosa era uma celebridade na ocasião. Secretários de Estado e políticos locais ao reconhecerem-na solicitavam fotos. Aos afortunados que ela conhecia, posava ao lado; aos demais, um desvio, pois “não sei nem quem são”, chegava a comentar. Assim, a possibilidade de uma foto ao lado de Rosa, uma mulher negra, quebradeira de coco com histórico na organização de quebradeiras de coco babaçu no Maranhão, representava a possibilidade de agregar valor às suas próprias imagens, demonstrar vinculação a lideranças, dar rosto e engajamento a possíveis candidatos, mesmo estes não tendo qualquer vinculação ou, no máximo, associação meramente circunstancial com as lutas populares no Maranhão.

Por sua vez, Rosa conhece de longas datas políticos e secretários que estão na atividade comemorativa, seja por suas vinculações com movimentos sociais, seja por sua origem, notadamente aqueles oriundos da Baixada Maranhense. Ao estar entre eles, revê conhecidos, com os quais teve trocas diversas, desde reuniões em espaços de movimentos sociais, articulações políticas envolvendo secretarias que estes ocupam/ocupavam, ou mesmo demandas relacionadas aos cargos que ocupam/ocupavam em seus municípios de origem.

Ao ser perguntada sobre os possíveis usos das fotos, se não corria o risco de ver sua história e rosto envolvidos em possíveis peças publicitárias ou campanhas eleitorais, ela comenta: “Não são nem doidos. Eu faço eles passarem vergonha!”. Aos políticos conhecidos, Rosa não consente quanto aos usos que porventura possam fazer de sua imagem, desenhando-se a probabilidade de serem contrariados publicamente sobre possíveis vinculações e aproximações a ela. Assim, o que ela parece atestar são seus diferentes trânsitos, sua circulação em espaços que vão desde pautas locais até pleitos estaduais e não qualquer relação com campanhas eleitorais.

Em meio ao ambiente festivo, Rosa está mais interessada em olhar o que se passa do que propriamente participar da celebração. Muitas quebradeiras vibram, é a sua primeira oportunidade de ver pessoalmente o governador e seu *staff* de secretários. Uma quebradeira, em momento festivo, comenta ao microfone que “votar eu sempre votei, mas é a primeira vez que vejo de perto o governador do Maranhão”. Outras, mais desconfiadas, como é o caso de Rosa, observam atentamente o que acontece. Ali, entre conversas e comentários, Rosa Gregória me conta sobre a importância do acesso a políticas públicas de compra institucional e beneficiamento de produtos do babaçu e, com estas, por conseguinte, a possibilidade de autonomia econômica e não dependência de atravessadores, pois, como me relata Rosa, “era para eles que [recorrentemente] era vendido as amêndoas e com eles ficava todo o lucro”. Porém, comedida, me alerta que não tem compromissos que a obriguem a se associar com políticos ou campanhas eleitorais. “Política pública é bom, mas eu não vivo só para isso. Tem um monte de coisa que essas políticas não dão conta. Uma delas é o território”.

Para Rosa, não se trata de desconsiderar a importância de políticas públicas de compra institucional, beneficiamento e comercialização de produtos do babaçu. Essa é uma bandeira histórica do MIQCB, sobretudo no sentido de geração de renda para quebradeiras de coco babaçu e suas famílias, na busca por alternativas produtivas que possibilitem a independência frente aos atravessadores e comerciantes locais. Porém, ela chama a atenção para quão fundamental é o território. Para como sua importância está além das políticas públicas mencionadas anteriormente, afinal, “não se vive só para isso”, como diz Rosa.

Ao pensar “sobre um monte de coisa que essas políticas não dão conta”, como diz Rosa, tem-se a exposição do mundo onde a vida negra é realmente vivida, uma

espacialidade preenchida de sentidos, em que se tem uma vida cheia e não desidratada, uma morte em vida. Autores como Norman Ajari (2019) e Jaime Amparo Alves (2020, 2021) têm chamado a atenção para os diferentes meios de consecução, conclamado reflexões engajadas e desde a raça, concordando que se trata de um espaço, uma territorialidade livre dos empecilhos da antinegitude e da intervenção planejada que causa morte e fome recorrentemente.

Rosa, como outras quebradeiras negras, tem demonstrado que os esforços por esse lugar, pelo seu território não são retóricos, muito menos meramente abstrações ou de dimensões puramente simbólicas. Além disso, Rosa também tem chamado a atenção reiteradamente para o fato de que não se trata de um mero anseio em escala individual, mas de povos e comunidades, de sujeitos e grupos negros e não brancos. Em suma, dos colonizados. Esse território é a possibilidade da vida em terra, da terra viva e guardada com o próprio sangue dos corpos-territórios. Ademais, ao falar em território, ela comenta ainda que não se trata de “terra de qualquer jeito”, não é uma terra nua, espoliada, mas carregada de símbolos e significados. É um território preenchido por uma comunidade, por vida ocorrendo ali, é a libertação em gestação. Há muitos significados atuando ali, dentro daquele território-lar, tais como dimensões existenciais, físicas e ancestrais, possibilitadas pelo esforço contínuo de viver e estabelecer existência.

De volta ao evento em frente ao Palácio, havia pessoas sentadas e em pé compondo a plateia do governador. Entre as falas gerais dos selecionados para acessar o microfone e holofotes, o destaque é para o teor populista, a encenação de compromissos e “libertação do povo maranhense”. Ali, se misturam políticos marcadamente conservadores, filhos de outros políticos também conservadores, em um ambiente projetado para parecer popular e progressista. As falas pontuam o “combate à pobreza”, a “valorização do trabalho das quebradeiras de coco babaçu” e os “grandes avanços do estado”. Entre músicas cantadas, rodas de tambor de crioula e palmas da elite local comodamente acomodada, ocorre a solenidade. Rodrigo Lago, atual secretário de Agricultura Familiar (SAF), destaca o grande papel das quebradeiras, “dessa profissão tão digna”, e rememora “as palmeiras de Gonçalves Dias²⁵” em sua “Canção do Exílio”.

²⁵ Poema romântico do escritor maranhense Gonçalves Dias (1823-1864). Foi provavelmente criada em 1843, quando o autor se encontrava em Coimbra, e ressalta o patriotismo e o saudosismo em relação à sua terra natal.

Não tem sido incomum associar as quebradeiras a uma mera condição de trabalho, que apesar de importante, é retratado como marcado pela pobreza e esforço exaustivo. Junto desse discurso é também comum em aparições públicas o privilégio dado aos babaçuais em detrimento das quebradeiras, pois aqueles seriam uma fonte inesgotável de riqueza e produtos aos mercados. Então, caberia às quebradeiras optar por melhoras em recursos produtivos e pela dinamização de suas capacidades ociosas, tendo em vista acessar um crescente mercado de consumidores ávidos por produtos considerados naturais, limpos e ecologicamente sustentáveis. Assim, tem sido recorrente associar a vida de quebradeiras de coco babaçu à necessidade de dinamização monetária que elas poderiam acessar através de equipamentos, contratos com o Estado ou acordos com empresas²⁶.

Porém, o que Rosa e outras quebradeiras negras e não brancas tem destacado, é que não se trata de um mero trabalho, muito menos de um trabalho no qual podem ser melhoradas acriticamente as condições de sua execução visando simplesmente novas parcelas de mercado. Para elas, trata-se de um modo de vida, modo este sustentado por um conjunto de relações e pertencimentos não desvinculados dos territórios. Como Rosa recorrentemente tem dito, “nós somos povos e comunidades tradicionais”, salientando a pluralidade e extensão das quebradeiras de coco babaçu. Nesse sentido, ao pontuar seu pertencimento, ela tem feito um embate político que remete diretamente ao chão dos territórios. Para Rosa, não é possível a existência de babaçuais, produção, vidas dignas em um território preso, domado por cercas e retido pelo latifúndio. Ao pensar na insistência sobre os territórios, é importante ter em mente a constante indiferença e/ou pânico que normalmente instituições estatais têm diante de demandas negras.

Assim, o que parece estar em jogo ao remeter aos territórios é a criação da vida, um espaço que confronte a recorrente morte que ronda corpos negros. Um espaço libertador, que desafia a desumanização pelo tipo de vida que ali se faz, uma vida plena. A prática de criação e manutenção desses lugares não é um exercício teórico árido, mas em processo de gestação concreta em diferentes localidades. Trata-se de um questionamento contundente da ordem colonial, ordem esta que, uma

²⁶ Para detalhes, consultar Rêgo (2011) e Figueiredo, R. (2008).

vez atualizada continuamente, retira os sujeitos negros da humanidade e lhes empurra para a abjeção e morte em vida.

Ao fazer a vida nos territórios, o que se tem por parte das quebradeiras é uma prática radical que toma para si o feitio de um projeto emancipador, pois questiona os lugares de exclusão e vitimização nos quais negros têm sido postos; a letargia e a ausência de compromissos das esquerdas institucionalizadas, seu recorrente medo dos protestos negros.

Como alerta Jaime Amparo Alves (2020), a vida negra só tem sido possível por uma série de estratégias, legais e ilegais. Ele pontua que pouco importa se são desenvolvidas coletivamente a partir da consciência da situação ou se mediadas pelas necessidades mais imediatas. Trata-se de sobreviver e produzir vida. Ser negro e conseguir viver é desafiar o poder instituído, ser negro e lutar para viver plenamente é enfrentar politicamente os poderes coloniais, pois:

ser negro/negra es ser siempre asociado a la figura del “delincuente”, el “malo”, el “feo”. En sus estrategias de sobrevivencia, las personas negras pueden rechazar la empatía política con los “malos” pero no pueden evitar ser encarcelado/a en esta categoría por el poder dominante (ALVES, 2020, p. 25).

A desconfiança de Rosa dos políticos locais e sua recorrente insistência ao tratar das lutas por território como fundamentais, diz muito sobre sua existência, bem como informa sobre a existência negra. Ser negro é ser associado ao mau, a uma desgraça ambulante, a um animal que deve ser contido pela bala ou pelo cárcere. Assim, o que parece estar em jogo para quebradeiras como Rosa, é a criação de um território de vida, espaços capazes de fugir da ordem assentada na perpétua exclusão negra dos degraus da humanidade.

Por sua vez, ao pegar no microfone, Flávio Dino é aclamado publicamente. O ambiente geral é de entusiasmo com sua presença e falas. Enfatizando o teor pessoal, ele comenta que: “foi decisão minha mudar o local da atividade. Eu pessoalmente pedi para que a atividade ocorresse em frente ao Palácio”. Neste tom o governador confirma as expectativas e assegura a abertura de novo edital destinado a produtos do babaçu, porém, não deixa de antecipar a campanha eleitoral de seu vice-governador, que ambicionando um mandato institucional, mostra-se comprometido com os mesmos parâmetros do atual governador do Estado, pelo menos até a eleição. Entre men-

ções elogiosas, celebram o pacto de continuidade, que assegura aos homens brancos, com um passado marcado por conchavos e alianças espúrias, o acúmulo de cargos, o lugar de privilégio incondicional às custas dos bestializados e colonizados.

Um dado importante é a tentativa recorrente de Flávio Dino de associar sua imagem às das quebradeiras de coco babaçu. Nesta associação, ele seria “bondoso”, “comprometido”, “sensível”, capaz de assegurar um lugar aos historicamente marginalizados. Porém, o que passa despercebido nessa narrativa (ou quase poderia não ser questionado) é a posição de completa assimetria entre os sujeitos. Nessa circunstância, a expressão de reconhecimento, ao invés de quebrar as regras de desumanidade e exclusão, reitera os lugares postos. Aos poderosos, habitualmente brancos, cabe o poder, inclusive, de em seus termos, afirmar alguma existência valorizável, aos outros, no caso analisado, as outras dos outros, devem permanecer numa posição passiva, servil, à espera de concessões e bênçãos. As concessões e gestos reiteram a subserviência, afirmam quando e como, por meio de que regras se é visto, mesmo que de forma desfigurada.

Após a fala do Governador, há um momento revelador, pois ao solicitar uma grande foto junto às quebradeiras, ocorre um momento de agitação e reordenamento para a fotografia. Ao se reposicionarem, quem se acumula e se espreme em torno do governador são políticos locais sorridentes, deixando as quebradeiras de lado, figurantes do grande momento de acordo político. Rosa, observando toda aquela encenação, comenta comigo: “dinheiro é importante, a gente precisa comprar remédio, se vestir, tem um monte de necessidade, mas não é só isso. Acessar política pública não é para ter dependência, ser só isso”. Seu comentário destoa do ambiente geral, pois mesmo reconhecendo a importância dos editais e vendas de produtos do babaçu para programas institucionais, não deixa de lado as lutas por territórios.

Em outro momento, ao falar de sua vida e do território em que vive, Rosa pontua que “lá no território tem um monte de coisas. Tem árvore que plantei, tem pé de fruta, tem as relações, né? São coisas que saindo de lá não dá para carregar, não dá para colocar num caminhão e levar”. Assim, assinala desejos e dinamismo. Aponta que autonomia econômica para vencer necessidades é fundamental, ao mesmo tempo em que ter essa possibilidade não prescinde dos territórios enquanto potência libertadora do que ali existe, em termos de vida digna e pertencimento. Reflete desse modo para o fato de que políticas públicas de compra institucional, beneficiamento e comercialização são importantes, mas, há aspectos que o valor monetário não dá conta.

Cabe destacar que o PROCAF estabeleceu a inscrição de cooperativas e associações de quebradeiras de coco babaçu que detenham a Declaração de Aptidão ao Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar (PRONAF), seja DAP física ou DAP especial pessoa jurídica, na modalidade de compra institucional de derivados do coco babaçu listados em seu edital. Por ser uma compra institucional, se trata de compra direta, com a dispensa de licitação mediante o credenciamento de organizações formais. Além da apresentação dos documentos comprobatórios listados²⁷, os critérios de seleção giravam em torno da participação em projetos de comercialização, como feiras de economia solidária e/ou mercados, experiência de comercialização no Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE), experiência de comercialização no Programa de Aquisição de Alimentos – Companhia Nacional de Abastecimento (PAA/CONAB) e compra coletiva (insumos e equipamentos), com detalhamento de pontuação e a necessidade de comprovações, contratos, propostas e notas fiscais. Havia uma lista de produtos, com suas respectivas quantidades e valores. Os produtos mencionados eram: óleo de babaçu, azeite de babaçu, biscoito de mesocarpo de babaçu, mesocarpo (massa ou farinha) de babaçu, sabão de babaçu, sabonete de babaçu, suporte para xícaras, xícara, tábua de carne, pilões de temperos e porta canetas.²⁸

Nesse debate, para Rosa, não se trata nem da invocação de um passado intocável, de tradições fossilizadas que a impedem de acessar recursos e buscar a comercialização de seus produtos. Por outro lado, também não é uma questão de ceder à dependência completa ao mundo das vendas e negócios, perdendo de vista a importância do território e colocando-o em segundo plano. Para ela, o desafio é, ao mesmo tempo, reconhecer a importância do acesso a editais, e não renunciar à radicalidade da luta por territórios e a autonomia dos povos. Em sua fala, a quebradeira assinala os enfrentamentos que são fundamentais para assegurar a vida, das possibilidades do agora. Neste caso, não se trata simplesmente de *sim* ou *não*, mas de como fortalecer processos de organização local, que simultaneamente enfrentam a

²⁷ Para mais detalhes, consultar: MARANHÃO. Secretaria de Estado da Agricultura Familiar. **Edital 001-21 – Credenciamento - babaçu**. São Luís, [mar. 2021?]. Disponível em: https://saf.ma.gov.br/files/2020/09/EDITAL-001-21_-CREDENCIAMENTO_BABA%C3%87U.pdf. Acesso em: 10 dez. 2021.

²⁸ Para detalhamento de valores e quantidades, consultar edital supracitado.

questão territorial e asseguram autonomia frente a atravessadores e comerciantes locais. Assim, Rosa localiza a importância das “coisas de lá do território”, de um conjunto de relações e práticas que não podem simplesmente ser transplantadas para outras localidades, sobre o que não se pode “colocar debaixo dos braços e levar”, como comenta.

Esse raciocínio de Rosa comunica sobre aquilo que não é monetizável, que está além dos mundos da produção e venda.

O debate sobre produção e beneficiamento do babaçu tem percorrido a trajetória de organização das quebradeiras de coco babaçu, das suas tentativas por autonomia econômica através da criação de capacidades produtivas locais em suas comunidades através de cooperativas e unidades produtivas, formas de beneficiamento dos produtos através da manipulação conforme regras estabelecidas pelo governo brasileiro e suas agências de fiscalização e por acesso a compras institucionais, mediante programas em nível municipal e estadual, além da venda direta em feiras e mercados. Este debate pode inicialmente parecer deslocado, porém, é o que tem orientado a militância de quebradeiras de coco babaçu negras, pois ao mesmo tempo em que reconhecem a importância de aspectos relacionados à produção e venda, se vinculam a demandas por unidades produtivas, formas de beneficiamento de seus produtos e equipamentos, não deslocam a importância dos territórios. Para elas, como tenho discutido, não pode haver produção sem o chão da vida.

Assim, não há possibilidade de produção em territórios arrasados, tombados. A luta dessas quebradeiras é, portanto, simultânea. Ao tratar dos territórios, falam no sentido de ser mais que um “pedaço de chão”, mas um espaço de vida. Falam de um pertencimento que é múltiplo.

Assim, dando continuidade ao debate, na próxima sessão, irei detalhar aspectos relacionados às lutas por território no Maranhão, chamando a atenção para como quebradeiras de coco babaçu negras têm elaborado sobre este fenômeno, como tem estabelecido diferenças entre terra e território, e realizado experimentações políticas no Maranhão.

4.2 “A gente não quer a terra de qualquer jeito”

Em intervenções e debates, quebradeiras de coco babaçu negras ao remeterem as suas lutas e a insistência pelo território, têm advertido aos desavisados que não se trata de meramente um pedaço de chão, que não é uma simples localidade e

muito menos é um paraíso idílico, sem questões internas ou que assimetrias de poder. Nesse sentido, ao se referirem ao território, elas invocam com recorrência um conjunto de pertencimentos, de valores ancestrais que se conectam e possibilitam ver o que temos chamado de diáspora negra, revelando os dilemas da sobrevivência em um mundo marcado por dores e lágrimas.

Assim, em tom de intimidade, marcado por conversas que se estabelecem entre os dilemas da vida negra no Maranhão, de dores pela morte que circunda a vizinhança e a família, mas também sorrisos e confabulações que permitem não apenas sonhar, mas planejar e adiar a morte em vida, Rosa Gregória comenta sobre como vê as lutas por terra e território no Maranhão:

O significado dessa luta por território é muito mais do que essa questão da luta pela terra. Quando a gente fala e quando a gente se envolve com a questão do território, a gente não quer a terra de qualquer jeito, né? Aí quando a gente não quer uma terra de qualquer jeito, assim, em qualquer lugar, isso vai além. Isso a gente já começa a entender que ali é a luta por território, porque se for terra por terra, a gente queria um pedaço de terra em qualquer lugar. Quando a gente tá lutando por território, a gente quer território, porque a gente quer um monte de coisa, a gente quer as pessoas que tão ali, que a gente tem uma convivência e que a gente já tem um jeito de viver. As coisas que têm naquele território, os bens que têm naquele território, um monte de bens, muita coisa, a convivência com aquele lugar onde a gente quer. Por exemplo, eu posso, podiam me tirar daqui, por exemplo, do meu lugar e me mandar para um lugar onde tinha um monte, muito mais coco de que aqui. Mas daí eu chego nesse lugar, eu não tenho as pessoas que eu quebro coco junto, eu não sei o lugar das palmeiras direitinho, eu não tenho igarapé, eu não tenho pé de fruta, eu não tenho um monte de coisa que tem aqui, que eu aprendi a conviver com isso. Então, eu acho que eu sempre vivi com isso. Eu tô te falando da importância, do significado dessa luta pelo território, do meu modo de vida.

Rosa localiza um diferencial entre terra e território, chamando a atenção para relações e aportes que parecem superar uma mera materialidade do espaço e um uso utilitário como fim em si mesmo. Explicita que ao tratar de territórios não está falando da terra, mas de um conjunto de relações entre humanos e não humanos que não se reduzem a uma simples funcionalidade, mas que vai além, possibilitando a vida justamente pelos vínculos estendidos que nele existem. Comenta que quando se remete ao território está lidando simultaneamente com relações familiares e de amizade que constroem a vida; das caminhadas e percursos que ela e suas companheiras realizam para a quebra do coco coletivamente; de igarapés e frutas com as quais diariamente faz sua vida e a da comunidade.

Cabe explicitar que entre quebradeiras de coco babaçu, como também entre outros povos e comunidades tradicionais, aquilo que tem sido descrito como “natureza”, “terra” ou “meio ambiente” recebe tratamento diverso. Para elas, por exemplo, as palmeiras de babaçu têm idade, recebem designações conforme a faixa etária. Assim, há palmeiras jovens, maduras e idosas, que denotam tratamentos diferenciados conforme esta classificação. Como as quebradeiras comentam, as palmeiras podem chorar, emitem sons quando da presença de motosserras ou correntões que se aproximam.

Outro aspecto comum entre elas é tratar as palmeiras de babaçu como “mães de muitos seios”²⁹, seja pela presença de grandes cachos de coco babaçu, seja pela possibilidade de alimentação de filhos e crianças pequenas através destes cocos. Nessa lógica, ao associarem os cocos de babaçu aos seios femininos, parecem remeter a uma dimensão de cuidado para com os filhos, relacionada diretamente ora com a maternidade, ora com a própria atividade de quebra do coco. Viviane Barbosa (2013), ao refletir sobre o trabalho das quebradeiras e a maternidade, comenta que a quebra do coco babaçu, ao invés de interromper as atividades maternas, aparece como uma extensão destas, na medida em que possibilita a alimentação de filhos e crianças pequenas. A autora comenta ainda que no meio das quebradeiras há uma associação entre “mães quebradeiras” e “palmeiras mães”:

Em diversos contextos maranhenses, como visto, as palmeiras têm sido pensadas em sua “função feminina de ser mãe”. Há uma interrelação entre ser mãe e exercer as funções de cuidado, de sustento, de nutrição e os agroextrativistas têm geralmente acionado discursos em que as palmeiras apresentam-se nessa condição (BARBOSA, 2013, p. 125).

Como as mães alimentam seus filhos, as palmeiras também alimentam as pessoas, conforme quebradeiras de coco babaçu comumente têm relatado. Para essas

²⁹ Agradeço especialmente a Rosalva Gomes e Ariana Silva pelas explicações sobre as palmeiras de babaçu enquanto mães e sobre a associação dos cachos de coco babaçu aos seios femininos. Rosalva Gomes escreveu em 2013 uma canção que se tornou emblemática para o movimento das quebradeiras de coco babaçu, chama-se “Mãe palmeira”. Transcrevo-a a seguir: “Pode cair cacho pode mãe palmeira/ estou debaixo pronta pra juntar/ onde tem cacho tem uma quebradeira colhendo fruto pra se alimentar. Uma mãe de muitos seios/ cada cacho vários seios/ é tão linda de se ver. Por isso não mate ela/ a preserve cuide dela/ deixe-a em pé deixe-a viver. Tem um leite precioso que alimenta tanto povo/ sem pedir ou reclamar/ é uma deste chão/ uma filha desta terra/ mãe palmeira. Pode cair cacho pode mãe palmeira/ estou debaixo pronta pra juntar/ onde tem cacho tem uma quebradeira colhendo fruto pra se alimentar. (2x)/ Refrão: uma mãe de muitos seios/ cada cacho vários seios./ Deixe-a viver ê/ Deixe-a viver. Tem um leite precioso que alimenta tanto povo. Deixe-a viver ê/Deixe-a viver.

mulheres, as derrubadas têm sido associadas à violência, pois, a um só tempo, impossibilitam a vida daqueles que do babaçu dependem e destroem ecossistemas com os quais estas mulheres têm relação direta.

Porém, cabe destacar que mesmo entre pesquisadores engajados, a exemplo da autora supracitada, as análises têm reiteradamente colocado quebradeiras de coco em associação à produção e à viabilidade econômica, e menos enquanto modo de vida (Viana, 1985; May, 1987, 1990; Mesquita, 2008; Porro, N., 2019). Não à toa, têm sido recorrentes designações genéricas como a de agroextrativistas, superestimando as dimensões do trabalho, mesmo quando se trata de algo tão simbólico como suas relações com o que denominam de palmeira-mãe. Nessa relação, é mencionável que conhecer “direitinho” o lugar das palmeiras, dá dimensões de intimidade, pois essas árvores são reconhecidas por sua localização, tamanho e por especificidades tais como a idade. Ou seja, com elas, as palmeiras, as quebradeiras mantêm uma relação de cooperação.

Nesse engajamento relacional, ao tempo que as palmeiras ajudam as comunidades, alimentam seus filhos e filhas, e auxiliam na construção de casas, em adubos e alimentação de animais, essas árvores também são reconhecidas e mapeadas afetivamente pelas quebradeiras de coco babaçu. Desse modo, dimensões de tamanho, quantidade de galhos, tamanhos das folhas, localização e faixa etária são estabelecidas, no sentido de assegurar interação constante e cuidado com as palmeiras e seus frutos. Pode-se dizer que à medida que ganham maturidade, as mulheres e as palmeiras crescem e se constroem em um ambiente de interação, em um mundo relacional, pois não está reduzido apenas ao envolvimento de humanos entre si, mas com outros animais, vegetais e outros tantos seres. Ou seja, nessas interações as quebradeiras de coco babaçu e as palmeiras se constroem mutuamente, em fluxos constantes.

Dessa forma, conhecer corretamente os caminhos que levam às palmeiras, lhes fornece uma localização precisa, demonstra que com estas se tem uma relação de intimidade, estabelece as relações entre quebradeiras de coco babaçu e as palmeiras são ambientadas em níveis de intimidade e familiaridade, indo além das divisões usuais que fazemos entre natureza e sociedade. Neste fluxo de interação, envolvem-se as comunidades, jovens e adolescentes, mulheres, vizinhos e vizinhas, em caminhadas rumo às palmeiras, na quebra dos cocos em grupos pequenos ou gran-

des, no armazenamento das amêndoas, produção de carvão, de azeites e a consecução de tantos outros produtos. Essas relações não são somente das quebradeiras e com as palmeiras, mas envolvem uma extensa e complexa rede de sujeitos, grupos, tarefas e compromissos. Essas conexões compõem o que Tim Ingold (2018) tem chamado de *rede de vida*, pois envolvem fluxos, movimentos, interações, como malhas entrelaçadas.

A propósito, Ingold (2018) vem alertando para como há uma relação direta entre corpo e ambiente, e que as classificações e divisões usuais que fazemos entre natureza e cultura se mostram inférteis, pois a cultura é ambientada, relacional e processual, e não uma mera ferramenta de adaptação humana a condições climáticas e geográficas. Dessa forma, em suas reflexões, o autor busca remover a separação entre humano e não humano, pois tais dicotomias estão assentadas na distinção de aspectos subjetivos (relacionados à mente e aos significados) e elementos objetivos (relativos ao mundo exterior e à materialidade). Assim, para o autor, é indispensável pensar a produção da vida social como parte constituinte da vida biológica, interligada a esta, em um esforço capaz de romper as amarras que criam campos de saber sem comunicação; por exemplo, a antropologia e as ciências biológicas.

Nessa lógica, como alerta Rosa Gregória, não se trata simplesmente do coco babaçu, não é a quantidade o que está em jogo, pois se poderia ir para um lugar “em que tem muito mais coco que aqui”. Ainda assim, haveria uma dimensão de falta, que está para além das palmeiras. Em sua elaboração, a ideia de ausência, para Rosa, está associada a um conjunto complexo de relações estabelecidas, as quais, se de um lado ligam mulheres aos babaçuais de maneira mais direta e evidente, envolvem também tantas outras pessoas e, ao mesmo tempo, um conjunto de seres não humanos. Fala-se com isso da importância das malhas da vida, dessas conexões que vão se estabelecendo de maneira a associar comunidades, mulheres, homens, idosos, jovens e crianças em suas interações permanentes com outros animais e plantas; na criação de vínculos de familiaridade que associam corpos aos territórios, as florestas de babaçuais às mulheres negras, mas mais do que isso: há também uma infinidade de outras relações, pois essas mulheres têm maridos, filhos e filhas, parceiros, parceiras, pequenos animais, mantêm convivência com rios, e uma infinidade de tantas outras plantas e árvores.

Portanto, ao me propor pensar em território, julgo importante explicar que não se trata simplesmente de um pedaço de chão, mas de um conjunto de interações,

malhas de conexões estabelecidas e situadas a partir daquele local, ambientadas na cotidianidade e que envolvem de maneira singular corpos-territórios em sua densidade. É assim que ao descrever a relevância do território, Rosa fala de um conjunto de “bens”, “de um monte de coisa”, para demonstrar a diversidade e complexidade daquilo que fala. Se é a partir de palavras simples que explica, essas não deixam de ser profundas, pois possibilitam enxergar a “solidariedade que há entre a linguagem-pensamento e realidade”, cuja transformação, ao exigir novas formas de compreensão, coloca também a necessidade de novas formas de expressão (FREIRE, 2010). Assim, ao auxiliar com suas reflexões, localiza um processo profundo de pensar desde sua realidade, do conhecimento em suas múltiplas intensidades de realidades, uma vez que envolvem simultaneamente “a gente”, “a comunidade” e os “igarapés” e “babaçus”.

Rosa comenta sobre os caminhos que levam às palmeiras, sobre os pés de fruta, a convivência, as gentes, o seu lugar. Esse lugar, esses bens, essa convivência não podem ser substituídos e não são reduzíveis a terra *per si*; não são também o babaçu por si só, antes, estão associados às pessoas e as pessoas com um conjunto de seres, e o que ali irmanados realizam enquanto vida – das pessoas e dos seres. É por isso que Rosa fala de um modo de vida, uma forma de trato com a realidade que envolve, ao mesmo tempo, as pessoas, e o próprio território e seus bens.

Ao dizer sobre os territórios, Rosa circunscreve os povos e comunidades que têm realizado lutas, que estão dispendo de seus corpos para a proteção de seus territórios. Ao tocar neste aspecto, pontua sobre a diversidade destes, chamando atenção para

a luta dos povos e comunidades tradicionais nesse tempo de agora tem sido um espaço mais interessante de valorização dessa diversidade, de valorização dos povos, dessa busca de fortalecer a resistência, de fortalecer as pessoas dentro dos territórios. A maioria dos espaços onde teve todo um processo que índio não falava com preto, de que preto não falava com índio, que quebradeira de coco, que ainda é muito forte, não é comunidade tradicional, que ainda tem gente, que mesmo fazendo essa luta, ainda continua discriminando, achando que a gente não é uma comunidade tradicional. Pescador com quebradeira de coco, então esse povo não se juntava, cada um tinha seu mundo. E às vezes muitas dessas lutas dentro do mesmo território, mas não se falava. Não se falava no sentido de não falava sobre as lutas e sobre esses bens desses territórios. Então, eu acho que quando a gente começa a fortalecer, que vem isso mais pra presença, essa questão dessa discussão territorial fica bem mais forte, bem mais claro, com suas deficiências ainda, com suas coisas. Mas melhora, né? Dá muito mais força pras pessoas.

Rosa faz compreender que um dos ricos momentos que se tem vivido no Maranhão é justamente a construção de laços que possibilitem a diversidade na unidade entre os povos e comunidades tradicionais. Esses laços, como bem coloca, se dão pela valorização da multiplicidade dos povos e da busca por fortalecer a resistência. Ao comentar sobre isso, a quebradeira não deixa de salientar um passo importante: o de valorizar os sujeitos pertencentes aos territórios.

Nesse sentido, Norman Ajari (2019) ajuda a pensar que o fundamento da teoria do reconhecimento, sobretudo em Axel Honneth (2009, 2018), reside na assimetria plena entre os corpos brancos/senhoriais e os corpos negros/subalternos, pois o ato de reconhecer só é cabível aos primeiros. Já o desejo de reconhecimento, caberia aos segundos. Desse modo, utilizando uma metáfora de Hegel, na medida em que o escravo trabalha, entalha com árduo esforço a natureza, o senhor reconhece nele alguma humanidade, porém, não cabe ao escravo propriamente o mundo dos humanos, mas, sim, primordialmente, o esforço e o trabalho, recebendo, por permissão, uma estadia entre os plenos, evidentemente longe da segurança e dignidade dos senhores.

Vale destacar que Axel Honneth (2009, 2018) se tornou amplamente aceito em meios acadêmicos ocidentais, sobretudo pelo seu apelo à autoridade dos sistemas de justiça, o aceno à possibilidade de reconhecimento institucional de grupos minoritários e por sua ênfase nas lutas em sentido institucional. É notório que parte de sua argumentação se situa, sobretudo, a partir da experiência europeia, mais detidamente em períodos de bem-estar social disseminado, baseando-se excessivamente na racionalidade do Estado e na possibilidade do interreconhecimento de partes mitigantes. Em seus termos, o terreno das lutas é a argumentação, o convencimento racional da necessidade dos pleitos apresentados. Dessa forma, as lutas sairiam de uma dimensão de enfrentamentos, desde a organização comunitária, trabalhos concretos de grupos marginalizados, mobilizações e protestos, caminhando progressivamente para demandas judiciais, para o apelo aos sistemas de justiça e a ênfase na capacidade de convencimento e argumentação dos grupos demandantes.

Assim, se abandona a incalculável dimensão das manifestações de grupos marginais, dos atos, ocupações, protestos “fora do controle”, por conta do assombro e medo que causam às elites, para o reforço das autoridades dos sistemas de justiça, apelando para elas, devido à incontestabilidade que têm em mediar demandas, julgar plenos e atestar sua (in)veracidade. Ou seja, nesse espectro, as lutas caminham para

o sentido metafórico das conquistas institucionais que assegurariam garantias, a partir de uma pactuação baseada no reconhecimento das demandas, de um rebuscado processo de argumentação e demonstração competente, capaz de sensibilizar e convencer representantes do sistema de justiça.

O pressuposto dessa argumentação se localiza na possível plausibilidade das demandas apresentadas, no poder retórico de convencimento aos olhos da opinião pública e dos tribunais, numa pactuação baseada no campo das letras e dos discursos. Como efeito, essa expectativa acaba por disseminar que o campo dos embates e da organização é em torno de conquistas puramente formais, desde parâmetros instituídos e assentadas, sobretudo em uma expectativa que retira as lutas da concreitude e as transfere para os rituais da toga e da lei.

Como contrapartida, com Fanon (1968, 2008), o que se coloca em questão é a prerrogativa da assimetria, da incontornabilidade da desigualdade entre as partes, de um mundo assentado na exclusão e servidão permanentes, amparadas em normas e no poder instituídos. Para o autor, não se trata de reconhecimento, mas da possibilidade de arrancar à força a humanidade, impô-la frente à exploração dos negros e não brancos, e não meramente a partir do litígio formal, ao contrário. A relação se daria, isso sim, através de enfrentamentos concretos que restituíam a realidade e seus termos, ou seja, que abalariam as estruturas do edifício que se chama humanidade. Para Fanon, a armadilha do reconhecimento é que este, implicitamente, assegura a manutenção do mundo em sua assimetria, a potência indubitável das regras, de forma a reafirmá-las em sua autoridade, de tal sorte que sobra aos espoliadores o monopólio do poder, e aos oprimidos, quem sabe, migalhas de aceitação.

Assim, trata-se de destruir o mundo colonial que a uns garante o pertencimento e exercício pleno de humanidade e a outros escalas cada vez menores de humano até bestialização negra, que nada mais é que morte, mesmo que em vida. Trata-se, nesse sentido, não do recebimento de boas graças de antigos senhores (isto é, de arranjos institucionais por reconhecimento no qual escravizados de outrora ressurgem nos agora mendicantes, que gentilmente solicitam junto ao balcão da assimetria um pedaço de valorização para chamar de seu), mas de enfrentamentos arriscados, turvos, radicais.

Norman Ajari pontua que reconhecimento a partir de uma realidade que se quer imutável não é nenhum reconhecimento, é, na verdade, permanência, reiteração dos valores que matam e gestam a dor. Alerta, então, que, em Axel Honneth, há a crença

de que as sociedades contemporâneas têm “valores últimos” sobre si mesmas e que tais valores aparecem no “espírito objetivo”, expressão da racionalidade imanente das instituições. O Estado é, desse modo, a expressão da liberdade humana. Em última instância, aqueles valores seriam ideias de bem comum. Ajari alerta, porém, que nessa narrativa o que passa despercebido é que, no fim das contas, só se reconhece o que é supostamente irreconhecível, o desfigurado, e que nesse movimento, mais do que demandas incorporadas, há a reafirmação de regras desiguais, gestões de sofrimento e dor, sendo todos esses elementos não passíveis de mudanças e repactuações, mas, sim, normas irrefutáveis.

Inspirado em James H. Cone, Ajari (2019, p. 24-25) comenta que os fundamentos de uma sociedade não consistem no que se diz sobre ela, mas em suas estruturas reais, ou seja, nesse caso, em que como os “valores últimos”, a destruição de determinados grupos, sua escravidão e açoite podem ser seus fundamentos principais e não resíduos de outrora. Assim, não se trata de reconhecimento, mas de tutela, de uma assimilação que torne determinadas diferenças e discrepâncias menos enfáticas e incômodas; se trata, enfim, de um reposicionamento negociado de até onde ir, como se pode chegar.

No Maranhão, mesmo que se veicule amplamente que compromissos e mudanças estão na ordem do dia no governo de Flávio Dino, o que, na realidade, é recorrentemente afirmado é quem tem o poder de mando, em que termos isso acontece e de que forma se dão tratativas. Tem-se um governo marcado por violências contra povos e comunidades tradicionais, pela letargia das instituições competentes e pelo descaso e incompetência diante das demandas apresentadas por essas comunidades e povos. Acrescento que isso não ocorre de maneira desracializada, pois quando se põe de um lado da balança os compromissos e o apoio ao agronegócio e latifúndio (seja em suas feições parlamentares ou de grupos econômicos), e do outro a necessidade de povos e comunidades por vida digna (água, rios, suas criações e territórios, por exemplo), o que ocorre a olhos vistos são ações truculentas, capazes de uso da pulverização de agrotóxicos em aeronaves a voo baixo, afetando a vida de grupos rurais no interior do estado, ou ainda despejos forçados de famílias da comunidade do Cajueiro, mesmo com fortes indícios de grilagem por parte de grupos empresariais na localidade. Observo que a letargia não é incompreensível, ela faz parte de um ritual de demonstração de força e afirmação de quem são os grupos de poder, a quem cabe o açoite e o banimento ante qualquer legalidade posta. A violência é permanente. Os

tribunais e as instituições públicas são mudas. Aos não brancos, a violência dos cas-setetes e as queimaduras dos agrotóxicos.

O Estado alega que suas mãos estão atadas, que desconhece competência para qualquer interferência direta. Dessa forma, o poder público ora deixa os grupos sem qualquer resposta, entregues à espera interminável e aos tempos que só o governo e suas secretarias conhecem, ou simplesmente ignora os fatos, finge não ver o que está estampado, desdenha da dor. De qualquer maneira, o Estado entrega os grupos racializados à própria sorte e capacidades, havendo pouco ou nenhum empenho por parte das instituições, que permanecem indispostas diante dos poderes de apoiadores e de amigos de campanhas eleitorais. Aos majoritariamente brancos e não negros cabe o poder de decisão, de mando; aos negros e não brancos, por seu turno, obediência e gratidão. Portanto, implícita ou explicitamente, o que está em jogo é a demarcação de quem são os subalternos, quem deve cumprir as ordens e ser grato, com tapinhas nas costas. Se não for bem, resta a força, pois, ao fim e ao cabo, deve-se ficar no seu devido lugar, o da exclusão racial permanente.

Destoando desse jogo dominante, Rosa aponta outros termos de enfrentamento: ela fala da resistência, unidade e diversidade dos povos racializados. Ao colocar justamente como um passo fundamental a unidade entre os diversos sujeitos, ela faz pensar sobre as possibilidades de mudança no instituído e não em meros momentos de arrecadação de permissões. Assim, ela pontua que a liberdade e a dignidade são construídas com passos próprios, desde o levante e fortalecimento dos *de dentro*, dos do território. Ao pensar nos territórios, Rosa faz uma explanação sobre como, a partir dos subalternos, é possível construir uma humanidade plena. Para ela, esse diálogo não se dá às custas da diversidade, não se dá na anulação das particularidades, mas é possível a partir da composição na diferença; que dessa instabilidade não se recolham todos a uma unanimidade vazia, mas que se possibilite a caminhada justamente na incerteza e no móvel, nos desafios de ser humano em sua plenitude.

Ao pensar com Rosa, é possível associar seu apontamento às tentativas de luta plural contra a indignidade que é recorrente a esses povos dos e pelos quais fala (indígenas, pescadores, quebradeiras de coco, pretos). É na ação de fazerem por si, no produzir fundamentados no “de quem gosta de nós somos nós”³⁰, que é possível

³⁰ Entre as mobilizações de povos e comunidades tradicionais, tem sido comum cantar o “Hino da reforma agrária”. Transcrevo-o a seguir: “Agora nós vamos pra luta / a terra que é nossa ocupar! / a terra é pra quem trabalha / a história não falha / nós vamos ganhar. / Refrão: Já chega de tanto sofrer / já

enfrentar as práticas genocidas contra seus corpos e territórios. É na medida em que passam a dividir situações que lhes são comuns, que planejam e se amam, é que é possível enfrentar o mundo colonial. Se, do ponto de vista histórico, é com a criação do negro que é possível o branco (QUIJANO, 2005; 2009), é com base na criação da subalternidade que se faz toda civilidade e pompa, é justamente no levante dos enegrecidos que é possível enfrentar o assolamento. Esse enfrentamento, por sua vez, coloca em questão as próprias regras vigentes, pois ressitua o lugar que os subalternos devem ocupar, com quais fundamentos devem fazê-lo, se será a partir da permissão ou de suas próprias lutas e desejos. Assim, é possível associar que ao garantirem seus territórios, ao fazerem a luta por esses, se arranca humanidade, criam-na à sua maneira, se a impõe ao mundo, em contínua e genuína autoafirmação.

Pondo em diálogo Rosa Gregória e Ajari, olhando especificamente para o uso que este faz de Frantz Fanon, vejo o seguinte:

A postura revolucionária de Fanon enfatiza que só existe reconhecimento às custas de uma crítica das próprias normas que governam o reconhecimento – em outras palavras: um questionamento massivo dos valores últimos da sociedade. É claro que apenas uma luta no sentido mais forte do termo, e não apenas a luta simbólica descrita por Axel Honneth, pode, em última instância, forçar o corpo social a sair de si mesmo dessa maneira para reconhecer o que não pode reconhecer. Tal convulsão nunca é simplesmente consentida por uma sociedade imperialista (AJARI, 2019, p. 262).

Nesse sentido, o que Rosa propõe é um giro ao pensar que, outrora, as lutas muito próximas não tinham diálogos intensos, não conseguiam reunir forças comuns para enfrentar inimigos, se faziam incomunicáveis. Lutas muitas vezes dentro de um mesmo território, mas realizadas por diferentes povos, não conseguiam reunir condições de enfrentamento aos antagonistas, se davam de maneira isolada, atomizada. Assim, é a partir da intensificação do diálogo, da presença em diferentes espaços de reunião e partilha, que é possível dar mais força para as pessoas, como Rosa comenta.

Cabe sinalizar, conforme o entendimento de Rosa, que esse movimento de busca por unidade na diversidade não é fácil, muito menos é um encontro romântico, mas, ao contrário, é um processo carregado de dificuldades, pois, agregar sujeitos

chega de tanto esperar/ a luta vai ser tão difícil/ na lei ou na marra nós vamos ganhar./ Se a gente morrer nessa luta/ o sangue será uma semente/ justiça vamos conquistar!/ a história não falha!/ nós vamos ganhar./ Quem gosta de nós somos nós/ e aqueles que nos vêm ajudar/ por isso confia em quem luta/ a história não falha/ nós vamos ganhar". Foi escrita nos anos 1960 por Benedito Monteiro, advogado e político paraense (MEDEIROS, 1989, p. 144).

plurais e que pensam de forma distinta em vários aspectos não deixa de ser desafiador, havendo conflitos mesmo em meio à unidade. Assim, desentendimentos e tensões ao invés de serem anulados, devem ser reconhecidos, justamente por propiciarem momentos potentes, vividos de maneira a se distanciar da busca por um coletivo homogêneo, gerando frutos em termos de criatividade. Desse modo, é salutar que as pessoas pensem e ajam de forma diferente, que consigam comungar na diferença, de tal sorte que esta não se torne meramente residual ou institucionalizada, sob risco de imobilizar o movimento.

Quanto a esse debate, Audre Lorde, ao refletir sobre as diferenças entre mulheres, diz que:

Defender a mera tolerância das diferenças entre mulheres é o mais grosseiro dos reformismos. É uma negação total da função criativa da diferença em nossas vidas. A diferenciação não deve ser apenas tolerada, mas vista como uma reserva de polaridades necessárias, entre as quais nossa criatividade pode irradiar como uma dialética. Só então a necessidade de interdependência deixa de ser ameaçadora. Apenas dentro dessa estrutura de interdependência de diferentes forças, reconhecidas em pé de igualdade, é que o poder para buscar novas formas de ser no mundo pode ser gerado, assim como a coragem e o sustento para agir onde ainda não se tem acesso (LORDE, 2019, p. 136-137).

Assim, nesse movimento de unidade na diversidade, é fundamental que as partes tenham condição de se expressar, que diferenças e divergências não sejam suprimidas, de tal modo que seja possível a partir delas pensar criativamente sobre a realidade, construir com elas e não à mercê delas.

Como salientado por Rosa, na construção da autonomia, os processos decisórios emanam dos povos e das comunidades. Esse giro, essa possibilidade de unidade, se dá pela não aceitação de práticas genocidas que dizimam seus territórios e mundos, que acabam com “os bens”, sejam eles humanos ou não humanos, conformando relações e destruindo vidas.

Ariana Silva é parceira das quebradeiras de coco babaçu, com destaque junto ao Regional da Baixada Maranhense, acompanhando comunidades em Viana, Penalva, Matinha, Cajari e Monção. É uma mulher não negra e ex-assessora do MIQCB. Assim, ela comenta como percebe o processo de mobilização de povos e comunidades tradicionais no Maranhão, chamando atenção para o fato de que

Existe algo comum no meio de todo esse processo de mobilização, de luta, de unidade, que é essa luta por território, que é a construção de autonomia, da tomada de decisões pelo próprio povo. Eu acho que isso é bem vivo. Na medida em que os povos, essa diversidade começa a se encontrar, aí eu digo da diversidade maior de quebradeiras, indígenas, quilombolas, sertanejos,

começaram a se encontrar para discutir essas pautas comuns, essa luta comum. Eu acho que essas lutas estão vivas quando a gente vê se juntar os indígenas, quilombolas para ir apoiar a luta de outros companheiros que estão passando por situações difíceis. Eu entendo que elas vão se unificando a partir de um desejo, de uma luta pelo território contra o agronegócio.

Um elemento importante seja na fala de Rosa Gregória, seja nos apontamentos de Ariana Silva é a decisão destes de fazer lutas priorizando os/as de dentro do território; de não mais aguardar que os senhores/as da libertação concedam permissões. Nesse processo de decisão dos povos ao colocar seus corpos em risco para defender seus territórios, tem sido fundamental se portar de maneira autônoma diante das instâncias do Estado e possíveis apoiadores e organizações da sociedade civil. Esse processo de autodeterminação implica a decisão de não esperar, de não ceder, mas antes caminhar no sentido da libertação de si e de seus territórios, na comunhão da defesa dos bens que ali existem. Nesse debate, um elemento interessante, por sua vez, é o diálogo entre as lutas por território e os múltiplos pertencimentos que este comporta. Nesse sentido, Rosalva Gomes comenta que:

É assim, quando um povo se coletiviza para lutar por um território, são muitas questões que envolve essa luta e aí a gente tem uma grande diferenciação da luta pela terra em si. Porque a luta pelo território ela é mais coletiva, a luta pelo território tá ligada à ancestralidade, a luta pelo território tá ligada à cultura própria, os saberes tradicionais, os saberes ancestrais tá ligada ao modo da cultura daquele povo, a fé daquele povo, a forma que aquele povo se veste, a forma que aquele povo fala, a forma que aquele povo se autorrepresenta, se autodenomina, a forma que aquele povo produz o seu próprio alimento, a forma que aquele povo se relaciona com a natureza, a fauna, a flora. A própria relação de produção com a terra. Então, território, ele pega tudo isso. Então, quando um povo luta pelo território, ele tá fazendo muitas outras lutas para além da luta por um denominado espaço de chão, que tem natureza, que tem água, que tem relação entre aqueles povos e aquela natureza. É muito além disso, porque é precursor para outras lutas de outros povos. Ambientalmente falando, a luta pelos territórios garante também, né?, o fortalecimento da nossa luta pelos bens naturais e aí já entra como benefício para todo mundo, inclusive quem não é povo tradicional. Então, a luta pelo território, ela é um espaço muito fundo, muito amplo e muito fundo de discussão.

Como bem dimensiona Rosalva, ao falar de território estamos falando de algo profundo. Ao pensar sobre esse lugar, estamos pensando em múltiplos pertencimentos que não se limitam pela funcionalidade ou pela materialidade em si. Trata-se da lida simultânea com um conjunto de relações e, a partir destas, com sucessivos caminhos trilhados. Tanto Rosalva quanto Rosa falam de uma luta por “bens”, como também por uma luta que necessariamente é coletiva, porque envolve um conjunto de atributos que não podem ser reduzidos a um tipo de valorização individual.

Assim, Rosalva ressalta que ao tratar da luta por território, ela está simultaneamente falando de ancestralidade (remetendo-se diretamente *àquele lugar* que se pode chamar de “nosso lugar”), de uma construção feita a muitas mãos que possibilitam o hoje e que tem raízes profundas; de formas próprias que se referem à lida consigo mesmos e com o que se tem chamado de natureza; da fé que possibilita a relação com os não humanos e divindades que permeiam os mares, igarapés e matas; às formas pelas quais esses povos se autorrepresentam, veem a si mesmos, constroem imagens sobre si, suas vidas e dos seus vivos e mortos.

Nesse sentido, Elionice Sacramento (2019), intelectual e ativista quilombola, tem chamado a atenção para como a ação de mulheres negras é pautada por referências físicas e espirituais/ancestrais, em uma relação intensa com seus territórios. Assim, propicia reflexões sobre suas próprias práticas, seus engajamentos em prol do território, em como tem simultaneamente como referências suas ancestrais que conduziram a criação e manutenção da existência no território quilombola de Conceição das Salinas, Bahia, e possui forte influência da relação que ela e sua comunidade têm com as águas, mares, a lama, e tudo que compõe o território.

Tal conhecimento situa que a vida dessas mulheres é diretamente associada ao território, uma vez que este está intrinsecamente associado à vida da comunidade negra em seu percurso de existência e memória. Nesse sentido, na visão de Sacramento (2019, p. 60), nós estaríamos

diante de uma encruzilhada onde a ancestralidade provoca o passado e o presente a se colocarem frente à frente, convocando as novas gerações a fazerem a defesa da memória, a promoverem atividades artísticas e culturais, formação política, bem como reivindicarem junto aos órgãos públicos políticas de direito, fortalecendo também a luta pela preservação do patrimônio cultural imaterial que é a memória coletiva.

Para esse debate, tomo como referência o diálogo de Abdias Nascimento (2002) com Beatriz Nascimento (1979), pois pode se pensar que há uma prática de comunhão existencial nos territórios negros, onde a liberdade é praticada e um local em que vínculos étnicos e ancestrais são revigorados constantemente. Se esses autores dão destaque à ação negra através de práticas de quilombismo, enfatizando o legado de resistência e inventividade, nem por isso se furtam ou omitem os vínculos radicais de solidariedade entre os povos frente à opressão, exploração e ao supremacismo branco. Como bem adverte Abdias Nascimento (2002), não interessa a continuidade de instituições políticas caducas, de práticas capitalistas, nem se almeja a

adaptação aos moldes destas sociedades. De forma radicalmente distinta, se quer a emancipação total, fundada pelos destituídos e deserdados.

Por sua vez, a Teia dos Povos, organizada no estado da Bahia, comungando com as reflexões propostas por Rosa e Rosalva ao abordarem as múltiplas dimensões dos territórios, expressa em tom de manifesto que:

Quando pensamos território, não estamos falando de um quadrado ou de uma demarcação com determinado aspecto. Estamos falando de um lugar cheio de símbolos de pertencimento alicerçados na abundância da vida. É o que chamamos de *para além da cerca*. Então, não basta que alguém conceda terra como hoje fazem mediante a distribuição de títulos individuais, que depois serão comprados pelo agronegócio, para depois essa terra se converter em máquina de destruição de vidas. O que queremos são territórios, lugares com vida, com comunidade, onde rios, matas, animais, poços, nascentes, tudo possa ser respeitado (FERREIRA, J.; FELÍCIO, 2021, p. 43-44).

A partir das formulações propostas pelas interlocutoras, território não é terra e “não é terra de qualquer jeito”. Rosalva explica que “quando um povo luta pelo território, ele tá fazendo muitas outras lutas”. Essas muitas outras lutas agrupam um conjunto de actantes, como auxilia Marcelo Rosa (2019), ao pensar no que tem movido os sujeitos e comunidades que estão em disputas. Não se trata de desativar ou perder de vista os debates sobre capitalismo e seus efeitos, ou como tem sido conduzidas discussões que reafirmam a modernidade ocidental como paradigma de vida e análise, mas levar a sério as chaves de análise que minhas interlocutoras têm movido em seus embates, tais como o pertencimento racial, os babaçuais, os ancestrais, seus modos de vida e a busca por autonomia.

A busca por autonomia tem sido um marco nas lutas por território no Maranhão. Um dado importante é que esses grupos têm questionado modelos e práticas estatais, sobretudo chamando atenção para o fato de que ações institucionalizadas não propiciam uma vida plena, um território com tudo que tem dentro, com a convivência, os rios e encantados. Desse modo, o processo de articulação e não mais de espera por permissões e pelo reconhecimento formal tem marcado o fortalecimento dos *de dentro* do território, bem como a busca pela interlocução privilegiada não mais com servidores públicos, empresários ou partidos políticos, e sim entre os subalternos, negros e não brancos, ou seja, os pretos, índios, quebradeiras de coco e pescadores.

Esse tipo de interlocução tem possibilitado o diálogo, a construção de alianças e o fortalecimento de processos de resistência protagonizados pelos próprios sujeitos. Uma questão importante tem sido seus processos decisórios, a chamada de responsabilidade para si, e não mais o anseio que a libertação venha por terceiros. Assim,

reconhecer que são muitos e de maneira não sintetizável tem sido um elemento importante, uma vez que se pode desde a diversidade pensar a unidade. Ao pensar essa unidade, o que parece comum é que ao passo em que se entendem que território não é terra, questionam as práticas usuais de lida com esta. Não se quer um lote onde tenha mais coco, se quer viver onde sempre se viveu e tenha gente e tudo mais, como bem salienta Rosa Gregória.

Nesse questionamento, não aceitar as cercas, seja dos grandes proprietários, seja da propriedade privada como primazia da vida tem sido um passo fundamental. Essa luta é um levante do povo, daqueles que se coletivizam para defender sua existência física e espiritual, seu modo de vida e suas práticas ancestrais, como lembra Rosalva Gomes. Dessa forma, ao pensar nos efeitos das cercas sobre as vidas, a Teia dos Povos nos comenta que:

Se continuarmos a lutar a partir das cercas, elas seguirão nos separando, nos dividindo; são elas que permitem que alguém degrade o rio em um canto e que as demais pessoas que não o fazem sejam impactadas pela destruição desse mesmo rio em outro lugar (FERREIRA, J.; FELÍCIO, 2021, p. 44).

Assim, a possibilidade de diálogo entre Rosalva Gomes e os caminhos da revolução propostos pela Teia dos Povos da Bahia, surge uma interessante interlocução, pois o manifesto fala explicitamente de luta contra as cercas, das divisões que estas possibilitam e da degradação que geram, enquanto Rosalva, por seu turno, comenta que é na luta por território que se assegura a vida, inclusive para quem pertence aos povos tradicionais. Nesse sentido, é a partir de uma luta pelo território que simultaneamente se arranca humanidade dos exploradores, a constrói a partir de suas próprias experiências e a oferece ao mundo, possibilitando a vida.

Mencionar esse *forjar*, essa construção feita a muitas mãos e pertencimentos, exige sinalizar como esta tem sido realizada: essas lutas têm sido empreendidas no esforço “dos de dentro”, no protagonismo e criatividade desde a vida no território, no fortalecimento de seus processos de decisão. Jaime Amparo Alves (2020), ao descrever a realidade das cidades brasileiras de São Paulo, Rio de Janeiro e Salvador, como também na Colômbia e Estados Unidos, destaca como estas são constituídas como espacialidades antinegras, se configurando como geografias da morte. Estas cidades e suas geografias são estruturadas pela violência, pela exploração dos subempregos,

pela humilhação e ausência de infraestrutura pública para atendimento de bairros negros. São cidades assentadas na violência antinegra, em que estes não se configuram enquanto os sujeitos de direitos, mas enquanto vítimas gratuitas do Estado.

Aos desavisados, poderia ocorrer que se a cidade é o lugar de morte, o campo seria, então, o paraíso idílico, romantizando o isolamento, o afastamento dos grandes centros urbanos e das cidades de médio porte. Ledo engano. A argumentação caminha no sentido de pensar em zonas de saque e morte negras, em poderes marcados pela violência sobre estes corpos. Então, ao falar em necrópoles, pontuo dimensões da violência e morte que configuram espacialidades marcadamente antinegras. Trata-se, assim, de desromantizar cidades e campo, de borrar estas divisões caras aos estudos sobre urbanidade ou ruralidades e, como propósito desse movimento, pensar primordialmente nos sujeitos negros.

Ao pensar na morte permanente, mesmo que em vida, me refiro ao que atravessa o campo e a cidade quando se pensa em sujeitos negros, seja em feições de violência policial, gentrificação de centros urbanos, desemprego, superexploração, prostituição, como também em suas feições campestres, através da subordinação, êxodo rural, violência do agronegócio e mineradoras, contaminação de rios e destruição de florestas por empresas públicas ou privadas.

Ao tratar dos condenados da terra e das cidades, chama atenção esta zona cindida, habitada por seres rebaixados (FANON, 1968). Como destaque da brutalidade da violência, conforme situa Amparo (2020) ao pensar nas cidades e suas violências, que as vítimas não são apenas negras, mas também não brancos, pois estes lugares são lidos enquanto zonas de extermínio permanente, nas quais mesmo não brancos, por sua proximidade física e geográfica de corpos negros, são também vítimas da violência que é descarregada contra aqueles. Assim, não é acidental, diz o autor, as ações policiais em favelas brasileiras e a matança generalizada, o pânico e ojeriza que moradores de rua causam nas elites nacionais e a truculência de projetos arquitetônicos que visam modernizar áreas centrais e bairros populares de grandes cidades. Por sua vez, não são erros ou despreparo os despejos de comunidades quilombolas, a violência da demolição de casas, tratores e máquinas pesadas destruindo roças, correntões derrubando matas, enfim, a recorrência da jagunçagem como forma mais eficaz de lida com negros que lutam por seus territórios.

Assim, o mesmo autor, Alves (2020), que fala da produção de espacialidades não mais regidas pela morte e humilhação negra, mas pelo que designa por ética

quilombola/cimarrone, ressaltando produções de vida que escapam ao saque e vili-pêndio, dá dimensão a espaços fugidios que são marcados pela sobrevivência, por humanidade negra e por um léxico político em gestação. Nessa perspectiva, gostaria de propor que se o autor tem centrado esforços na *negropolis*, na construção de cidades regidas por uma ética outra, propriamente humana, talvez caberia pensar além das cidades e voltar os olhos para a construção de territórios no mundo rural (este não menos marcado por violência e necropoder, como também recorrentemente açoiados pelo latifúndio e antinegitude) e conseguir ver a construção de vidas não mais sob o signo da morte.

Nestes territórios negros é que as comunidades têm conseguido escapar e viver. Nessa lógica quilombista, em obvio diálogo com Abdias Nascimento (2002), transita-se entre práticas permitidas, legais e consideradas ilegais, não permitidas. A construção de casas de farinha, espaços de beneficiamento de produtos e a comercialização local; práticas de solidariedade entre famílias em ofícios cotidianos ou em momentos de roça e quebra de coco, e outras tantas necessidades; retomadas territoriais, ocupações de fazendas e outros imóveis rurais; práticas de cura espiritual, o levantamento de terreiros e outras práticas ancestrais vão se entrecruzando, de forma a assegurar fôlego frente à asfixia do mundo colonial.

Nesse esforço, se tem privilegiado a interlocução entre os violentados, as condenadas da terra, chamando a atenção para o tempo da vida, para suas urgências e potencialidades. Dessa forma, busca-se viver e assegurar que suas comunidades também vivam. A possibilidade de coletivizar as lutas, se levantar e resistir. Esse é um esforço também para construir criativamente as próprias ferramentas, pois, conforme alerta Audre Lorde: “As ferramentas do senhor nunca derrubarão a casa-grande. Elas podem possibilitar que vençamos em seu próprio jogo durante certo tempo, mas nunca permitirão que provoquemos uma mudança autêntica” (2019, p. 137).

O esforço de construir as ferramentas de libertação é também o de conhecer as condições históricas que conduzem ao agora, conseguir reconhecer práticas nocivas e os respectivos antagonistas que, por vezes muito próximos, não são notados, passam despercebidos, ou mesmo quando identificados têm possibilidades concretas de impedir transformações substanciais na realidade. Em meio a tantas urgências e violências, a capacidade criativa dos subalternos é fundamental, pois frente aos desafios das lutas por descolonização, mais do que meros repetidores de fórmulas, têm

a necessidade de, a partir da realidade local, criar formas de ação potente, criar seus próprios caminhos de saída da abjeção, de forjar formas de construir o hoje, a partir do que as memórias e as vivências possibilitam. Considerando tal fenômeno, debatemos como quebradeiras negras têm entendido e praticado lutas por descolonização, como têm, à sua maneira, criado o hoje.

4.3 Descolonizar é entender: ensinamentos para a luta diária

Quando é pensada a possibilidade de descolonização, longos e acalorados debates ganham corpo (Fanon, 1961, 1976, 1980; Nkrumah, 1967; Cabral, 2013b; Cuciscanqui, 1986, 2017; Grosfoguel, 2008; Mignolo, 2008; Quijano, 2005, 2008). Descolonização e decolonialidade são alguns termos que aparecem recorrentemente entre esses teóricos, conformando arestas sobre o que se pretende dizer e em que termos isso ocorre. No caso deste trabalho, tendo em vista interlocutoras estabelecidas (a saber, quebradeiras de coco babaçu negras), mais do que propriamente debates que correspondem a compromissos e agendas acadêmicas, há um interesse sobre as possibilidades de como pôr em prática o que se tem chamado de descolonização. O interesse dos sujeitos que auxiliam nessa análise é mediado por urgências e tem relação direta com a vida nos territórios, formulando táticas, reflexões e projeções a partir de aspectos relacionados às vidas em suas comunidades. Essas elaborações ressitua o que é descolonizar, noções de pertencimentos e enfrentamentos.

No Maranhão, mais detidamente a partir de 2010, sobretudo entre organizações que trabalham junto com povos e comunidades tradicionais, que agem mais diretamente no campo, têm se multiplicado discussões e usos sobre descolonização e práticas decoloniais. Junto das quebradeiras de coco babaçu não é diferente. Essas têm debatido entre si as possibilidades práticas nas suas lutas e, nesse sentido, têm chamado a atenção para as diferentes apropriações e formas criativas como têm desenvolvido discussões sobre o que significa descolonizar. Um dado interessante em meio às apropriações e discussões entre quebradeiras de coco babaçu negras e não brancas é como se deu o processo de colonização, fazer o enfrentamento a dimensões do cotidiano que acabam por ser naturalizadas e que, por vezes, passam despercebidas.

Rosa Gregória está diretamente envolvida nesses debates. É sugestivo o fato de a quebradeira relatar: “eu tenho uma série de dúvidas. Eu tô querendo compreender melhor esses termos da questão de descolonização. Porque eu fico escutando

muita gente falar desse processo de descolonização, né?”. Assim, já de início, alerta em tom de ironia que tem dúvidas e que cada vez mais pessoas falam de descolonização, conduzem os debates, mais do que propriamente os praticarem. Complementando suas considerações, Rosa exprime, então:

O que eu penso é que o processo de descolonização talvez não seja abrir mão de um monte de coisa, mas talvez conhecer o processo de colonização pra você poder ir descolonizando. Porque se você não entende algo que acontece dentro do território, que é uma imposição desse modelo, uma imposição do colonizador, a gente não sabe fazer essa luta para descolonizar. Então, na medida em que a gente tem esse procedimento de entender, de saber que isso não era do nosso tempo, que não era dos nossos mais velhos, mas que nos nossos mais velhos muitas coisas que a gente já fazia e que eles já faziam era porque eles foram colonizados, né? Então, o que entendo nesse processo todo de luta por território e o processo de descolonização é mais nesse jeito de a gente valorizar muito mais o que é nosso, de recuperar algo que a gente perdeu de conhecimentos. Então, eu entendo muito que quando a gente tá fazendo isso, a gente tá fazendo esse processo de descolonização.

Com a elaboração de Rosa, a questão da descolonização aparece como um processo em aberto, sem fórmula mágica. Porém, ressalta que é fundamental conhecer o processo de colonização, como ele impactou/impacta os territórios e desde esse lugar, realizar lutas. Não se trata, nesse sentido, de qualquer etapismo gradualista, mas de um esforço dinâmico, pois para enfrentar a colonização e seus efeitos é necessário, antes, conhecê-la. Outro aspecto importante é que descolonização surge ao lado de luta, localizando a dimensão turva e difícil, menos relacionados a aspectos simbólicos e ensimesmados da identidade, mas assentado na concretude da vida.

Tal constatação pode parecer óbvia, mas é através dela que consigo perceber os conhecimentos produzidos, dar-lhes corpo. Trata-se de oferecer composição ao que é expresso, pois, muitas vezes, sequer se reflete sobre os termos em que são construídos. Assim, a intenção é tentar reparar em como certas práticas vão se inscrevendo nos corpos, vão ganhando uma cotidianidade que não é acidental, muito pelo contrário: deriva de processos de imposição e repetição. Conhecer a colonização é conseguir visualizar sua inscrição nos corpos-territórios de povos e comunidades. Como diz Frantz Fanon:

Esta cultura, outrora viva e aberta ao futuro, fecha-se, aprisionada no estatuto colonial, estrangulada pela canga da opressão. Presente é simultaneamente mumificado, depõe contra os seus membros. Com efeito, define-os sem apelo. A mumificação cultural leva a uma mumificação do pensamento individual. A apatia tão universalmente apontada dos povos coloniais não é mais do que a consequência lógica desta operação (FANON, 2018, p. 80).

Ao questionar certas práticas, Rosa vê nelas imposições do modelo colonizador. Trata-se, então, de interrogar como a história tem sido recorrentemente contada. Por isso mesmo ela chega a relatar que como a colonização foi conformando as comunidades na medida em que “não era dos nossos mais velhos, mas que nos nossos mais velhos muitas coisas que a gente já fazia e que eles já faziam era porque eles foram colonizados”. É, portanto, um movimento de desfrigorificar as relações, de perceber como foram postas numa dimensão rígida pelos colonizadores. Não se trata de desrespeito com os mais velhos ou de traição de tradições ancestrais, mas de constatar como imposições externas vão ganhando rotina, vão fazendo parte da vida social de comunidades colonizadas.

Assim, quebradeiras negras têm feito apontamentos sobre como lutas de mulheres estão sendo apagadas, sobre como seu protagonismo comunitário tem sido reduzido em ações importantes de retomadas territoriais. Elas também comentam sobre como estão lidando com masculinidades precárias, a respeito de como têm conduzido enfrentamentos ao padrão hegemônico de masculinidade, padrão esse que aprisiona homens e mulheres em gaiolas, os silencia e impede a vida.

Com as reflexões e apontamos de quebradeiras negras é possível ver como, a partir da imposição e repetição, práticas coloniais são incorporadas pelos colonizados e se convertem em suas; e ainda, de que forma, mesmo entre os mais velhos, muitas dessas práticas foram capturadas, que os ensinamentos repassados reproduziam modelos coloniais. Não à toa, é através do corpo de mulheres negras, das alianças que constroem em nível comunitário, que se pode tanto defender, quanto construir estratégias de libertação dos corpos-territórios.

Dessa forma, no olhar de Rosa, para uma efetiva descolonização é fundamental compreender as práticas de colonização que conformam o hoje, pois são essas mesmas práticas que atuaram sobre o ontem, agiram sobre conhecimentos e modos de vida dominantes. Ao me propor a estabelecer o diálogo entre Rosa Gregória e Silvia Rivera Cusicanqui (2010), julgo importante destacar que para a última, “no puede haber un discurso de la descolonización, una teoría de la descolonización, sin una práctica descolonizadora”. Assim, chama atenção que discursos sobre a amálgama das raças, assentados em encontro e hibridismos, como no caso brasileiro da teoria da mestiçagem, têm encapsulado povos indígenas e negros, transformando suas ações em espetáculos para a mídia e para os Estados orgulhosos da sua suposta

tolerância e pluralidade. Nesse sentido, é fundamental ver como esses povos têm agido.

Ao pensar na prática descolonizadora de Rosa, há como aspecto importante conseguir o descortinamento do presente. Ela aponta que muitas estruturas de poder com as quais diariamente lida são estruturas coloniais, são poderes de destruição, de contenção de ações de pensamento e práticas libertadoras de povos e comunidades tradicionais. As instituições religiosas operam conformando imaginários e práticas sociais, aprisionam corpos na condição abjeta, naturalizam posições de mando e obediência, conforme a quebradeira revela:

Eu posso te dizer, no quilombo território livre³¹ eu vejo isso com Dnalva mesmo, né? Nós dançava tambor de crioula, tu sabe do quanto a importância da dança, desse modo de vida pra nossas resistências, né? Essa relação entre nós: mulher preta que rebola o tambor de crioula, que punga e que faz essa essas coisas tudo. Aí hoje eu vejo Dnalva, uma mulher preta de luta, mas ela foi fisgada, sei lá como é que hoje chama esse negócio. Virou de uma religião evangélica. Eu estou falando de lá porque é onde eu sofri logo no início porque eu e Dnalva a gente fazia muito, inclusive nós tinha até saia, nós formava o nosso grupo, nos se juntava... Várias mulheres estava nessa coisa de organizar tambor de crioula, que estava perdido, nós estávamos pensando em fazer um resgate enorme desse negócio. Então tudo que era evento a gente se organizava com saia, com as coisas, por exemplo, saía para fazer essa luta e levava nossas saias. Na casa dela tinha um tambor, o marido dela tinha um terreiro. E hoje até o terreiro do homem acabou. Ele num se converteu, né?, evangélico. Mas ele não tem mais assim, essa relação familiar, não tem mais essa relação com o terreiro como era. E aí assim... a gente vê como que era, como que faz a luta antes, né?, da presença das Igreja e dessa relação... como é diferente. E eu, às vezes assim, eu até questiono: como que a gente vai continuar fazendo essa luta, minha irmã? Se a tua relação religiosa com os pastores que são tudo ligado aos donos de terra, aos proprietário, aí como é que tu consegue orar junto tu e eles? Tu ora pelos matador?

Com esse exemplo, Rosa nos traz apontamentos importantes. De como práticas de povos e comunidades tradicionais são conformadas pela presença de igrejas evangélicas nos territórios, são contidas e minguadas. Assim, revela a tentativa de organizar mulheres negras a partir da dança do tambor de crioula, em como tentavam a retomada de tais práticas em comunidades quilombolas. Porém, Dnalva sua companheira de luta política se tornou evangélica e mudou sua relação com as danças ancestrais, o que ocasionou um descompasso junto a outras mulheres negras.

Dessa forma, resistências ligadas ao modo de vida das comunidades quilombolas são limitadas, pois não se pode ser evangélica e dançar tambor de crioula, muito

³¹ Nesta citação, os nomes do território e quebradeira da qual Rosa fala foram alterados, pois nossa interlocutora solicitou que não fosse feita menção direta.

menos ser evangélica e organizar mulheres para que dançam coletivamente em espaços de luta, pois tal prática não condiz com a moralidade cristã, com o código de conduta e estética digna. Não há contorno, não há como juntar mulheres negras em luta e os pungados da música profana em um mesmo ambiente. O cenário de crime está montado para a cristandade.

Na medida em que Dnalva aceita as palavras do colonizador, isso altera não apenas a relação com mulheres e suas danças, estas apontadas por Rosa como importantes para revigorar as lutas e o modo de vida, bem como as práticas religiosas locais, uma vez que ela é esposa de um organizador de terreiro no quilombo. Assim, “o terreiro do homem até acabou”, mesmo que ele não tenha se convertido, pois viu sumir “aquela relação familiar como era antigamente”. Dessa forma, se veem forças locais serem esvaziadas e relegadas ao imobilismo da colonização.

Por fim, Rosa alerta que para além da posição pessoal da quebradeira da qual fala, questiona: como pode ser possível estar em um lugar que é feito por/para os seus antagonistas, que tem relação direta com os proprietários de terras e matadores de quilombolas sem se anular? Sem perder algo de si, de sua luta e de seu povo?

Ao continuar a narrar sobre a ação das igrejas, a quebradeira fala sobre como padrões de beleza e de vestimenta vão se assentando nos territórios, vão ganhando forma e conduzindo preocupações entre mulheres, conforme relata:

Porque eu penso que na hora que essa questão vem realmente eles começam com a demonização da cultura do povo preto, né? E aí, são as mulheres preta que vão repassando isso pros outros, né? Pras outras mulheres. E aí a saia comprida, vem a manga da blusa que não pode mostrar os ombros, os peito arribado, não pode porque aí elas tem que mudar vestimento, não pode vestir o shortinho arrochado, nem a calça, tem que vestir aquela saia aquele lá que tem um padrão e aí começa a mudar muito, né? Aí eu não posso vestir mais aqueles meu chambre lá, seja lá com a costura só de um lado e do outro porque não é essa saia, tem que ser assim, e aí muda muito, né? Aí vem uma preocupação com isso, né? Uma preocupação com as roupa boa de ir pra igreja. As roupas que eles chamam de roupa boa, com o penteado, mexe com o cabelo, que eu não posso usar aquelas... mexe muito porque eles têm um padrão de beleza. Por que na Igreja elas não pode ir alvoraçadas, cabelo assanhado, essas coisas toda, porque eles chamam de desarrumada, né?

Para Rosa, a ação das igrejas é movida pelo interesse de demonizar a cultura do povo negro; age no sentido de convencimento das gentes e contenção das expressões populares. Tem como público prioritário as mulheres negras, e atuam no intuito de convencê-las, de lhes fazer um convite para acesso ao mundo branco, mesmo que em uma posição marginal e subordinada. As igrejas têm sua expansão alavancada, pois é na medida em que convencem as mulheres das comunidades, é que podem

ecoar sua mensagem e práticas, pois conseguem modificar diretamente os modos de vida locais. O que de antemão poderia ser uma questão de ordem simples, isto é, a mudança dos padrões de vestir, revela uma mudança nos comportamentos e na moralidade, pois passam a surgir questões relacionadas à adequação, como se portar em público e cumprir os preceitos da religião, ou seja, de se apresentar com boa aparência, estar arrumada, nos termos do que é esperado. É sabido desde Lélia Gonzalez (2018), como a exigência de uma “boa aparência”, ou de “roupas boas”, é um esquema racista, assentado sobretudo na desvalorização de traços africanos e na imposição de uma estética e postura que sobressaltem branquitude, modos e cosmovisões eurocêntricas

Nesse contexto, a organização de mulheres para a dança de tambor de crioula, que vinha sendo usada como forma de auxiliar em processos de luta política e de autoestima nas comunidades é minguada, sofre interferência direta da ação religiosa. As roupas locais – tidas como pobres, desavergonhadas e negras – são modificadas pelas boas vestimentas, essas, sim, dignas, pudicas, estando em conformidade com a igreja e seus cultos.

Para Rosa, essa ação direta sobre as mulheres, sobretudo as mulheres negras, não é por acaso, tem uma razão de ser. De acordo com ela:

As mulheres sofrem mais pelos filhos, sofre mais por uma questão ou outra, aí eles convencerem elas de que ali na igreja elas consegue a salvação, salvar o filho da droga, da bebida, disso, daquilo outro e eles acabam levando. E aí fica desse jeito. Eu tô falando do meu sentimento assim com relação a isso que eu tenho visto com meus parentes, minhas parenta preta nas comunidades e dessa intervenção.

À medida que as igrejas realizam o convencimento de mulheres (sobretudo mulheres negras, a partir de seus sofrimentos, envolvendo filhos, questões familiares e tantas outras), angariam mais propagadoras fiéis da moralidade e fé cristãs. Ao aceitarem o convite para pertencer ao mundo branco, para o céu, em meio ao inferno que é a terra, essas mulheres convertidas, por sua vez, se transformam em agentes de contenção da mudança anticolonial.

Dessa forma, a preocupação de Rosa em descortinar o passado é a possibilidade de entender como em meio à guerra é possível criar estratégias de sobrevivência, fazer alianças locais que possibilitem a vida. Nesses termos, uma dimensão importante é chamar a atenção para as lutas das mulheres, seus exercícios de libertação em nível comunitário, seu protagonismo em processos territoriais que culminam em

retomadas. Ao fazer isso, as quebradeiras negras cultivam a insubmissão frente os lugares de passividade e espera. Diante disso, percebo que os corpos tidos como precários são os que fazem lutas políticas no sentido forte. São esses corpos-territórios que enfrentam tratores e poderosos, incitam a ação coletiva, mobilizam denúncias em nível local e nacional através de suas redes de colaboradores, fazem frente ao esquecimento a que recorrentemente estão sujeitas, pois o pacto patronal opera com recorrência nos territórios, transformando as mulheres negras e não brancas nas outras dos outros, nas menores entre os apequenados.

Não por acaso, essas mulheres são também o alvo predileto da ação intencional das igrejas evangélicas nos territórios, pois é na medida em que são convencidas de que podem fazer parte do mundo branco, podem mudar hábitos e práticas locais, podem acessar o céu, mesmo que este custe uma vida de submissão e subalternidade, que se transformam em propagadoras nativas da moralidade branca cristã, auxiliando a conter as possíveis mudanças em nível local.

Grada Kilomba (2019), pensadora multifacetada, a partir de suas produções, dá destaque à dimensão interligada entre racismo-silenciamento-epistemicídio, sobretudo pensando em mulheres negras. Dessa forma, dá destaque à imagem da escrava Anastácia, sublinhando como sujeitos negros têm sido calados, impedidos de falar, com a imposição de uma máscara de ferro. As práticas coloniais têm reafirmado quem é o sujeito de fala, aquele que pode falar, e estabelecendo quem é o sujeito silenciado, aquele que não é ouvido. Esse é um projeto que opera de forma simultânea, na medida em que ouvir é também pertencer, é fazer parte de uma comunidade de sentido, é dar autorização a um sujeito enunciador. Então, não poder falar e não ser ouvida é também não pertencer.

Dessa forma, a autora comenta que entre os colonizadores há a tentativa recorrente de se manterem afastados da verdade incômoda dos sujeitos negros, apesar de sua presença constante. A máscara de ferro, mais do que um recurso que impede que escravizados comam, é usada como forma de impedir a enunciação, como diz Grada Kilomba:

Existe um medo apreensivo de que, se o/a colonizado/a falar, o/a colonizador/a terá que ouvir e seria forçado/a a entrar em uma confrontação desconfortável com as verdades do 'Outro'. Verdades que supostamente não deveriam ser ditas, ouvidas e que "deveriam" ser mantidas "em silêncio como segredos". Gosto muito dessa expressão, "mantidas em silêncio como segredos", pois ela anuncia o momento em que alguém está prestes a revelar algo que se presume não ser permitido dizer (o que se presume ser um segredo).

Segredos como a escravidão. Segredos como o colonialismo. Segredos como o racismo (KILOMBA, 2016, p. 2).

Ao pensar que descolonizar é um esforço de “valorizar o que é seu”, é possível ver um diálogo entre Rosa e Grada Kilomba. Na proposição de Rosa Gregória, é a partir da possibilidade de desnudar o passado que se pode agir sobre o presente, valorizar práticas que revigoram as lutas e os modos de vida. Nesse sentido, é na tentativa de descobrir o ontem, de enunciar sobre como foi se construindo a colonização, como práticas locais de insubmissão foram sendo contidas e como outras sendo adotadas e repetidas, que se pode revelar algo “mantido em silêncio como segredo”. Com esse esforço se pode desvendar os legados da escravidão e do vilipêndio. Ao reconhecer legados, é possível recuperar práticas e saberes, sacar-se do imobilismo a que se foi dolorosamente atado. Recorro, mais uma vez, a Kilomba, que ilustra o seguinte:

A máscara não pode ser esquecida. Ela foi uma peça muito concreta, um instrumento real que se tornou parte do projeto colonial europeu por mais de 300 anos. Ela era composta por um pedaço de metal colocado no interior da boca do sujeito Negro, instalado entre a língua e a mandíbula e fixado por detrás da cabeça por duas cordas, uma em torno do queixo e a outra em torno do nariz e da testa. Oficialmente, a máscara era usada pelos senhores *brancos* para evitar que africanos/as escravizados/as comessem cana-de-açúcar, cacau ou café, enquanto trabalhavam nas plantações, mas sua principal função era implementar um senso de mudez e de medo, visto que a boca era vista como um lugar de silenciamento e tortura (KILOMBA, 2019, p. 33).

Nesse sentido, ao falar, e romper silêncios mantidos como segredos é possível invocar memórias, descobrir feitos, manter consigo entes perdidos. Trazer à tona processos de resistência, recuperar histórias roubadas, situar a si mesma e a seu povo como produtores de vida, de conhecimentos, de práticas que realizam. Nesses esforços de rememorar, de não esquecer, é possível agir, lutar pelo território. Porém, esses feitos são carregados de desafios, de percalços. Como sustenta Rosa:

Todo dia dentro do território a gente vê uma ação colonizada. É preciso que tenha um espaço que a gente todo dia também tenha isso no nosso meio pra ir trabalhando o processo de descolonização. Tem muito mais coisas funcionando, repetindo a colonização, de que talvez o processo de descolonizar. Porque a gente tem muita estrutura colonizada dentro do território com muita força, com muito poder, Igrejas, enfim. E essas relações, educação, essa coisa toda. Se a gente não tá preparado pra fazer isso, talvez isso seja uma coisa que demore muito mais a gente avançar nessa questão de território, da questão dessa discussão dessa compreensão e desse avanço.

Ao pensar na reflexão de Rosa, vislumbro os desafios da descolonização para povos e comunidades tradicionais frente à ação reiterada da colonização. Diante da repetição de ações colonizadoras pelos próprios colonizados, é importante entender como estes incorporam práticas aos seus horizontes de vida, vão tomando-as como fatos inconteste. E, assim, esses sujeitos são ensinados a rejeitar a si mesmos, a esconder e banir pertencimentos, ao passo que associam aos colonos o horizonte de vida humana. Nesse tipo de operação, um passo importante é o processo de “redução” ao qual os subalternizados são expostos, sua transformação e a imposição de lugares sociais degradantes como prática recorrente.

Para isso, é preciso destruir os seus sistemas de referência. A expropriação, o despojamento, a rapina, o assassinio objetivo, desdobram-se numa pilhagem dos esquemas culturais ou, pelo menos, condicionam essa pilhagem. O panorama social é desestruturado, os valores ridicularizados, esmagados, esvaziados. Desmoronadas, as linhas de força já não ordenam. Frente a elas, um novo conjunto imposto, não proposto, mas afirmado, com todo o seu peso de canhões e de sabres (FANON, 2018, p. 80).

Nesse sentido, ao pensar na incorporação de valores coloniais é fundamental contextualizá-los como resultado direto da pilhagem e saque. Essas intervenções não são resultado de encontros harmoniosos e nem da adoção de sistemas considerados mais válidos ou úteis. Sua disseminação é fruto da destruição de sistemas de referência e sua incorporação e reprodução são, no fim, fruto da destruição física e ontológica. A criação de um horizonte que pode se chamar de humano, no qual se oferta direitos e bem-estar ao sujeito é resultado direto da destituição e do saque.

Com as formulações de Rosa pode-se ver em que condições se formam os subalternos. Ela alerta sobre como ocorre a repetição de práticas cotidianamente. Se por um lado ela nos diz que os subalternos as reproduzem, isto não é por mera e simples aceitação. Como aponta, há estruturas poderosas em ação. Há operações cotidianas, ações que reafirmam a colonização dos corpos e mentes. Nestas ações de colonização, mais do que meras repetições por parte dos sujeitos, se tem a constante formação destes, a incrustação e a reafirmação de sua condição de inferioridade.

Rosa explicita a ação das escolas nos territórios, chamando a atenção para como pertencer ao mundo é abandonar modos de ser e fazer, é renegar a negritude que estampa a pele. É embranquecer, mesmo que apenas nos modos e postura; é evangelizar-se, portar-se com dignidade, com uma moralidade branca. Assim, a partir

de seus apontamentos é compreensível a ação colonial das escolas nos territórios, como aponta:

Tu pode estar morrendo de pobre nas comunidade, mas o menino não pode ir com a roupinha que tem em casa. Tem uma obrigatoriedade dum fardamento, que esse fardamento já é um aprisionamento. O cabelo não pode ir de cabelo solto. Eu tô dizendo isso porque eu fiz foi ouvir. Nós fizemos um trabalho nas comunidades com as meninas. Eu com meu cabelo solto assim, a menina foi lá, contavam pra gente né?, que nós fizemos um trabalho sobre essa questão da educação nas escolas e a gente trabalhava com comunidades quilombolas, nós levamos essa discussão. E aí ela me falou: “não pode ir com os cabelos soltos” – é mesmo bem parecido – com o cabelo solto na Igreja. Na escola as professoras diz que é feio. Que tem que amarrar, que não pode usar uma trança, que assim muito, muitos escolhem, muitos professores pregam isso, né? Fala, fala isso. Além do conteúdo da educação, né? Porque sempre tá vindo uma mulher branca pras comunidade dar aula, né?, que é claro quem teve a oportunidade de estudar, que não tem uma relação com a comunidade, não tem um uma relação com o modo de vida das pessoas e aí diz pras menina que usa uma trança, que usa uma coisa, que aquilo ali é que “isso aí não fede”, né? A gente encontrou uma menina que contou isso pra gente um dia: “isso daí não fede, tira isso do teu cabelo, isso é muito feio, isso vai dar piolho, como tu vai lavar isso”, sabe? E falando essas coisas. É claro que isso acontece com as meninas preta. Principalmente.

Rosa alerta para as prisões, que tanto as igrejas como as escolas realizam nos imaginários e vidas nas comunidades. Sejam nas igrejas, em que uma moralidade, fé e estética são exigidas para o pertencimento ao mundo, ao acesso ao céu; sejam nas escolas, nas quais professoras brancas (em sua suposta missão salvadora) exigem de alunas uma postura civilizada, limpa. As regras a essas estudantes são claras: elas devem se distanciar dos piolhos e da sujeira, precisam se isolar do fedor e da feiura subjacentes à negrura dos corpos negros, devem estrangular seus pertencimentos, para acessar o mundo branco, suas oportunidades e acoites. Ranahit Guha (2002), ao tratar da colonização britânica na Índia, deu destaque para como colonizar é assear, é transformar hábitos locais em sujos, ressignificar as moradias como inabitáveis, associar a vida dos colonizados à pura precariedade, vendendo a ideia de que esta só pode ser vencida a partir da adoção de hábitos dos colonizadores, sua medicina e cultura. Guha comenta sobre como sabonetes e práticas médicas ligadas à higiene foram as principais forças de colonização do Raj. Assim, ascender, se educar, passa a significar ser livre, ou ao menos, parcialmente se distanciar da negrura e odor presente no corpo colonizado, é adquirir postura e fé, condizente com a moralidade cristã. É ser branco, ao menos em hábitos e desejos, já que é impossível alterar a cor da pele.

Paulo Freire (2019), desde um diálogo com a obra Frantz Fanon, pontua sobre a contradição que há na relação entre colonizado-colonizador. O primeiro, percebe sua sujeição, sabe os lugares que é obrigado a ocupar e os limites objetivos com que se depara cotidianamente, porém, sonha em ocupar os postos, a vida, as posses dos colonos, repete os modelos, pois nestes é que é formado; é a partir destes que deseja e vê o mundo. E assim:

A estrutura de seu pensar se encontra condicionada pela contradição vivida na situação concreta, existencial, em que se “formam”. O seu ideal é, realmente, ser homens, mas, para eles, ser homens, na contradição em que sempre estiveram e cuja superação não lhes está clara, é ser opressores. Estes são seu testemunho de humanidade (FREIRE, 2019, p. 44).

Por sua vez, a colonização precisa constantemente ser reafirmada, precisa incessantemente se refazer, persuadir, manter os territórios e corpos. Ela não é plena. Nesse sentido, sob o jugo colonial, uma série de instituições precisam recorrentemente manter suas operações trabalhando intensamente, necessitam articular formas de comunicação e domesticação dos colonizados. Por isso, escolas precisam comemorar datas cívicas, autenticar narrativas oficiais, desacreditar pertencimentos, colocar em dúvida os processos de ocupação e uso dos territórios, desacreditar modos de vida; igrejas precisam invocar a punição no além vida, demonizar cultos, encantados e outros seres, disciplinar as relações amorosas, entre outras práticas. Quanto a esse esquema colonial, reflete Fanon:

A natureza hostil, indócil, essencialmente rebelde é de fato representada nas colônias pela selva, pelos mosquitos, os indígenas e as febres. A colonização alcança êxito quando toda essa natureza insubmissa é enfim domada. Estradas de ferro através da savana, secagem dos pântanos, inexistência política e econômica do indigenato são na realidade uma só e mesma coisa (1961, p. 212).

Enfim, a operação é de submissão. De quebra dos sujeitos e vidas. É preciso, então, restituir a potencialidade, construir dignidade onde constantemente se é assaltado. Mas como? A partir de quê? Rosalva Gomes ajuda a ver mais do que terra arrasada e impotência. Assim, pontua sobre ensinamentos que tem caracterizado como chaves que possibilitam a descolonização:

A gente, quando se desconstrói, provoca essa desconstrução desse sistema todo, é passando por um processo que eu chamo de ensinamento. A gente é ensinado a se matar, a se autodestruir e se mata sem saber. Isso acontece quando a gente deixa de usar o cabelo do jeito que a gente foi criada, do jeito que a gente viu nossa vó, a nossa mãe usando. Isso acontece quando a gente deixa de usar a nossa forma própria de se autoidentificar. Quando a gente

deixa de se vestir da forma que a gente foi habituada dentro da nossa tradicionalidade, dentro da nossa cultura própria, por conta de influências externas, ao ponto de fazer a gente mudar isso, achando que vai se encaixar em determinado grupo com o qual a gente não pertence. Então, tá ligado diretamente com a questão do descolonizar essa relação com território, porque quando você tem força territorial, ancestral, cultural a fundo, esse processo de colonização é bem mais difícil de fazer, de acontecer. Quando esse processo acontece essa colonização é que a gente enxerga essa necessidade de passar por um processo de descolonização, o território, a vivência no território, a luta pelo território, o enxergar daquele território tendo uma correlação entre todos os pontos, as pessoas, a cultura, a terra, as águas, os bichos, essa relação é um dos pontos focais nesse processo de descolonizar.

Acompanhado com as reflexões de Rosalva, salta aos olhos como ela elabora os processos de descolonização desde pertencimentos locais. Mais do que uma teoria externa a ser incorporada acriticamente ou um grupo de intelectuais aptos a ensinarem “boas práticas”, tem-se pertencimentos, modos de fazer que podem/são acionados para pensar caminhos de descolonização. Assim, não se trata nem de desmerecer eventuais apoios e alianças com intelectuais engajados, muito menos o desconhecimento da possibilidade de acessos e mediações causadas pela inserção em movimentos sociais como espaços de saber e aprendizado, porém, o que se quer destacar é a agência criativa dos sujeitos, suas ações e a expressão de compromissos e sensibilidades vinculadas ao pertencimento racial, em como ao falar deste, quando se pensa na ação de quebradeiras de coco babaçu negras, também deve-se incorrer a uma dimensão territorial contundente.

Em última instância, mesmo com apoios econômicos e a possibilidade de aprendizados, libertar-se não é obra de terceiros. Como visto, a liberdade não é dada, pois, se assim o fosse, apenas atualizaria e ocultaria sob novo rótulo velhas práticas de sujeição e aviltamento. Nesse sentido, ao frisar as ações das quebradeiras de coco babaçu negras, seus engajamentos e leituras de mundo, destaco seus feitos, como têm realizado esforços e discutido a relação entre enegrecimento e territórios.

Rosalva, por exemplo, fala sobre como “a gente é ensinado a se matar, a se autodestruir e se mata sem saber”. Ela pontua sobre como a busca por pertencimento, um lugar em que nunca se é suficientemente digno para estar, no qual não se chega propriamente, uma vez que a todo tempo há questionamentos sobre a estadia, a precisão dos valores assimilados, o modo de se portar frente ao mundo branco. Nessa operação recorrentemente se aponta a falta para justificar portas fechadas e expulsão, investe-se no pertencimento a uma comunidade de pares na qual não se é visto como humano, em sua singularidade, mas enquanto um indigno, se é visto com desdém,

apontando a inferioridade que em tons de melanina ganha forma. Tenta-se de tudo, abandonam-se práticas, amaldiçoa-se aos seus e a si mesmo. Assim, Rosalva pontua sobre “deixar de usar o cabelo do jeito que a gente foi criada, do jeito que a gente viu nossa vó, a nossa mãe usando, de deixar de usar a nossa forma própria de se auto-identificar, de deixar de se vestir da forma que a gente foi habituada dentro da nossa tradicionalidade”. Nessas tentativas, mesmo após sucessivas empreitadas, não se é suficiente. É a contragosto que se tem a recusa e se descobre o não pertencimento como um padrão.

Há, então, duas opções: continuar o processo de mutilação, invocar o auto-ódio, ou quem sabe, olhar o território vilipendiado, e invocar uma raiva justa. Rosalva alerta que a partir do território e de seus pertencimentos é possível resistir à colonização. Se essa experiência colonial imprime marcas concretas à realidade, impõe modos de ser, disciplina, transforma saberes em espetáculos para o mundo branco, obriga a negação e o distanciamento, é com vínculos locais que é possível enfrentar tal assombro. A vivência no território é crucial, pois correlaciona as pessoas, as águas, os bichos, possibilitando, assim, a fuga da mumificação existencial.

Para Rosalva, as correlações que o território possibilita são a chave para enfrentar antagonistas e valorizar os bens do território, são ensinamentos que podem ser acionados para enfrentar modelos de morte. Nessa perspectiva, o território é acionado como espaço plural de vida, vida esta que não se contenta com o agora de opressões, que é dinâmica e curiosa, almeja mais do que o mundo como está posto. É mais do que imobilismo e atamento a valores arcaicos, do que a exotização simplista, encenação folclorizada de tradições ou um retorno idealizado a valores pretéritos. Assim, criam-se formas para encarar a possibilidade de descolonização, desde onde tem ocorrido cotidianamente resistência, mas não sem impasses. A fala de Rosalva ilustra bem isso:

Descolonizar é muito mais difícil. A colonização, ela é mais rápida. A descolonização, ela é muito mais difícil de ser, de fazer. Então, é uma coisa que tá muito, muito ligada com a questão do território. E aí ligada com a questão do território, automaticamente se liga com outras questões, como produção, cultura, religiosidade, o nosso jeito de fazer, o nosso jeito de se alimentar, o nosso jeito de nos curar das nossas doenças usando as nossas ervas, a valorização das nossas sementes crioulas. Então, o território puxa todos esses outros assuntos que são fundamentais nesse processo de descolonização.

Para Rosa, fazer descolonização é remeter diretamente ao território. Reincidente em sua fala, como se pode perceber, aponta que descolonizar é um movimento

muito mais difícil do que o de sucumbir à colonização, não sendo, portanto, um processo simples, apesar de urgente. Se a colonização se faz à base da força e da imposição, operando na destruição de sistemas locais e posteriormente submetendo grupos à fossilização, arrancando seu dinamismo e os encastelando em folclorizações tuteladas, o caminhar para uma história própria, torna-se, um caminho árduo. Em suma, se a colonização é mais rápida pela sua força militar, a descolonização se faz a partir do chão, no que ele possibilita afirmar.

É importante frisar novamente a dimensão do corpo-território, ou seja, a dimensão existencial, dimensão essa que permite alojar e faz viver, vindo a ser elemento constituinte dos sujeitos e coletivos. Nessa lógica, em diálogo com Beatriz Nascimento (2018) e Elionice Sacramento (2019), pontuo que ao trazer o território, penso na sua dimensão ancestral, nos fluxos e conexões que fazem ligamentos; nos sentidos para a diáspora africana que enseja e atualiza, permitindo ver, sentir e viver. Ao mesmo tempo, atento para sua extensão de devir-utópico, para a construção de um mundo por vir, assentado em um esforço permanente de humanidade plena.

Nesse sentido, é interessante perceber como, a partir das relações travadas nos territórios, dos usos feitos de rios, babaçuais, igarapés, se pode invocar a ideia de recursos comuns, ou, bens comuns, conforme auxiliam Helfrich e Bolier:

Os recursos comuns consistem em uma vasta gama de sistemas de autoabastecimento e governança que florescem principalmente fora do mercado e do Estado, na periferia da política e da economia predominante. Embora funcionem como uma cola social e corporifiquem uma lógica diferente do fundamentalismo de mercado, os recursos comuns são essencialmente invisíveis. Em geral, não se baseiam em dinheiro, contratos jurídicos ou ordens burocráticas, e sim na autogestão e na responsabilidade compartilhada (2016, p. 184).

Esses recursos ou bens, sobre os quais já falou Rosa, são melhor situados não propriamente como coisas disponíveis, mas enquanto relações entre as pessoas e estas com o seu entorno, o que envolve um conjunto de não humanos. Não é por si só um rio ou babaçal, mas o tipo de relação que com estes se mantém, o tipo de uso realizado, se será regido por uma lógica individualista, coletiva ou outra, alternativa. Dessa maneira, não se trata de um bem em si mesmo, algo que exista simplesmente no mundo natural e que, por isso, é necessariamente comum, na verdade, é a partir de uma lógica que prima pelo uso coletivo, pautado em valores e atribuições locais, que se vê emergir o comum.

O eixo dos recursos comuns e do fazer comum não é um “conjunto de recursos comuns”, mas o processo ativo de “compartilhar os recursos comuns”. Tanto os recursos competitivos (água, terra, peixes, etc.) quanto os não competitivos (conhecimento, código, etc.) podem ou não ser compartilhados – isso depende principalmente de nós. Assim, os recursos comuns estão principalmente ligados às formas como nos relacionamos uns com os outros ao usar algo em comum (HELFRICH; BOLIER, 2016, p. 185).

Em suma, se trata de relações assentadas. Ao dizer território, as interlocutoras se referem diretamente a um conjunto de práticas, modos de viver e fazeres locais. Falam de povos e comunidades que fazem suas vidas, que tratam o que ali existe enquanto bens coletivos. Este território se remete a um conjunto de valores, que incorporam vivências e desejos. Portanto, não diz respeito um território desracializado. Por isso mesmo, é fundamental que consigamos enxergar quem são os sujeitos, de que forma, a partir de sua realidade e dinâmicas, eles formulam, praticam e reafirmam o ato de viver a em meio ao jugo colonial.

Ao se remeter à descolonização, Rosalva fala de uma luta multifacetada. Diz sobre como no território se entrelaçam “produção, religiosidade, jeitos próprios de fazer, se alimentar, curar doenças, as sementes crioulas”. Fala desde um olhar sobre ontem, diretamente ligado ao hoje. A luta por território une, nesse sentido, enfrentamentos simultâneos, entrelaçados e possibilitados justamente pela existência deste lugar enquanto espaço de vida. Assim, descolonizar é libertar a vida de correntes, é poder produzir, comer, cultivar, curar-se. É ter autonomia como expressão máxima ante a lógica do capital e da desumanidade. Território é libertação, é libertação dos negros e dos racializados diante da constante bestialização e indignidade perpetrados pelas escolas coloniais de humanidade que insistem em agrilhoá-los.

Essa luta é dinâmica, pois se sustenta no olhar e recuperar o passado para produzir vida digna hoje, e não meramente um retorno idílico ao ontem. Denota enfrentar a colonização de dentro para fora, a partir do chão, da vida, dos hábitos, e assim fazer negrura onde se quis impor civilidade e brancura. Significa, portanto, romper as amarras que existem hoje. Nesse movimento, ao olhar para os “bens coletivos”, para a multiplicidade de pertencimentos que o território possibilita, olha-se para os povos e para as comunidades em sua pluralidade, para seus pertencimentos e enfrentamentos. Nessa lógica, ao olhar para os territórios, olha-se para si mesmo, para as possibilidades de construir, e no ato de construir, a possibilidade de ver insurgir um mundo novo.

Assim, na perspectiva das quebradeiras de coco babaçu negras, libertar a si mesmas é libertar suas comunidades, é ver crianças belas assim como são, pois, são negras; é dar às práticas locais, como às danças, a força que possuem, pois revigoram laços e a existência; é restituir um lugar aberto na história, longe do cárcere que foram jogadas, na fossilização estática do passado. É tomar humanidade, fazê-la, reafirmá-la, e não mais esperar por concessões e permissões. Então, é não mais ceder ao reconhecimento, à assimetria e à subalternidade, mas produzir vida plena desde *dentro*, com os de dentro, no chão da vida, na beleza e dinamicidade que é possível encontrar nos corpos-territórios, empreender um por vir que só os próprios sujeitos são capazes de assegurar.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir da pesquisa realizada pude traçar algumas considerações que por hora apresento, mesmo compreendendo suas eventuais insuficiências e limites. As quebradeiras de coco babaçu negras no Maranhão têm realizado intenso esforço de organização de suas comunidades, tendo como objetivo central assegurar seus territórios. Desde esforços organizativos em nível local, no acionamento de memórias coletivas e na criação de alianças com outros grupos subalternos, em especial mulheres quebradeiras de coco indígenas, elas têm destacado que é fundamental assegurar espaços de vida.

Sua liderança e protagonismo, tanto em dimensão comunitária, animando a mobilização local, organizando processos produtivos e protestos, bem como em nível extracomunitário, na participação em espaços com outras organizações da sociedade civil, debates em universidades, intercâmbios e trocas de experiências com outros povos e comunidades tradicionais, fóruns, conselhos municipais e/ou estaduais, são destacáveis. Assim, elas têm investido em práticas que reforçam uma dimensão de vida local como fonte de energia para as lutas. Não se trata de acordos simples, mas da possibilidade de redimensionar as masculinidades negras e subalternas em favor da vida comunitária, de auxiliar os homens de suas comunidades a perceber condições subservientes a que estão sujeitos por uma lógica patronal branca que se retroalimenta de formas de poder precárias.

Como descrito por elas, tem sido comum uma dimensão de afrouxamento de homens em processos de luta, dada a violência recorrente a que estão expostos. Assim, elas têm assumido posições-chave nas lutas territoriais, conclamando a partir

de suas práticas, para que homens se somem a elas, alimentem resistências coletivas e rompam lógicas hegemônicas. Em seus esforços, comentam sobre como os têm animado para que homens rompam com as masculinidades hegemônicas e se transformem em “menos homens”, no sentido das práticas usuais de machismo, intolerância ao protagonismo das mulheres e de sua ação política, que se reorientarem e canalizarem esforços em favor da vida local.

Com esse objetivo elas têm insistido na necessidade de um pacto que construa lugares seguros. Ao realizarem suas lutas, as quebradeiras negras, em boa medida, fazem um processo de domesticar a masculinidade de homens negros. Oferecerem-lhes uma vida além dos limites e expectativas ofertadas por uma masculinidade patriarcal em favor da vida comunitária. Nesse sentido, é enfático como estas mulheres se lançam em processos de resistência local e auxiliam tantos outros, reinventando formas de liderança, atualizando saberes e, sobretudo, produzindo enfrentamentos ao Estado, dada sua dimensão colonial-moderna e antinegra.

Em suas lutas mais do que manifestarem-se puramente a partir de sua condição ímpar de gênero, oferecem exemplos de formas comunitárias conduzidas por corpos de mulheres negras a partir de um pacto que lhes dá autoridade. São esforços capitaneados pela liderança de mulheres negras que não renunciam à pluralidade da composição de suas comunidades, não à toa, em diferentes espaços continuamente comentam que não falam unicamente por si mesmas, mas por suas famílias, filhos, filhas, companheiros e companheiras. Dessa forma, a ideia de uma *comunidade em aliança* é central para produzir esforços localmente, uma vez que mulheres negras se colocam como animadoras de lutas coletivas.

Para essas mulheres, a descolonização mais do que um roteiro pronto com as instruções a seguir, é a possibilidade de aprender sobre si mesmas, suas vidas e histórias do presente-passado, trata-se de reunir esforços que não partem do agora, mas que possibilitaram a vida até aqui, mesmo que recortada por dores, angústias e incertezas. Dessa forma, rememorar é mais do que um esforço sobre o passado, mas a possibilidade de enxergar a potência criativa que as trouxe até o agora. Rememorar é o esforço de vencer o assombro, planejar e enfrentar o mundo. Dessa forma, descolonização é a possibilidade de conhecer melhor feitos locais, positivar vivências e assim enfrentar as facetas tanto mais agressivas, quanto sutis da colonização em suas vidas.

Assim, é indispensável que ao tratar sobre o mundo rural, que se atente que a racialização de corpos negros e subalternos não é novidade. Grandes projetos, iniciativas estatais e consórcios envolvendo Estado e empresariado têm, ao longo dos séculos XX e XXI, realizado mapeamentos e territorializações de grupos considerados aptos ao desenvolvimento e progresso e outros considerados incapazes frente o mundo moderno. Tal divisão situa quem são humanos, aqueles que mesmo em condições empobrecidas, estão aptos a integrar a nação e seus anseios. Por sua vez, os considerados não humanos são os que devem ser contidos em sua bestialidade, pois não compõem a humanidade. Este é um mapeamento que fissa o mundo, o separa em zonas de vida, ou como nos diz Frantz Fanon (1968), do ser, e zonas de morte e falta disseminadas, as zonas do não-ser.

Alvejar a terra, retirá-la de mãos indignas e entregá-las ao mundo branco, fez parte das motivações que tinham na industrialização, na intensificação da produção e exportação de *commodities* em larga escala, vetores de branquitude, uma vez que possibilitavam “salvar” a terra e suas riquezas, isto é, conter um contingente rural majoritariamente negro. Somado a isso, famílias negras eram apresentadas por pesquisadores em meados do século XX como vis, desonrosas, sem capacidades de mudança e devendo ser administradas por grupos empresariais e ação do estatal. O embranquecimento do campo como esteio de salvação da terra e a possibilidade de exploração de bens de forma irrestrita fez parte dos planos e desejos de elites regionais e nacionais; assim, em meio a diferentes discursos que prometem produzir, modernizar, desenvolver e industrializar, ou seja, redimir a terra do mal que lhe assola, há a incômoda presença negra.

Nesse sentido, a antinegitude é chave para pensar projetos de desenvolvimento e intervenção, pois possibilita ver um *continuum* da escravidão dos corpos negros no ontem e hoje. Ao pensar no terror racial é indispensável perceber como atravessa as cidades e o campo. Mortes gratuitas, violentas e prematuras marcam gerações e compõem um cenário de guerra contra corpos negros. Essas mortes, em sua maioria perfeitamente evitáveis, se assim fosse desejável, são parte de um mundo que drena a vida, suga carne e ossos negros. Não há existência moderna possível sem a violência fundada sobre corpos negros a partir de experimentos que definem o que conhecemos como dignidade. Navios negreiros, *plantations*, a indústria moderna, fazem parte do mosaico que compõe feitos da humanidade desde o aviltamento negro. Dignidade então, é ser reconhecido como

plenamente humano, gozar de estatutos e leis, ver emergirem direitos, conquistas asseguradas, ser sujeito de direito, mesmo que em condições precárias.

No debate afropessimista tem se dado especial atenção para a condição de subjugação a qual corpos negros estão sujeitos. Alienação natal, morte social, violência gratuita são alguns dos conceitos fundamentais. Não fugindo da centralidade de raça como um fundamento de desumanidade e ódio irrestrito, e potencializando formas de elaboração a partir das feridas na carne, são incorporados aspectos que tensionam a literatura usual sobre o tema, apresentando a dimensão racial como matriz do mundo que conhecemos, pois, produzido desde o ódio antinegro. Com Norman Ajari (2019), penso que a violência e a desumanização de corpos negros fundam a modernidade, são seu alicerce e esteio indispensável. Porém, essa violência, também ataca outros grupos subalternos, em especial, povos indígenas.

Por sua vez, quebradeiras de coco babaçu negras têm feito de sua negrura fundamento de suas lutas. Essa negrura é diretamente associada à possibilidade de vida comunitária através de seus territórios. Nesta relação, sobreviver, comungar dimensões, ver florescer vida, só é possível desde um lugar que assegura dimensões ontológicas da vida negra. Esse tem sido um esforço incessante, ao gritarem porque querem territórios e não meramente pedaços de terra. Para elas, os territórios contemplam sua presença por inteiro, lhes asseguram a manutenção de sociabilidades traçadas a partir de rotas de fuga do genocídio.

Em suas formulações, terras seriam pedaços esqueléticos e sem vida porque são domadas pelo mundo branco e seus anseios, não comportam tempos, jeitos e relações. Aqui, a dimensão de relação de humanos e não humanos é fundamental, pois essas quebradeiras negras falam reiteradamente sobre como lidam com babaçuais, rios, igarapés, animais e a própria vida comunitária. Assim, não se trata de meramente relações utilitárias, não são acessos ou a quantidade disponível de babaçuais, mas a manutenção da vida, o que envolve sociobiodiversidade, encantados, práticas culturais e lógicas locais.

Nesse sentido, a partir da pesquisa é possível a percepção da relação intrínseca entre a dimensão racial e socioambiental, pois quebradeiras negras trazem à tona como genocídio negro e ecocídio caminham lado a lado. A violência causada por grandes projetos, frutos de investimento estatal e empresarial, caminham de mãos dadas com a degradação socioambiental, com o aviltamento de comunidades negras. Assim, a devastação de babaçuais demonstra a sanha pela eliminação de grupos

negros, fazê-los sumir em favor de mãos brancas, ou, em última instância domá-los, através de lógicas de mercado que os domesticuem a partir do consumo. Nesse sentido, extensos cultivos de soja e eucalipto, fazendas de gado de corte e búfalos, empreendimentos minerais, trazem consigo expulsões maciças de comunidades, assassinatos e jagunçagem, a ausência de acessos básicos à justiça ou mesmo água potável compõem um cenário de guerra conhecido. Trata-se não de efeitos indesejáveis do progresso, mas sua faceta mais notadamente antinegra, na medida em que para além de meras dimensões econômicas, estes projetos buscam reiteradamente limpar as terras, dar-lhes brancura.

Como construções potentes desde América, Lélia Gonzalez (2018) chamou a atenção para os feitos a partir da africanidade latina, ou seja, uma aliança ético-política entre negros e indígenas que permitiu a sobrevivência, de tecnologias sociais insurgentes que possibilitaram sobreviver em meio ao cemitério dos vivos. Neste pacto, a possibilidade de vida tem sido recorrente em múltiplos lugares e não tem sido diferente entre quebradeiras de coco babaçu negras no Maranhão, na medida em que têm realizado pactos com mulheres indígenas e racializadas através da noção de território.

Ao pensar nestas alianças é central ver a associação entre raça e território, pois permite vislumbrar a possibilidade de uma vida que contraria o mundo como conhecemos: fundado na zona do ser, dos direitos, da vida reconhecida e respeitada como humana e que está umbilicalmente ligada à zona do não-ser, faixa árida, de apagamento e inexistência, onde falta tudo, pois é habitada por não humanos. Vidas sóbrias e louváveis, precisam drenar corpos rebaixados à não humanidade, se apoiam nestes a partir de uma economia libidinal, que organiza desejos, ansiedades e expectativas através da depreciação da vida negra.

Dessa forma, experiências concretas têm animado a possibilidade de sobrevivência. Ao tratar de experiências concretas, não desmereço a dimensão utópica e em como tem efeitos sobre as realidades, mas ressalto a força inventiva de mulheres negras em sua dimensão pragmática, na busca por sobreviver ao mundocativo. Assim, a partir de um pacto territorial, alicerçado na centralidade dos territórios, quebradeiras de coco negras têm chamado a atenção para uma dimensão insubstituível, senão inigualável do que tem significado suas lutas. Ao proporem uma aliança com mulheres indígenas, elas têm ressaltado que raça não pode ser uma categoria subsumida, inferiorizada quando se pensa no mundo rural.

Essas mulheres revelam a partir de suas vidas e experiências porque território é central: é a possibilidade de viver, não simplesmente resistir ao agora, mas enquanto um espaço criativo que permite a vida em suas múltiplas dimensões. Viver é a possibilidade que também suas comunidades, filhos, filhas, companheiras e companheiros passam realizar-se enquanto sujeitos. O pacto territorial como aqui proposto, pensa numa associação direta entre raça e território, como a possibilidade de vida de comunidades negras e indígenas em meio a uma guerra racial de alta intensidade (FERREIRA, F., 2020b).

É válido ressaltar que quebradeiras de coco negras encontram recorrentemente dificuldades em manejar alianças genéricas, isto é, fundadas em discussões amplas ou focadas em políticas públicas de teor produtivo ou de inclusão social. Isto porque comumente tais discussões subsomem a urgência dos territórios ou lhes apresentam como possibilidades o aguardo paciente de oportunidades junto a políticos ou instâncias de Estado, com o objetivo de que seus territórios sejam regularizados enquanto políticas outras, normalmente de dimensão assistencial ou produtivas são adotadas. Elas não têm o tempo da burocracia e/ou dos trâmites processuais, são acometidas por violências multidimensionais, que não apenas as matam, no sentido comum – como elas reiteradamente têm denunciado –, como também as tornam mortas em vida. As vidas são tornadas impossíveis, impraticáveis, invivíveis, compondo uma espécie de cemitério ambulante.

Assim, a partir do trabalho realizado com quebradeiras de coco babaçu negras, pude debruçar-me sobre como estas encaram a possibilidade de unidades dentro do MIQCB. Esta unidade, mais do que encerrada em si mesma, está aberta às possibilidades de mudanças, é instável justamente porque oferece margem aos sujeitos em movimento. Neste percurso, quebradeiras de coco babaçu negras têm afirmado sua negrura, fazendo uma associação direta entre trajetória pessoal, raça e território em diferentes espaços. Neste esforço, mais do que simplesmente dirimir o território em tantas outras dimensões da vida, elas privilegiam-no como fonte de elaboração política e ontológica.

Como uma de nossas interlocutoras comenta, o território é a possibilidade de uma vida em que não se precise mais pedir permissão para tudo, inclusive respirar. É a chance de autonomia. Não se trata de relegar outras possibilidades, como acesso à produção, venda, projetos sociais e afins, mas centralizar esforços na construção da vida comunitária a partir de espaços seguros. O que gostaria de propor, é que para

além das métricas usuais da discussão territorial, que enfocam sobretudo formas de vida, aspectos culturais e de gestão dos recursos disponíveis, olhar o pacto territorial a partir da guerra em curso contra corpos enegrecidos, oferece uma oportunidade ímpar não de reforma, ou ajuste do mundo como conhecemos, mas enfoca na sobrevivência em meio aos traumas e recorrência da morte negra.

Assim, mobilizações de marisqueiras na Bahia e de mulheres indígenas, quilombolas e quebradeiras de coco no Maranhão têm oferecido a possibilidade de perceber que sobreviver a guerra racial, exige a construção local, onde mesmo sob o cerco da morte, a vida possa se estabelecer. Nessa construção, tem sido destaque a ação de mulheres negras e em como tem auxiliado em processos organizativos desde seus corpos-territórios. Aqui, formulações como as de Beatriz Nascimento (2018) e Elionice Conceição Sacramento (2019) auxiliam a pensar na dimensão existencial que atravessa a construção de corpos negros, em especial, corpos de mulheres negras, como corpos em busca de vida.

Dessa forma, através de esforços incessantes para fazer cessar a morte que as ronda, desde formas organizativas capazes de fazer existir em meio à guerra, o corpo negro se materializa como um documento de que busca incessantemente a liberdade tanto para si, quanto para as comunidades. Para estas mulheres, o território carrega aspectos sagrados porque remete a relações que não podem ser reduzidas e limitadas ao ato de coletar e quebrar cocos babaçu, viver apertadas entre arames, disputando com animais e em meio a campos naturais tomados por cercas elétricas. Eles remetem a processos históricos de construção da vida, perpassados por esforços ancestrais de construção de dignidade, de se fazer gente em meio à desumanização e a exploração que não dão trégua. Não à toa, ao acessar suas memórias, refazem um esforço de construção em meio à insalubridade, chicotadas e esforços para fazer existir vida, lugares fugidios que oferecem a existência. A partir disso têm se levantando enquanto mulheres negras em guerra.

As elaborações das quebradeiras negras expressam a luta por dignidade ao refletir sobre os fluxos envolvidos nos atos de coletar segundo as próprias temporalidades das palmeiras, dos cocos e do que se pretende fazer com eles. Assim, para as quebradeiras, poder realizar suas atividades conforme seus tempos e necessidades, é a possibilidade não apenas expressar a existência de cocos livres, mas um conjunto de relações e vidas também libertas. Ademais, fundamentalmente, para que existam cocos e palmeiras livres é necessário que corpos negros também o

sejam, e o sejam não pura e simplesmente numa escala individual, mas que componham necessariamente territórios libertos. Como afirmam essas mulheres negras, não há corpos livres em territórios presos.

O território é visto, assim, como um lugar de sobrevivência, que associa a vida das mulheres, famílias e comunidades, ou seja, mais do que meramente uma menção ao lugar, o território carrega uma dimensão ancestral, ontológica, o anseio por uma vida liberta do domínio branco. Dessa forma, as quebradeiras negras têm insistido em compromissos quase impossíveis frente à supremacia branca, as investidas do Estado e de grupos empresariais. Tais compromissos priorizam a vida, a construção de redes de segurança e autonomia comunitária. Trata-se de construir dignidade em meio ao cemitério dos vivos, de contrariar um mundo que lhes quer manter enquanto bestas de carga e depósito de ansiedades, violências e medos. Trata-se da possibilidade não de lutar por um passado idílico ou do simples reconhecimento de uma identidade a partir de direitos e do Estado. É a possibilidade de coletivamente desde seus territórios ver emergir vida, construir espaços de dignidade em meio brutalidade antinegra. Sobreviver, nesse sentido, não é simplesmente existir, mas ter uma vida vivível. Desse modo, traçar rotas de sobrevivência tem sido fundamental no sentido de conhecer saberes e práticas que tem permitido viver, fugir dos cemitérios em vida.

Reitero que não se trata de um convite simples, ou uma dimensão salvacionista do mundo em chamas, mas de perceber como a partir do conhecimento de mulheres que recorrentemente são vilipendiadas, veem suas demandas subsumidas em pleitos tangenciais ou transversais, é possível invocar aspectos estruturais da antinegitude e enfrentá-los seja em suas manifestações mais corriqueiras nas ciências ou em práticas cotidianas de morte. Dessa forma, trata-se de pensar sob o prisma de corpos que estão em guerra, que sobrevivem, e que presos no mundo que lhes suga a vida podem oferecer lições sobre nossos tempos impossíveis.

Em boa medida, estudos que se propunham a pensar modalidades de relações com a terra e conflitos agrários, detidos em modos de vida, foram incapazes de sobressaltar a dimensão racial no Maranhão. Pelo contrário, mesmo trabalhando com grupos negros, raça foi uma categoria, no mínimo, subsumida entre tantas outras, dando destaque para elaborações relacionadas a discussões de gênero, classe, meio ambiente, produção rural e afins. É notável como um pacto branco tem percorrido as ciências humanas e sociais brasileiras, transformando raça em um conceito não

apenas ausente, mas interdito. Charles W. Mills (2018) tem chamado atenção para uma ignorância ativa, não como resultado de desconhecimento e de maneira alguma limitado pela ausência de letramento, mas em decorrência da relutância branca.

Nesse tipo de processo há uma causalidade racializada que dá origem aos tipos de conhecimentos produzidos diretamente para os conhecedores racistas, mas também indiretamente para o conhecedor não racista. Ou seja, os sujeitos herdam socialmente percepções de mundo e ao realizarem suas inferências, grupos socializados enquanto brancos o fazem enquanto tais, e não como meros sujeitos neutros ou desassistidos de quaisquer atributos sociais adquiridos. Assim, em um mundo assentado na dominação racial, é óbvio que parte significativa dos conhecimentos são moldados de várias formas pelos vieses dos grupos dominantes.

Percebo que pesquisas em ciências humanas e sociais sofrem com a normatividade branca, em que normalmente pertencas raciais são desconsideradas, ignoradas ou, quando muito, secundarizadas. Não há como negar que os sujeitos negros são vistos, porém, é como se de alguma maneira não existissem enquanto tais, sendo antes representados usualmente a partir de outras categorizações, como se raça não contasse em suas vidas, ou como fosse possível apagá-la. Esse daltonismo em não afirmar raça enquanto categoria e vivência potente dá-se, pois, ao pensar desde as pertencas raciais é possível mapear lugares de enunciação, privilégios e “torres de marfim”, que não apenas se sustentam a partir de sujeitos objetificados, mas continuam a proliferar formas de sujeição racial. No caso analisado, é como se a pertença racial de quebradeiras de coco babaçu negras fosse insignificante, não merecendo sequer menção e destaque no tocante à sua presença, seja no mundo rural maranhense, ou mesmo entre as quebradeiras de coco babaçu que dão vida ao MIQCB.

Falar desde raça e positivar vivências que levam tal pertencimento ao limite possibilita que os sujeitos negros invoquem seu lugar no mundo e, assim, desestabilizem esquemas usuais de dominação que passam quase como naturais em vidas e produções científicas, mesmo as mais bem intencionadas e militantes. É indispensável fazer essa discussão, pois permite chacoalhar não apenas os lugares de afetação usuais de pesquisadores/as brancos, normalmente contidos em performances e solidariedades opacas, mas destacar também a real construção de alianças potentes, nas quais corpos que hesitam e temem, e se põem em

enfretamento, encarando a continuidade do passado-presente, bem como o mundo tal qual é: antinegro.

A partir da escuta atenta, pude me debruçar sobre como essas quebradeiras formulam e agem politicamente desde esforços que reforcem suas lutas territoriais. Elas têm construído um leque de alianças que vão desde a cooperação e envolvimento ativo nas lutas de outros povos e comunidades tradicionais, acompanhando retomadas de territórios ao longo do Maranhão; a participação em encontros e atividades com povos e comunidades, realizando intercâmbios e trocas de experiências consideradas importantes em êxitos e fracassos organizativos; como também se articulando com setores da universidade pública que realizam pesquisas engajadas, participando de rodas de conversa, encontros de grupos de pesquisa, *lives* temáticas, bem como expandindo a interlocução com setores da sociedade civil organizada, tanto em nível estadual, quanto nacional e internacional. Trata-se de ver as potências do território, encontrar caminhos e formas de intensificar as lutas realizadas, trocar conhecimentos e expectativas com outros povos e comunidades tradicionais, bem como realizar interlocuções com pesquisadores/as.

Por sua vez, mais do que simplesmente ouvir com atenção, ao priorizar a dimensão racial como central nas vivências dessas mulheres negras, pude ter contato e acessar sobre como essas mulheres formulam, tecem críticas e percebem suas relações com outras quebradeiras não negras e outros grupos. Nesse sentido, ao direcionar meus esforços no sentido de ouvir sobre como elaboram sobre suas pertencas raciais, a vida comunitária, memórias e embates contemporâneos, tive acesso não apenas aos dilemas que vivenciam, suas angústias e expectativas, mas como refletem sobre suas vidas, memórias e caminhos que possibilitam sobreviver em meio à guerra. Assim, a partir de minhas curiosidades, pude acessar um mundo de mulheres que a todo tempo estão construindo estratégias para sobreviver, se engajando em caminhos que permitam a autonomia comunitária, bem como dignidade para suas próprias vidas, de seus filhos, companheiros e companheiras.

Dessa forma, para enfrentar o mundo faz-se urgente que saberes locais, recorrentemente folclorizados e drenados por uma universidade branca, sejam levados a sério, radicalizados em seus usos e possibilidades, como rotas de sobrevivência. Tal feito, porém, é impossível sem situar os sujeitos, o que exige que privilégios e incômodos não mais sejam esquivados, mas assumidos em suas possibilidades. Assumi-los nos permitirá não apenas a fuga de lugares eurocêntricos

e de certo sujeito universal cego a quase tudo que não é seu próprio eu no espelho, mas, talvez, através da raça possamos chegar a outro lugar, o da libertação.

Libertar o mundo, assim, é em boa medida destruí-lo, fazer ruir esquemas de dominação racial que possibilitam que a dor negra seja o depósito de ansiedades e angústias coletivas. Nesse sentido, o que proponho é partir de como ele é, não para aceitá-lo, mas, mediante lutas concretas, provocar questionamentos radicais que incitem sua ruína. Tal destruição assenta-se não nos lugares usuais de inclusão, acanhamento ou chantagem de grupos negros, dado que são convocados a embranquecer, mas sim na capacidade de, na medida em que falam por si, poderem assumir o ódio a que estão expostos e fazerem dele plataforma de lutas por sobrevivência.

Na melhor das hipóteses, só assim seria possível ver desaparecer a lógica que corrompe homens e mulheres brancas, pois lhes assegura uma condição de vida em meio a um mundo em decomposição. Tal usufruto, mesmo que em condições precárias, se dá à custa da dor negra. Nessa condição usualmente pobre ou ausente de direitos, ainda assim repousa entre humanos, pois tem como esteio último o /vilipêndio, a humilhação permanente e a morte negra generalizada. É a drenagem da vida negra, são ontologias tornadas impossíveis, pois mortas em vida, sendo canalizadas em proveito da liberdade e usufruto branco.

Somente democratizando a dor e a violência, normalmente concentradas em corpos negros, ou seja, que não sejam mais privilégio de grupos brancos, é que será possível ver a destruição do mundo tal como é. Com a destruição da supremacia branca, será permitido viver realmente como humanos, pois a vida não mais será um privilégio de alguns, mas estará disseminada e garantida. Tal desafio é imperativo de ser realizado.

REFERÊNCIAS

- ABREU, Sílvio Fróes. **O côco babassú e o problema do combustível**. Ministerio da Agricultura, Industria e Commercio. Estação Experimental de Combustíveis e Minérios. Rio de Janeiro, 1929.
- AJARI, Norman. **La Dignité ou la mort: éthique et politique de la race**. Paris: Éditions La Découverte, 2019.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Quebradeiras de coco babaçu: identidade e mobilização**. São Luís: MIQCB, 1995.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Terra de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livre”, “castanhais do povo”, faixinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas**. 2ª. Ed. Manaus: PGSCA–UFAM, 2008 [a].
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Ideologia da decadência: leitura antropológica a uma história da agricultura no Maranhão**. Rio de Janeiro: Editora Casa 08; Fundação Universidade do Amazonas, 2008 [b].
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; MOURÃO, Laís. **Questões agrárias no Maranhão contemporâneo**. Manaus: UEA Edições, 2017.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; SHIRAIISHI NETO, Joaquim; MESQUITA, Benjamin Alvino; ARAUJO, Helciane de Fátima (Org.). **Economia do babaçu: levantamento preliminar de dados**. São Luís: MIQCB-GERUR: 2000.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **A ideologia da decadência: leitura antropológica e uma história da agricultura do Maranhão**. São Luís: IPES, 1983.
- ALVES, Jaime Amparo. Necropolítica racial: a produção espacial da morte na cidade de São Paulo. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)**, [s. l.], v. 1, n. 3, p. 89-114, fev. 2011 [a].
- ALVES, Jaime Amparo. Topografias da violência: necropoder e governamentalidade espacial em São Paulo. **Revista do Departamento de Geografia – USP**, São Paulo, v. 22, p. 108-134, 2011 [b].
- ALVES, Jaime Amparo. Inimigo público: a imaginação branca, o terror racial e a construção da masculinidade negra em “Cidade de Deus”. *In*: PINHO, Osmundo; VARGAS, João H. Costa (Org.). **Antinegitude: o impossível sujeito negro na formação social brasileira**. Cruz das Almas: EDUFRBA; Belo Horizonte: Fino Traço, 2016.
- ALVES, Jaime Amparo. Biópolis, necrópolis, ‘blackpolis’: notas para un nuevo léxico político en los análisis socio-espaciales del racismo. **Geopauta**, [s. l.] v. 4, n.1, 2020.
- ALVES, Jaime Amparo. Esa paz blanca, esa paz de muerte: tiempos de paz, tiempos de guerra y el *cronos* negro imposible en el posconflicto colombiano. **Revista Colombiana de Antropología**, [s. l.], n. 57(2), p 1-31, 2021.
- AMARAL FILHO, Jair do. **A economia política do babaçu; um estudo da organização da extrato-indústria do babaçu no Maranhão e suas tendências**. São Luís: SI-OGE, 1990.
- ANDRADE, Maristela de Paula. **Gaúchos descubrem o Brasil: os pequenos produtores agrícolas do sertão maranhense frente a implantação de projetos agropecuários**. 1982. 128 p. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1982.

- ANDRADE, Maristela de Paula. **Terra de Índio: terras de uso comum e resistência camponesa**. 1990. 378 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1990.
- ANDRADE, Maristela de Paula. Mutirões, empates e greves. Divisão sexual do trabalho guerreiro entre famílias de quebradeiras de coco babaçu, no Brasil. **Lusotopie** – Recherches politiques internationales sur les espaces issus de l’histoire et de la colonisation portugaises, Aix-en-Provence (França), v. XII, n. 1-2, p. 175-189, 2005.
- ANDRADE, Maristela de Paula. Conflitos agrários e memórias de mulheres camponesas. **Revista de Estudos Feministas**, Santa Catarina, 15 (2), 2007.
- ANDRADE, Manuel Correia de. **Ensaio sobre a realidade maranhense**. São Luís: IPES, 1984.
- ANDRADE, Manuel Correia de. **A terra e o homem no Nordeste: contribuição ao estudo da questão agrária no Nordeste**. São Paulo: Cortez, 2011.
- ANJOS, José Carlos Gomes dos. **No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2006.
- ANJOS, José Carlos Gomes dos. Comentários à Mesa Redonda “Mestiçagens e (Contra)Mestiçagens Ameríndias e Afro-Americanas”. **R@U: Revista de Antropologia Social dos alunos do PPGAS-UFSCAR**, São Carlos, v. 9, p. 213-217, 2017.
- ANJOS, José Carlos Gomes dos. Brasil, uma nação contra suas minorias. **Revista de Psicanálise da SPPA**, Porto Alegre, v. 26, n. 3, p. 507-522, dez. 2019.
- ARAÚJO, Helciane de Fátima Abreu. **Estado e movimentos sociais no campo: a trama da construção conjunta de uma política pública no Maranhão**. 2010. 173f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Departamento de Ciências Sociais, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2010.
- ASSELIN, VICTOR. **Grilagem: corrupção e violência em terras do Carajás**. Imperatriz: Ética, 2009.
- AZEVEDO, Aroldo de. **Viagem ao Maranhão**. Boletim nº. 120 – Geografia nº. 6 –, da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo. São Paulo, 1951.
- BARBOSA, Viviane de Oliveira. **Mulheres do babaçu: gênero, maternalismo e movimentos sociais no Maranhão**. 2013. 267f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2013.
- BARBOSA, Viviane de Oliveira. **Na terra das palmeiras: gênero, trabalho e identidades no universo de quebradeiras de coco babaçu no Maranhão**. 2007. 220f. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2007.
- BOUTDELJA, Houria. **Los blancos, los judíos y nosotros: hacia una política del amor revolucionário**. México: Ediciones Akal, 2017.
- CABNAL, Lorena. Sanación, bem viver e a rede da vida. **Outras economias: alternativas ao capitalismo e ao atual modelo de desenvolvimento**. Rio de Janeiro: Instituto Políticas Alternativas para o Cone Sul – Pacs, 2018.
- CABRAL, Amílcar. **Arma da Teoria: Unidade e luta (volume I)**. Praia (Cabo Verde): Fundação Amílcar Cabral, 2013 [a].

- CABRAL, Amílcar. **A prática revolucionária: Unidade e luta** (volume II). Praia (Cabo Verde): Fundação Amílcar Cabral, 2013 [b].
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. **La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)**. 1ª ed. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005.
- CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. São Paulo: Veneta, 2020.
- CHAYANOV, Alexander V. **La organización da la unidad económica campesina**. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1974.
- CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado: investigações em antropologia política**. Cidade do Porto: Edições Afrontamento, 1979.
- COLLINS, Patricia Hill. Aprendendo com a outsider *within*: a significação sociológica do pensamento feminista negro. **Revista Sociedade e Estado**, Brasília, v. 31, n. 1, p. 99-127, jan-abr. 2016.
- COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento**. São Paulo: Boitempo, 2019.
- CORDEIRO, Renata dos Reis. **Velhos conflitos em novas causas: um estudo sobre o processo de ambientalização nos discursos do Movimento Interestadual de Quebradeiras de Coco Babaçu, no Maranhão**. 114 f. 2008. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Centro de Filosofia Ciências Humanas, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2008.
- CURIEL, Ochy. Crítica pós-colonial a partir das práticas políticas do feminismo antirracista. **Revista de Teoria da História**, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, v. 22, nº. 2, p. 231-245, dez. 2019.
- DELEUZE, Gilles. **Lógica do Sentido**. São Paulo: Perspectiva; Ed. da Universidade de São Paulo (EDUSP), 1974.
- DELEUZE, Gilles. **O abecedário de Gilles Deleuze**. Entrevista com G. Deleuze. Editoração: Brasil, Ministério da Educação, TV Escola, 2001. Paris: Éditions Montparnasse, 1997, VHS, 459min.
- DELEUZE, Gilles; GUATARRI, Félix. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Vol. 3. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1996.
- DEPARTAMENTO ESTADUAL DE ESTATÍSTICA. **O babassú: monografia sobre uma das maiores riquezas do Brasil**. Estado do Maranhão. São Luís, 1937.
- DU BOIS, W. E. B. **As almas da gente preta**. Rio de Janeiro: Lacerda Editora, 1999.
- DU BOIS, W. E. B. **O cometa**. São Paulo: Editora Fósforo, 2021.
- ELLISON, Ralph. **O homem invisível**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2013.
- FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Lisboa: Editora Ulisseia, 1961.
- FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1968.
- FANON, Frantz. **Sociologia de una revolución**. México: Ediciones Era, 1976.
- FANON, Frantz. **Em defesa da revolução africana**. Portugal: Livraria Sá da Costa Editora, 1980.
- FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FANON, Frantz. Racismo e cultura. **Revista Convergência Crítica**. Dossiê: Questão ambiental na atualidade, [s.l.], n. 13, 2018.

FERREIRA, Fred Aganju Santiago. **Terra preta**: raça, racismo e política racial no Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra. Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 2020 [a].

FERREIRA, Fred Aganju Santiago. **MAAFA**: Políticas de morte no contexto da guerra racial de alta intensidade na Bahia contemporânea 2020. 352f. Tese (Doutorado em Estudos Étnicos e Africanos) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2020 [b].

FERREIRA, Marcia Milena Galdez. **Construção do eldorado maranhense**: experiência e narrativa de migrantes nordestinos em municípios do Médio Mearim-MA (1930-1970). 2015. 338f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2015.

FERREIRA, Marcia Milena Galdez. Casamento e *branquidade*: solidariedade, diferenças e união consanguínea entre maranhenses e migrantes cearenses no Médio Mearim em meados do século XX. In: BERNAT, Isaac Giribet; FERREIRA, Marcia Milena Galdez; SOUSA, Wendell Emmanuel Brito de (Org.). **Maranhão**: campo e cidade (séculos XX-XXI). São Luís: Editora UEMA, 2019.

FERREIRA, Joelson; FELÍCIO, Erahsto. **Por terra e território**: caminhos da revolução dos povos no Brasil. Arataca (BA): Teia dos Povos, 2021.

FIGUEIREDO, Luciene Dias. **Empates nos babaçuais**: do espaço doméstico ao espaço público – lutas de quebradeiras de coco no Maranhão. 2005. 199f. Dissertação (Mestrado em Agricultura Familiar) – Centro Agropecuário, Universidade Federal do Pará, Belém, 2005.

FIGUEIREDO, Luciene Dias. **Práticas tradicionais e mercado**: um estudo a respeito da economia das Quebradeiras de Coco Babaçu. 2012. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2012.

FIGUEIREDO, Roberta Maria Batista de. **Ações de resistência de famílias extrativistas no Maranhão em face do uso industrial de carvão de coco babaçu por usinas de ferro gusa**. 2008. Tese (Doutorado em Geografia) – Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

FREIRE, Paulo. **Ação cultural para liberdade e outros escritos**. São Paulo: Paz e Terra, 2010.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro; São Paulo: Paz e Terra, 2019.

GAIOSO, Arydimar Vasconcelos. **Mobilização e mediação**: análise sobre a formação de uma entidade de assessoria e mobilização em áreas com projetos de assentamento – ASSEMA. 2000. Dissertação (Mestrado em Políticas Públicas) – Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2000.

GALVÃO, Roberto. Introdução ao Conhecimento da Área Maranhense Abrangida pelo Plano de Valorização Econômica da Amazônia. **Revista Brasileira de Geografia**, Rio de Janeiro, v.17, n. 3, p. 239-299, jul.-set., 1955.

GODDU, Teresa A. Climate Activism as the New Abolitionism. **American Literary History Online Only Forum** – Oxford University Press, vol. 33, n.1, pp. 58–65, 2021.

GOLDMAN, Marcio. Alteridade e experiência: antropologia e teoria etnográfica. **Etnográfica**, [s.l.], v. X (1), 2006.

GOLDMAN, Marcio. Indiscernibilidade e modulação nos contra sincretismos afroindígenas. **Anais da 30ª Reunião Brasileira de Antropologia**, João Pessoa (PB), agosto 2016.

GONZALEZ, Lélia. **Primavera para as rosas negras**: Lélia Gonzalez em primeira pessoa. Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 2018.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. Colonialismo interno (uma redefinição). *In*: BORON, Atilio A.; AMADEO, Javier; GONZALEZ, Sabrina (Org.). **A teoria marxista hoje**: Problemas e perspectivas, 2007.

GROSGOUEL, Ramon. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, [s.l.], n. 80, p. 115-147, 2008.

GUHA, Ranahit. **Las voces de la historia y otros estudios subalternos**. Barcelona: Editorial Crítica, 2002.

HAESBART, Rogério. **Território e descolonialidade**: sobre o giro (multi)territorial/de(s)colonial na América Latina. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; Niterói: Programa de Pós-Graduação em Geografia; Universidade Federal Fluminense, 2021.

HARTMAN, Saidiya. Vênus em dois atos. **Revista do Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura da Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro**, Rio de Janeiro, v. 23, n. 3: Crise, Feminismos e Comunicação, p. 12-33, 2020.

HARTMAN, Saidiya. **O fim da supremacia branca**. São Paulo: Editora Fósforo, 2021.

HELFRICH, Silke; BOLIER, David. Verbete 30: Recursos Comuns (COMMONS). *In*: D'ALISA, Giocomo; DEMARIA, Federico; KALLIS, Giorgos (Orgs). **Decrescimento**: vocabulário para um novo mundo. Porto Alegre: Tomo Editorial, 2016.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. 2ª. ed. São Paulo: Ed. 34, 2009.

HONNETH, Axel. **Reificação**: um estudo de teoria do reconhecimento. 1ª. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

INGOLD, Tim. **Estar vivo**: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição. Petrópolis: Vozes, 2015.

INGOLD, Tim. Chega de etnografia: a educação da atenção como propósito da antropologia. **Educação**, Rio Grande do Sul, v. 39, n. 3, p. 401- 411, 2016.

KOSBY, Marília Floôr. **ALMA-CAROÇO**: peregrinações com cabras negras pelo extremo sul do Brasil. 174 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2017.

KAUTSKY, Karl. **A questão agrária**. São Paulo: Nova Cultural, 1986.

KILOMBA, Grada. **Descolonizando o conhecimento**: uma palestra-performance de Grada Kilomba. Palestra de Grada Kilomba na Mostra Internacional de Teatro (MIT-SP). Tradução: Jessica Oliveira Centro Cultural São Paulo. São Paulo, mar. 2016.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LAMARCHE, Hugues (coord.). **A agricultura familiar**: comparação internacional. Vol. I: uma realidade multiforme. Campinas: Editora da Unicamp, 1993.

LAMARCHE, Hugues. **A agricultura familiar**: comparação internacional. Vol. II: do mito à realidade. Campinas: Editora da Unicamp, 1998.

LACROIX, Maria de Lourdes Lauande. **A campanha da produção**. São Luís: Associação Comercial do Maranhão, 2004.

LÊNIN, Vladimir Ilitch. **O desenvolvimento do capitalismo na Rússia**: o processo de formação do mercado interno para a grande indústria. São Paulo: Abril Cultural, 1982.

LIMA NETO, Evaristo José de. **O associativismo em áreas de babaçuais**: a experiência das organizações de trabalhadores rurais do município de Lago do Junco-MA associadas à ASSEMA. 2007. 156f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade) – Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica - RJ, 2007.

LORDE, Audre. **Irmã outsider**. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2019.

LUNA, Regina Celi Reis. **A terra era liberta**: um estudo da luta dos posseiros pela terra no Vale do Pindaré-MA. São Luís: UFMA-SEDUC, 1984.

MARANHÃO. Lei n. 2.979 de 17 de julho de 1969. Dispõe sobre as terras de domínio público e dá outras providências. *In*: GONÇALVES, Maria de Fátima da Costa. **A reinvenção do Maranhão dinástico**. São Luís: UFMA/PROIN, 2000.

MARCUS, George W. Etnografía en/del sistema mundo: el surgimiento de la etnografía multilocal. **Alteridades**, [s.l.], v. 11 (22), p. 111-127, 2001.

MARQUES, Pâmela Marconatto; GENRO, Maria Elly Herz. Por uma ética do cuidado: em busca de caminhos descoloniais para a pesquisa social com grupos subalternizados. **Estudos sociológicos**, Araraquara, v. 21, nº. 41, p. 323-339, 2016.

MARTINS, Cynthia Carvalho. **Campo intelectual e gestão da economia do babaçu**: dos estudos científicos às práticas tradicionais das quebradeiras de coco babaçu. 2008. 228f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2008.

MAY, Peter H. Transformações agrárias nos babaçuais do Maranhão. **Revista de Economia Rural**, Brasília, 25(1):119-134, Jan./Mar, 1987.

MAY, Peter H. Dilema da privatização: efeitos distributivos das mudanças no direito de propriedade sobre recursos extrativistas. **Revista de Economia e Sociologia Rural**. Brasília, 27(4):367-389, Out./Nov./Dez, 1989.

MAY, Peter H. **Palmeiras em chamas**: transformação agrária e justiça social na zona do babaçu. São Luís: EMAPA/FINEP/Fundação Ford, 1990.

- MEDEIROS, Leonilde Servolo de. **História dos movimentos sociais no campo**. Rio de Janeiro: FASE, 1989.
- MENDRAS, Henri. **Sociedades camponesas**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.
- MESQUITA, Benjamin Alvino de. A crise da economia do babaçu no Maranhão (1940- 1980). **Revista de Políticas Públicas**, São Luís, v. 2, nº. 2, 1996.
- MESQUITA, Benjamin Alvino de. As mulheres agroextrativistas do babaçu: a pobreza a serviço da preservação do meio ambiente. **Revista de Políticas Públicas**, São Luís, v. 12, nº. 1, 2008.
- MIGNOLO, Walter D. La opción de-colonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso. **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 8, jan.-jun., p. 243-281, 2008.
- MILLS, Charles W. Ignorância branca. Tradução de Breno Ricardo Guimarães Santos. **Griot: Revista de Filosofia**, Amargosa/Bahia, v. 17, nº. 1, p.413-438, junho/2018.
- MIQCB. **Relatório do I Encontro Interestadual de Quebradeiras de Coco Babaçu (MA, PI, TO, PA)**. São Luís: I EIQCB, 1991.
- MIQCB. **Relatório do II Encontro Interestadual de Quebradeiras de Coco Babaçu**. São Luís: MIQCB, 1993.
- MIQCB. **"Nós queremos o território livre"**: MIQCB e quilombolas de Sesmaria do Jardim se reúnem com a SAF. Miqcb.org, 2021. Disponível em: <https://www.miqcb.org/post/n%C3%B3s-queremos-o-territ%C3%B3rio-livre-miqcb-e-quilombolas-de-sesmaria-do-jardim-se-re%3%BAnem-com-a-saf>. Acesso em: 08, outubro de 2021.
- NASCIMENTO, Abdias do. **O quilombismo**. Brasília: Fundação Cultural Palmares; Rio de Janeiro: OR editor produtor, 2002.
- NASCIMENTO, Abdias do. **O Genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. 3ª. ed. São Paulo: Perspectiva, 2016.
- NASCIMENTO, Maria Beatriz. O quilombo de Jabaquara. **Revista de Cultura Vozes**, São Paulo, v. 73, nº. 3, 1979.
- NASCIMENTO, Maria Beatriz. **Beatriz Nascimento, quilombola e intelectual: possibilidades nos dias de destruição**. Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 2018.
- NKRUMAH, Kwame. **Neocolonialismo: último estágio do imperialismo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.
- OYĒWÙMÍ, Oyèronké. **A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João (Org.). **A Viagem da Volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena**. 2ª. edição (revista e atualizada). Rio de Janeiro: ContraCapa Livraria/LACED, 2004.
- PAREDES, Julieta. **Dissidência e Feminismo Comunitário**. [s. l]: EMISFÉRICA, 2014.
- PATTERSON, Orlando. **Escravidão e morte social: um estudo comparativo**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo (EDUSP), 2008.
- PIEIDADE, Vilma. **Dororidade**. São Paulo: Editora Nós, 2020.
- _____. **Dororidade**. São Paulo: Editora Nós, 2017.

PINHO, Osmundo. O sacrifício de Orfeu: masculinidades negras no contexto de anti-negritude em Salvador. *In*: CAETANO, Marcio; SILVA JÚNIOR, Paulo Melgaço (Org.). **De guria a cabra-macho**: masculinidades no Brasil. Rio de Janeiro: Lamparina, 2018.

PINHO, Osmundo. **A morte negra e a antropologia**. [s.]: Antropológicas Epidêmicas, 2021.

PORRO, Noemi Sakiara Miyasaka. **Changes in peasant perceptions of development and conservation**. 1997. Dissertação (Mestrado em Estudos Latino Americanos) – Center for Latin American Studies, University of Florida, Gainesville, 1997.

PORRO, Noemi Sakiara Miyasaka. **Rupture and resistance**: gender relations and life trajectories in the babaçu palm forests of Brazil. 2002. 380f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Department of Anthropology, University of Florida, Gainesville, 2002.

PORRO, Roberto. **Palms, Pastures and Swidden Fields**: Political Ecological Trajectories and Socio-Natural Transformations in Peasant Communities in Maranhão, Brazil. Tese (Doutorado em Antropologia Cultural) – University of Florida, Gainesville, 2002.

PORRO, Roberto. A economia invisível do babaçu e sua importância para meios de vida em comunidades agroextrativistas. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, Ciências Humanas, Belém, v. 14, nº. 1, p. 169-188, jan.-abr. 2019.

PORRO, Roberto; PORRO, Noemi Sakiara Miyasaka. Identidade social, conhecimento local e manejo adaptativo de comunidades tradicionais em babaçuais no Maranhão. **Revista Ambiente & Sociedade**, São Paulo, v. XVIII, nº. 1, p. 1-20. jan.-mar., 2015.

QUEIROZ, Marcos Vinícius Lustosa. **A mais universal das Revoluções**. São Paulo: Jacobin Brasil, 2020. Disponível em: <https://jacobin.com.br/2020/08/a-mais-universal-das-revolucoes/#:~:text=Maior%20mercado%20individual%20de%20escravizados,intr%C3%ADnseca%2C%20rela%C3%A7%C3%A3o%20com%20o%20colonialismo>. Acesso em 14. ago. 2020.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. *In*: LANDER, E. **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas Latino-Americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

QUIJANO, Aníbal. Des/colonialidad del poder: el horizonte alternativo. **Alai, América Latina em Movimento**, México, 2008.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do Poder e Classificação Social. *In*: SANTOS, Boaventura S.; MENESES, Maria. **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina, 2009, p. 73-118.

RACIONAIS MCS. **Vida Loka II**. São Paulo: Cosa Nostra, 2002. 2 CDs (6min).

RANCIÈRE, Jacques. **O desentendimento**: política e filosofia. São Paulo: Ed. 34, 2018.

RÊGO, Josoaldo Lima. **A identidade quebradeira de coco babaçu**: políticas da natureza e o sentido do Local/Global. 2011. Tese (Doutorado em Geografia) – Departamento de Geografia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. **Oprimidos pero no vencidos: luchas del campesinado aymara y qhechwa 1900-1980**. La Paz: Hisbol, 1986.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. **Ch'ixinakaxutxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores**. 1ª ed. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

ROBINSON, Cedric J. **Marxismo negro: la formación de la tradición radical negra**. Madrid: Traficantes de Sueños, 2021.

ROSA, Marcelo C. Descolonizando a terra, desembranquecendo a sociologia: questões a partir da África do Sul contemporânea. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón (Orgs). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

SACRAMENTO, Elionice Conceição. **Da diáspora negra ao território das águas: ancestralidade e protagonismo de mulheres na comunidade pesqueira e quilombola Conceição de Salinas-BA**. 2019. 187 f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável) – Universidade de Brasília, Brasília, 2019.

SAID, Edward W. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SANTANA FILHO, Diosmar Marcelino de. **A geopolítica do Estado Nacional e a territorialidade quilombola na Bahia no séc. XXI**. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Programa de Pós-Graduação em Geografia, Instituto de Geociências, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2014.

SANTOS, Antônio Bispo. **Colonização, Quilombos: modos e Significações**. Brasília: INCTI, 2015.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos**. São Paulo: Cortez, 2014.

SANTOS, José Vicente Tavares dos. Crítica da sociologia rural e a construção de uma outra sociologia dos processos sociais agrários. **Ciências sociais hoje**, Caxambu (MG), p. 13-51, 1991.

SARNEY, JOSÉ. Discurso de Posse no Governo do Estado do Maranhão, 1966. In: ROCHA, Glauber. **Maranhão 66**. 2009. 1 vídeo (11 min.). Publicado pelo canal marcuslofi no YouTube. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=t0JJPFruhAA>. Acesso em: 10 jan. 2020.

SCHNEIDER, Sérgio (Org). **A diversidade da agricultura familiar**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2009.

SCOTT, Parry. **Negociações e resistências persistentes: agricultores e a barragem de Itapiraca num contexto de descaso planejado**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2009.

SHANIN, Theodor. Lições camponesas. In: PAULINO, Eliane Tomiasi; FABRINI, João Edmilson (Org). **Campesinato e territórios em disputa**. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2008.

SHIRAISHI NETO, Joaquim. **A reconceituação do Extrativismo na Amazônia: práticas de uso comum dos recursos naturais e normas de direito construídas pelas quebradeiras de coco babaçu**. 1997. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido) – Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém, 1997.

- SHIRAISHI NETO, Joaquim. As quebradeiras de coco babaçu no Meio-Norte. **Papers do Núcleo de Altos Estudos Amazônicos**, n. 121. Belém: Universidade Federal do Pará, 1999.
- SHIRAISHI NETO, Joaquim. Quebradeiras de Coco: “Babaçu Livre” e Reservas Extrativistas. **Revista Veredas do Direito**, Belo Horizonte, v. 14, n. 28, p. 147-166, jan.-abr. 2017.
- SOARES, Luiz Eduardo. **Campesinato: ideologia e política**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.
- SPIVAK, Gayatri Chakrovorty. **Pode o Subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, n. 69, p. 442-464, abr. 2018.
- TEIA DOS POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS. **Relatório 2013-2016**, São Luís/MA, 2017.
- VALVERDE, Orlando. Geografia econômica e social do babaçu no meio norte. **Revista Brasileira de Geografia**. Rio de Janeiro, n. 4. p. 381-419, out/dez 1957.
- VARGAS, João Costa H. Por uma mudança de paradigma: antinegritude e antagonismo estrutural. **Revista de Ciências Sociais**, Fortaleza, v. 48, n. 2, p. 83-105, jul./dez. 2017.
- VARGAS, João Costa H. Racismo não dá conta: antinegritude, a dinâmica ontológica e social definidora da modernidade. **Em Pauta – Revista da Faculdade de Serviço Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro**, Rio de Janeiro, v. 18, n. 45, p. 16-26, 1º semestre de 2020.
- VEIGA, Iran; PORRO, Noemi Sakiara Miyasaka; MOTA, Dalva Marida da. Movimento social contemporâneo e processos de territorialização por comunidades tradicionais: a construção da identidade política do movimento das quebradeiras de coco babaçu. **Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFPE**, Recife, v. 1, n. 17, 2011.
- VIANA, Regina Stela de Melo. **Sociologia do Babaçu: condições econômicas e sociais de reprodução camponesa no estado do Maranhão**. 1985. 78f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 1985.
- VIANNA, Catarina Morawska. Lições em engenharia social: a lógica da matriz de projeto na cooperação internacional. **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, ano 20, nº. 41, p. 87-115, jan.-jun 2014.
- VIGOYA, Mara Viveros. Discurso sobre o colonialismo de Aimé Césaire: uma chave de leitura feminista latino-americana descolonial. **Revista Equatorial**, Natal, v. 8, n. 14, jan.-jun., 2021.
- WANDERLEY, Maria de Nazareth Baudel. **O mundo rural como um espaço de vida: reflexões sobre a propriedade da terra, agricultura familiar e ruralidade**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2009.
- WILDERSON III, Frank B. “Estamos tentando destruir o mundo”. Antinegritude e violência policial depois de Ferguson: uma entrevista com Frank B. Wilderson III. **Ayé: Revista de Antropologia, Edição Especial – Traduções**, 2020.