



UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA, PÓS-GRADUAÇÃO E INOVAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA
MESTRADO EM SOCIOLOGIA

BIANCA SILVA FERREIRA

**DA MATA AO CENTRO: Lideranças Femininas e Quebra de
Coco Babaçu na Amazônia Maranhense**

Imperatriz
2024

BIANCA SILVA FERREIRA

DA MATA AO CENTRO: Lideranças Femininas e Quebra de Coco Babaçu na Amazônia Maranhense

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Maranhão como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Sociologia.

Linha de pesquisa – Questões urbanas e rurais: etnia, cultura, identidade, alteridades e territorialidades.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Vanda Maria Leite Pantoja

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).
Diretoria Integrada de Bibliotecas/UFMA

Ferreira, Binca Silva.

DA MATA AO CENTRO : lideranças Femininas e Quebra de
Coco Babaçu na Amazônia Maranhense / Binca Silva Ferreira.

- 2024.

82 f.

Orientador(a): Vanda Maria Leite Pantoja.

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em
Sociologia/ccim, Universidade Federal do Maranhão,
Imperatriz, 2024.

1. Quebradeiras de Coco. 2. Protagonismo. 3.
Identidade. 4. Trabalho. 5. Saberes. I. Pantoja, Vanda
Maria Leite. II. Título.

BIANCA SILVA FERREIRA

DA MATA AO CENTRO: Lideranças Femininas e Quebra de Coco Babaçu na Amazônia Maranhense

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Maranhão como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Sociologia.

Aprovado em: ____/____/2024.

BANCA EXAMINADORA

Prof.^a Dr.^a Vanda Maria Leite Pantoja (Orientadora)
Universidade Federal do Maranhão – UFMA/PPGS

Prof.^a Dr.^a Katia Bárbara da Silva Santos (Membra externa)
Universidade Federal do Pará – IFPA

Prof.^a Dr.^a Karina Almeida de Sousa (Membra interna)
Universidade Federal do Maranhão – UFMA/Grajaú
Universidade Federal do Maranhão – UFMA/PPGS

RESUMO

Esta pesquisa tem como objetivo investigar e analisar as trajetórias das mulheres quebradeiras de coco dos povoados de Petrolina, São Felix e Coquelândia, localizados na Estrada do Arroz, zona rural da cidade de Imperatriz – MA. Destacando como a quebra de coco babaçu e os conflitos resultantes desta atividade conduziram para o protagonismo das mulheres na luta para permanecer desempenhando este trabalho. Evidenciamos, como a necessidade de continuar a quebra de coco foi importante para a formação da mobilização social e política, que colaborou para que as quebradeiras de coco fossem reconhecidas e se reconhecessem como sujeitas de luta. Todo o trabalho é orientado tendo como referência a seguinte questão: como a necessidade de defesa do acesso às palmeiras, contra as diversas tentativas de proibição ao longo dos anos por diferentes agentes externos, estabeleceu o seu protagonismo social e político? Utilizamos como método a história oral, e como fonte pesquisa lançamos mão de bibliografias existentes sobre o tema, utilizamos também como recurso metodológico o ponto de vista das mulheres por meio de conversas, participação em reuniões e entrevistas. Apresentamos as histórias de resistência, através da vivência contada, destacando esta como um ponto importante na construção da memória das quebradeiras que permitiu entender a construção de suas identidades enquanto quebradeiras e lideranças, ao expor suas experiências as mulheres transformam vivências em linguagem (Alberti 2006, 2013). Como base teórica foram utilizadas autoras e autores que partem de uma perspectiva decolonial para pensar o trabalho e suas relações, assim temos Aníbal Quijano (2005), Enrique Dussel (2005), Marcelo Rosa (2014); Patricia Hill Collins (2019) e bell hooks (2019) que nos auxiliam a pensar o lugar da mulher na sociedade assim como a importância da autodefinição como estratégia de emancipação. Conceitos relacionados ao feminismo camponês e popular são pensados a partir da colaboração de Calaça, Conte e Cinelli (2018). Discutimos ainda os saberes insubmissos dessas mulheres, construídos a partir de existências e da luta constante contra o fluxo contínuo das relações de poder que surgem a partir do colonialismo, usando como base para análise as autoras Ângela Figueiredo (2020), Donna Haraway (2009), Maria Lugones (2014) e Lélia Gonzalez (1983, 1988 e 2020). Diante das fontes analisadas, nota-se que as mulheres quebradeiras se entendem enquanto sujeitas de transformação e que o trabalho com o babaçu é elemento importante no processo de construção de suas identidades, que é perpassada pelas lutas que as fizeram ser quem são. Assim a subjetividade do ser quebradeira para essas mulheres passou a ter sentido quando compreenderam que estavam tentando fazer com que elas, e seus saberes, deixassem de existir. Dessa maneira, as possibilidades das informações resultantes dessa pesquisa permitiram conhecer o processo de construção dos saberes que formam essas lideranças, assim como, suas estratégias de auto preservação, suas relações de trabalho e de sociabilidade.

PALAVRAS-CHAVE: Quebradeiras de coco; Protagonismo; Identidade; Trabalho; Saberes.

ABSTRACT

This research aims to investigate and analyze the trajectories of women coconut breakers from the villages of Petrolina, São Félix and Coquelândia, located on Estrada do Arroz, rural area of the city of Imperatriz – MA. Highlighting how the breaking of babassu coconuts and the conflicts arising from this activity led to women's leading role in the struggle to continue performing this work. We highlighted that the need to continue coconut breaking was important for the formation of social and political mobilization, that we collaborated so that coconut breakers were recognized and recognized as safe to fight. All work is guided with the following question as a reference: how is the need to defend access to palm trees, against the various attempts at exclusion over the years by different external agents, distributed by their social and political protagonism? We use oral history as a method, and as a research source we use existing bibliographies on the topic, we also use the women's point of view as a methodological resource through conversations, participation in meetings and interviews. We present the stories of resistance, through the experience told, highlighting this as an important point in the construction of the memory of the breakers that allowed us to understand the construction of their identities as breakers and leaders, by exposing their experiences as women transforming experiences into language (Alberti 2006, 2013). As a theoretical basis, authors who depart from a decolonial perspective were used to think about work and its relationships, such as Aníbal Quijano (2005), Enrique Dussel (2005), Marcelo Rosa (2014); Patricia Hill Collins (2019) and bell hooks (2019) who help us think about women's place in society as well as the importance of self-definition as a strategy for emancipation. Concepts related to peasant and popular feminism are thought through the collaboration of Calaça, Conte and Cinelli (2018). We also discuss the unsubmissive knowledge of these women, built from existence and the constant struggle against the continuous flow of power relations that arise from colonialism, using as a basis for analysis the authors Ângela Figueiredo (2020), Donna Haraway (2009), Maria Lugones (2014) and Lélia Gonzalez (1983, 1988 and 2020). In view of the proven sources, it is clear that the women breakers understand themselves as subjects of transformation and that working with babassu is an important element in the process of building their identities, which is permeated by the struggles that made them who they are. Thus, the subjectivity of being broken for these women began to make sense when they understood that they were trying to make them, and their knowledge, cease to exist. In this way, the possibilities of information resulting from this research allowed us to understand the process of building the knowledge that forms these leaders, as well as their self-preservation strategies, their work relationships and sociability.

KEYWORDS: Coconut breakers; Protagonism; Work; Identity; Knowledge.

À vida de dona Deja, minha avó, e todas
mulheres negras da minha vida, que são minhas
referências e me motivam a existir nesse mundo
que constantemente tenta nos anular.

AGRADECIMENTOS

Por um longo período pensar na minha pesquisa foi extremamente doloroso, a ansiedade e a tristeza me consumiam e me estagnaram, e embora eu quisesse com todas minhas forças retomar minha mente não permitia. Conseguir entregar este trabalho, que foi um dos maiores desafios que já tive, é o fechamento de um ciclo, que passou muito tempo sem uma previsão de desfecho. Por isso, esta dissertação representa muito mais que a finalização de um mestrado, ela é símbolo de superação e do avanço no meu processo de cura.

Preciso agradecer primeiramente a minha mãe por me apoiar em todos os momentos, mesmo quando não conseguia entender minha distância. Por estar presente em todos os momentos, pela educação que me proporcionou, tenho total consciência que sem a senhora não estaria aqui.

Sou grata a minha irmã Bruna Gomes, minha madrinha Francisca Oliveira, Nurya Oliveira, Teresa de Lisieux, Luan Paixão, Yuri Chagas e Eduardo Renan que sempre acreditam em mim, mesmo quando eu não acreditei. Que me incentivaram e seguraram na minha mão nos momentos mais ansiosos na jornada do mestrado e quando eu não conseguia pensar em um futuro estiveram comigo me motivando e torcendo. Amo cada um de vocês com todas minhas forças, sempre estarei disponível para vocês.

Agradeço a todos professores e colegas da terceira turma do PPGS, vocês foram importantes na minha caminhada no programa. À Patrícia Trindade, Margarida da Conceição e Felipe Ferreira, meus companheiros de orientação que me acolheram.

Agradeço a professora Katia Bárbara da Silva Santos pela disponibilidade em participar da banca, pelo tempo aplicado ao meu trabalho, e pelas contribuições importantes.

Minha gratidão à professora Karina Almeida de Sousa que me inspirou e cativou durante as aulas de PSB e aceitou participar como membra da minha banca examinadora, saber de sua torcida para minha conclusão me motivou em momentos que estava para baixo.

Sou imensamente grata a Vanda Pantoja, minha orientadora, que me abraçou nos momentos mais complicados da minha caminhada no mestrado, que me entendia mesmo quando eu não fazia ideia do que estava acontecendo. Que é responsável direta pela minha chegada até aqui. Vanda você me impulsionou e permitiu que eu levantasse e seguisse quando eu tinha certeza que minhas pernas não mais suportavam. Não tenho palavras para agradecer pela tua persistência e fé em mim, obrigada por estar do meu lado nesse caminho.

Quero registrar toda minha gratidão e admiração a Dejanira Campos Ferreira, minha inspiração para esta pesquisa e minha motivação para concluir, te amo mais do que pude demonstrar vó.

Por fim sou extremamente grata as interlocutoras deste trabalho e todos que estiveram comigo e que acreditaram e torceram pela conclusão desta fase da minha vida.

Um corpo no mundo

“(...) Eu sou um corpo, um ser, um corpo só

Tem cor, tem corte

E a história do meu lugar

Eu sou a minha própria embarcação

Sou minha própria sorte (...)

Je suis ici, ainda que não queiram, não

Je suis ici, ainda que eu não queira mais

Je suis ici, agora (...)”

Luedji Luna

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	09
Procedimentos metodológicos	17
Inserção no campo	19
Meus medos, estagnações e os sumiços	21
Estrutura da dissertação	23
2. O TRABALHO E A FORMAÇÃO DO MOVIMENTO SOCIAL DAS QUEBRADEIRAS DE COCO BABAÇU -	25
2.1 Amazônia maranhense e a Questão Agrária.....	27
2.1.1 Grandes Empreendimentos.....	32
2.2 Organização Política.....	34
2.3 O Trabalho, Saberes e Colonialidade	36
3. AS MULHERES QUEBRADEIRAS DE COCO DA ESTRADA DO ARROZ	47
3.1 A Derrubada das Palmeiras	49
3.2 As Filhas da Palmeira e a Resistência em Petrolina.....	50
3.3 O Conhecimento como Instrumento de Opressão	53
3.4 A Vivência como Recurso Científico	56
3.5 Epistemologia Feminista Negra: reflexo da existência das mulheres	59
4. QUEBRADEIRAS, VIVÊNCIAS E A CONSTRUÇÃO DE LÍDERES NA QUEBRA DO COCO	63
4.1 O babaçu como instrumento pedagógico.....	69
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	72
REFERÊNCIAS	74

1 INTRODUÇÃO

*Povoada
Quem falou que eu ando só?
Nessa terra, nesse chão de meu Deus
Sou uma, mas não sou só
(Povoada – Sued Nunes)*

As configurações sociais estabelecidas na sociedade atual são resultantes dos processos de colonização e exploração impostos na América. As relações foram determinadas e uniformizadas, tendo como referência o modo de existir europeu, em todos os sentidos, de forma que, as relações foram uniformizadas, e qualquer conduta desviante é colocada como errada e passa a sofrer tentativa de extermínio. Essas normas são orientadas conforme a lógica do capital, sempre incitando o lucro máximo como principal objetivo em qualquer atividade. Este raciocínio, que tem como norte a expansão econômica em benefício de poucos, é responsável pela marginalização e exclusão social de grupos e populações que possuem modo de existência diverso. Dessa forma, estes grupos chamados de marginais, diante das adversidades postas para suas existências, buscam formas alternativas à regra, desenvolvendo assim resistências e oposição ao poder hegemônico posto e suas repercussões.

Nessa realidade, pensar sobre a existência de mulheres quebradeiras de coco que vivem no interior do Maranhão, para além do tema da minha pesquisa está intimamente ligado ao meu lugar e como me vejo enquanto pesquisadora no mundo. Neta de mulheres negras fortes, uma delas quebradeira que através do seu trabalho na roça e da quebra do coco conseguiu existir e criar seus filhos sozinha, me motivam diariamente. Entender que essas mulheres, que junto da minha mãe, enfrentaram inúmeras arbitrariedades em uma sociedade, estruturada para não nos suportar, e que abomina corpos como os nossos, de mulheres pretas, pobres e periféricas, permitiu construir sentido para esta pesquisa.

Assim, compreender o meu lugar de existência me conduziu para os estudos sociais sob perspectiva de gênero e racial. Entender que, sendo moradora da periferia de Imperatriz no estado do Maranhão, o meu lugar representa muito além do que um espaço geográfico. Quando era pequena perguntei para minha mãe sobre sua chegada em Imperatriz, ao longo dos anos meu contato com a história da cidade me fez perceber que seu relato era semelhante a de muitos outros moradores, minha avó materna sozinha conseguiu através de seu trabalho uma terra na “beira” da Estrada do Arroz e migrou de Caxias para esse município localizado na Microrregião Leste Maranhense. Enquanto a avó paterna, dona Deja, não tinha casa e trabalhava sozinha para alimentar seus seis filhos, e na década de 1980 buscando um pedaço de terra para sobreviver

foi para o assentamento da Vila Conceição¹, que anteriormente era a Fazenda Criminosa. Lá ela conseguiu sua casa e passou a quebrar coco, plantou e colheu roça com ajuda de seus filhos, e permaneceu na luta com roça e quebra coco, até quando seu corpo não mais lhe atendeu.

Interpretar como todo esse contexto me conduziu a Universidade, lugar que não nos cabia até pouco tempo, me motivou a orientar meu caminho para uma pós-graduação em Sociologia. Saber que, o lugar socialmente delegado às quebradeiras de coco é na margem e que existe uma tentativa continua de colocá-las na não existência, me motivou a pensar a trajetória dessas mulheres, tendo como guia a trajetória das mulheres de minha família e sobre minha própria experiência como mulher negra. Entender essas mulheres como promotoras de mudanças de suas existências, é relevante sob vários aspectos, não podendo ser limitado a compreensão na perspectiva econômica e do trabalho. Perceber como a mobilização se originou, para resistir às mudanças impostas no cotidiano das quebradeiras de coco, permite compreender como estas mulheres diante de conflitos seguem resistindo e sendo agentes de transformação dentro de suas comunidades.

O presente estudo tem como proposta analisar a trajetória das mulheres quebradeiras de coco destacando o protagonismo na luta para continuar a executar seu trabalho. E surgiu do meu contato, desde a infância, com a quebra do coco babaçu. O tema instiga entender como essas mulheres buscam superar a inviabilização do seu ofício, desafiando forças que tentam contra sua existência. Tanto pelas ações de fazendeiros, impedindo o acesso aos babaçuais, quanto pelo avanço do agronegócio e da monocultura de eucalipto na região sudoeste do Estado do Maranhão (Almeida, 2019; Silva Neta, 2018). Além de demonstrar como estas se autodefinem e como entendem a repercussões do seu trabalho em suas vidas.

Nesse contexto, o Maranhão é o estado que possui a maior cobertura de matas de cocais, uma vegetação de transição de biomas, que pode ser encontrada também no Piauí, Pará e Tocantins. Os babaçuais (*Attalea Speciosa*) ocorrem em quase todo território maranhense, mas nesta pesquisa será apresentado e discutido a relação de mulheres com as palmeiras presentes na região da Amazônia Maranhense no Sudoeste do estado, mas especificamente os localizados na Estrada do Arroz, como a rodovia MA-386 é popularmente conhecida.

Importante destacar que a estrada, no ano de 2017 foi batizada como Rodovia Padre Josimo Tavares. Este, sacerdote católico e coordenador da Comissão Pastoral da Terra (CPT) na região, assassinado em 1986 a mando de fazendeiros por defender o direito a terra dos

¹ A Vila Conceição é um povoado da zona rural da cidade Imperatriz-MA, que era uma fazenda e foi ocupada no dia 16 de julho de 1987 pelos trabalhadores rurais que não tinham e buscavam terra para produzir. A ocupação foi organizada pela diretoria que havia assumido recentemente o Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Imperatriz.

trabalhadores rurais. A rodovia liga as cidades de Imperatriz e Cidelândia, e possui 57 quilômetros de extensão e possui várias comunidades rurais em seu decurso (Almeida, 2019), é uma importante via de escoamento da produção, por isso conhecida como Estrada do arroz, e cenário de diversos conflitos agrários.

Para além da importância regional, a escolha dessas comunidades foi motivada pela minha ligação a estrada. Moro desde que nasci na “beira da pista” da Newton Bello, avenida na periferia de Imperatriz, que é acesso direto a Estrada do Arroz (quando a avenida acaba se inicia a estrada e antes era apenas a Estrada), então sempre soube de sua importância. E durante a construção da pesquisa, um aspecto importante para definir as localidades de onde seriam as interlocutoras, foi a existência de Associação de Quebradeiras de Coco, considerando este quesito, apenas as comunidades de Coquelândia, São Félix e Petrolina contavam com associação, embora em toda a extensão da Estrada existam mulheres quebradeiras de coco. E com a interlocução indireta de Maria Querubina² quebradeira de coco e ativista do MIQCB.

Compreender a história e a existência das quebradeiras de coco, do interior do Estado do Maranhão é examinar como estas se articulam e conquistam vitórias, possibilitando a continuação de seu trabalho e modo de vida cotidianamente. Estas mulheres que ao longo de suas vidas tiveram que enfrentar desafios para poderem permanecer e serem reconhecidas enquanto sujeitos sociais dignas do direito de existir. Posicionando-se contra aqueles que buscavam impedir de executar seu trabalho, permite entender que a construção de lideranças femininas no contexto rural perpassa o enfrentamento e resistência para sobreviver. À vista disso este trabalho, guia-se pela seguinte problemática central: como a necessidade de defesa do acesso as palmeiras, das mulheres quebradeiras de coco das comunidades localizadas na Estrada do Arroz, contra às diversas tentativas de proibição ao longo dos anos por diferentes agentes externos, estabeleceu o seu protagonismo social e político?

Inseridas nessa realidade, e sempre lutando para continuar exercendo seu ofício, as mulheres quebradeiras foram perseguidas e ameaçadas. Estavam presentes quando os primeiros conflitos por terras aconteceram em suas comunidades, e seus companheiros, de luta e de vida, foram violentados e expulsos das terras que antes utilizavam para sobreviver. Viram as matas

² Maria Querubina Silva Neta é quebradeira de coco babaçu que vive na Vila Conceição, zona rural de Imperatriz. Trabalhadora rural que se destaca pela militância política sindical foi dirigente do Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais de Imperatriz, onde atua como diretora da Secretaria de Formação, Organização Sindical e Mulheres Trabalhadoras de Imperatriz; É integrante do Movimento Interestadual de Quebradeiras de Coco Babaçu, movimento que participa desde a sua formação; foi liderança da área de assentamento, a Vila Conceição; e coordenadora do centro de saber, o museu-vivo Casa Branca instalado na Vila Conceição.

de babaçus dar lugar a pastos para bois. Essas mudanças atravessaram as quebradeiras e as inseriram na luta camponesa.

Neste sentido, mulheres quebradeiras relatam sobre como esse período marcou suas vidas. Maria Querubina Silva Neta no livro “Sou Uma Mulher Praticamente Livre” (2018), conta como foi viver essas violências na região de Imperatriz com outros trabalhadores rurais quando foram das vítimas de fazendeiro que se denominaram donos das terras que se encontravam os babaçuais.

O extrativismo praticado pelas quebradeiras consiste na coleta dos cocos de cachos caídos das palmeiras de babaçu, que por vezes são levados para o lugar de quebra, ou são quebrados na mata, para a extração da amêndoa. Aproveitando também as cascas para produção de carvão e atualmente o mesocarpo também é utilizado para produzir suplemento alimentar. Todo o processo é feito com mínimo impacto na natureza. A palmeira é respeitada e preservada em todo processo, visto que as quebradeiras a tem como uma mãe, mãe palmeira, de onde tiram o sustento para sobreviver. Dessa forma a relação predatória não ocorre nesta modalidade de trabalho, como naquelas que não se preocupam em manter a natureza com o mínimo de efeito negativo.

O trabalho e a existência dessas mulheres mudaram com a tomada das terras públicas ou devolutas do início da década de 1970, que resultou em desmatamento, conflitos e perda de territórios para inúmeros trabalhadores rurais (Almeida, 2019). Os babaçuais que se encontravam anteriormente em terras livres, e por isso podiam ser acessados por todos, passaram a fazer parte de propriedades privadas, com cercas e com jagunços que controlavam e protegiam a entrada nessas terras. Nessas áreas, foram criados pastos para o gado, resultando na derrubada da mata e consequentemente na perda de muitas palmeiras de babaçus, ao fim diminuindo a quantidade e dificultando a coleta dos cocos.

As mulheres quebradeiras de coco babaçu, e companheiros trabalhadores rurais, passaram a ser perseguidas e ameaçadas. Em Imperatriz, a organização das mulheres foi apoiada por outros movimentos que defendiam o direito dos camponeses a terra, instruindo e ajudando a se organizar para que pudessem lutar em defesa de sua existência. Nesse cenário, organizações passaram por modificações em suas estruturas, em que eram comandadas apenas por homens, conforme estabelecido até então, a inclusão das quebradeiras de coco como agentes de luta proporcionou a introdução de mulheres em lugares de comando.

Diante de coerção e intimidação as quebradeiras passaram a articular grupos para enfrentar as violações aos seus direitos e pela luta por acesso aos babaçuais. Por medo passaram

a somente irem em grupos para a mata. Assim, associações de quebradeiras e demais organizações nesse sentido, são criadas a partir dos anos de 1980.

Essa realidade de perseguição, ocorria em todo o Maranhão. Mulheres de várias regiões estavam tendo seus direitos de existir através do babaçu impedido. Assim, a mobilização das quebradeiras, resultou na criação de leis municipais por todo o Maranhão contra a derrubada da palmeira e proibiam que fazendeiros impedissem a coleta de coco babaçu pelas quebradeiras. Esse corpo de leis é conhecido como Lei do Babaçu Livre. Partindo dessa realidade, buscamos entender de um ponto de vista sociológico como essa mobilização ocorre nas comunidades da Estrada do Arroz, tendo em vista que as quebradeiras de coco desse território não fazem parte do Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco - MIQCB.

No processo de aproximação com movimentos sociais, as quebradeiras de coco das Associações da Estrada tiveram contato com o MIQCB. Todavia houve um distanciamento (rompimento) em razão da aproximação das Associações com a empresa Suzano Papel e Celulose, que tem parceria com o Conselho das Mulheres Quebradeiras de coco e a empresa oferece consultorias e oficinas para as participantes (Viana, 2021). A empresa se instalou na Estrada em 2011, quando iniciou a construção de uma fábrica de celulose que resultou em grandes impactos para as comunidades em toda rodovia, acarretando inclusive em deslocamento do povoado, Bacaba, que se localizava mais próximo da fábrica. Nesse contexto, a empresa em razão de obrigação, compensação ambiental e gestão de impactos sociais³, mantém relação com as comunidades da região.

Importante destacar, que a pesquisadora, Francisca Silva Viana em sua dissertação *O avanço da fronteira agrícola sobe os babaçuais do oeste do Maranhão e as percepções do processo pelas quebradeiras de coco babaçu* (2021) aponta como estratégia a aproximação da empresa com quebradeiras e demais trabalhadores rurais que vivem na Estrada, e demais área afetada pelo plantio de eucalipto e pela construção da fábrica de celulose. A autora explica que “a empresa realiza a sujeição camponesa, produz o processo de territorialização com ampla repercussão no modo de vida e ordem moral camponesa e ainda propaga os movimentos sociais como sectários e divisionistas” (Viana, 2020, p. 83). Nessa situação, o distanciamento entre as Associações e o MIQCB foi benéfico para empresa que evita conflitos e processos judiciais nesta região.

³ <https://centraldesustentabilidade.suzano.com.br/indicadores/?ind=gestao-de-impactos-sociais-63939d832e862>

A produção científica sobre a temática da quebra de coco é diversa, investigar a existência do protagonismo feminino nas comunidades rurais do Estado do Maranhão permite destacar a liderança desenvolvida por essas mulheres. E como essas mulheres conseguiram perante negações, se manter e persistir quando são uma oposição ao fluxo socioeconômico atual. Baseado nessa problemática e entendendo as quebradeiras como Comunidade Tradicional⁴ que sofrem com a expansão do agronegócio (Almeida, 2019; Silva Neta, 2018). O estudo busca compreender como mediante o constrangimento violento dos latifundiários e a chegada de grande empreendimento, as trabalhadoras se articularam, enquanto movimento social e político.

Ao pensar liderança feminina, a vivência de inúmeras mulheres que estão nas zonas rurais em todo território nacional deve ser lembrada. Como descrito anteriormente, as mulheres que sobrevivem da quebra do coco babaçu tiveram que se articular e se tornar líderes em suas comunidades, para não serem impedidas de desenvolver seu trabalho provedor de renda. Ao se levantarem contra os latifundiários e grileiros (Silva Neta, 2018), conseguiram ecoar perante a sociedade o desconhecido conflito que se passava nas matas de cocais no campo do Estado do Maranhão, tornando-o tema nas discussões em suas cidades, região e o levando a nível nacional (Almeida, 2019).

As mulheres que vivem no campo tomaram para si a responsabilidade de luta em defesa de seus territórios, e combatem quem tenta impedi-las de laborar e de viver, é possível compreender que estas se negam em aceitaram o lugar indicado socialmente para mulheres. Nesse sentido, é importante destacar que as discussões que permearam a sociedade nas ondas feministas não fizeram sentido para o contingente dessas mulheres, negras e pobres, que sempre tiveram que trabalhar. Sueli Carneiro explicou que “fazemos parte de um contingente de mulheres com identidade de objeto” (Carneiro, 2011, p.1), demonstrando que a inclusão e demandas sociais de parte de mulheres, aqui trabalhadoras rurais, não estiveram no foco da discussão de gênero por muito tempo. Nesse cenário, ao longo desse trabalho serão utilizados conceitos retratados por intelectuais negras e decoloniais, visto que nas perspectivas teóricas possuem o entendimento mais extenso sobre lugar social e que inclui as quebradeiras de coco.

⁴ Conforme o Decreto nº 6.040/2007, que estabelece a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionais, Povos e Comunidades Tradicionais. Conceituando Comunidades Tradicionais como: “grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição”.

A realidade das mulheres negras e das quebradeiras de coco em relação ao trabalho não é a mesma que mulheres brancas. Sendo assim, não é possível estudar a existência daquelas a partir de teorias voltadas para estas últimas. É imprescindível, entender que a classe social é determinante e está atrelada a forma como mulheres são compelidas para conflitos sociais por (para) existir. A autora bell hooks explica que:

Apesar dos mitos sexistas sobre a inerente fraqueza da mulher, mulheres negras tiveram que exercer certa independência de espírito, devido a sua presença na força de trabalho. Pouco mulheres negras puderam escolher entre ser ou não trabalhadoras (Hooks, 2020, p. 139).

Nesse mesmo sentido, as quebradeiras foram compelidas para que pudessem conseguir posição de voz em suas comunidades, não por escolha, mas pela necessidade de sobreviver e lutar, neste sistema que tenta de todas as formas excluí-las e exterminar seu modo de vida. Assim, não é viável direcionar apenas a relação de subalternidade a todas as mulheres, por isso o recorte racial introduzido por essas autoras torna as teses teóricas realistas. Mulheres negras e pobres são representação da violência social, da exclusão e desigualdades.

Estas mulheres estão diariamente lutando para sobreviver enquanto forças sociais tentam excluí-las do meio e impedir o alcance de possibilidades diferentes das que sempre lhe foram ofertadas. Neste sentido, o conceito de Grada Kilomba (2017) sobre a relação de subjetividade em relação à raça será aqui abordado. A autora relaciona o que não pertence ao poder hegemônico como outro (Outridade), fora do centro, destinado à margem. O que faz com que, esses corpos que foram marginalizados pelo poder hegemônico imperialistas, mantenham-se distante de quem os marginalizou. Criando assim espaços determinados que indivíduos que não fazem parte do centro (poder hegemônico), aqui as mulheres negras e quebradeiras de coco não possam ter direito de existir, a não ser que estejam na margem:

Tal posição de objetificação que comumente ocupamos, esse lugar de “Outridade” não indica, como se acredita, uma falta de resistência ou interesse, mas sim a falta de acesso à representação, sofrida pela comunidade negra. Não é que nós não tenhamos falado, o fato é que nossas vozes, graças a um sistema racista, têm sido sistematicamente desqualificadas por pessoas brancas que, ironicamente tornam-se “especialistas” em nossa cultura, e mesmo em nós (Kilomba, 2017, p 51).

A construção da não identificação dos corpos marginalizados enquanto semelhante aqueles que se mantem no centro das relações sociais, permite que sejam vistos como objetos sem individualidades, sem participação e sem autoridade sobre si. Desse modo, as mulheres quebradeiras de coco, que por muito tempo existiram resistindo, não eram vistas como líderes ou agentes de lutas sociais, porque não tinham reconhecimento. Seu trabalho é constantemente desconsiderado enquanto tal e assim para muitos não faz sentido sua persistência em continuar aquele ofício.

Grada explica ainda, utilizando sua própria experiência como exemplo, como a produção de pessoas que estão na margem afirmando, estão carregados de subjetividade que representa a essência que é ser e está nas margens. A autora diz que: “meus escritos podem ser incorporados de emoção e de subjetividade, pois, contrariando o academicismo tradicional, as/os intelectuais negras/os se nomeiam, bem como seus locais de fala e de escrita, criando um novo discurso” (2019, p. 58), exposto como a existência marginalizada é cheia de inovação. E em consequência, esta forma de produção (acadêmica ou não), assim como os saberes e conhecimento produzidos pelas mulheres quebradeiras, é constantemente desconsiderada enquanto conhecimento válido. Para isso é importante entender a ideia de epistemologia de Grada Kilomba:

[...] derivada das palavras gregas *episteme*, que significa conhecimento, e *logos*, que significa ciência, é a ciência da aquisição de conhecimento e determina que questões merecem ser colocadas (*temas*), como analisar e explicar um fenômeno (*paradigmas*) e como conduzir pesquisas para produzir conhecimento (*métodos*), e nesse sentido define não apenas o que é o conhecimento verdadeiro, mas também em quem acreditar e em quem confiar (Kilomba, 2019, p. 54).

Desse modo, os saberes das quebradeiras que estão ligados a tradição geracional e a relação delas com a natureza é considerada por muitos como antiquada. A tradição social orientada pelas elites acomodou toda produção e saberes das quebradeiras como um conhecimento subjugado (Collins, 2019). Na mesma direção, Djamila Ribeiro (2017), em seu livro *O Que É Lugar de Fala?*, explica que o lugar de fala, um conceito que evidencia como o racismo, isolou a mulher negra, reduzindo-a a um indivíduo inexpressivo. Colocando essas mulheres, e aqui estão incluídas as quebradeiras, em um lugar que mesmo se expressando não poderiam ser ouvidas. E declara que, “o falar não se restringe ao ato de emitir palavras, mas de poder existir”, confirmando que “quando falamos de direito à existência digna, à voz, estamos falando de lócus social, de como esse lugar imposto dificulta a possibilidade de transcendência” (Ribeiro, 2017, p 37). Nesse contexto, as mulheres quebradeiras de coco, como pertencentes de grupo que fora historicamente discriminado, fizeram do seu lugar um espaço de potência e mudando a forma de olhar o mundo (Ribeiro, 2017).

No mesmo sentido, a socióloga Patrícia Hill Collins (2019), analisa como as mulheres negras são obrigadas a ocupar lugares à margem. Os apontamentos da autora, em sua obra *O Pensamento Feminista Negro* evidencia a problemática da supressão histórica das questões raciais. Sendo imprescindível para a discussão sobre mulheres quebradeiras de coco ao longo desse trabalho. Tendo como base a tese da autora, é possível entender que a experiência de vida das mulheres negras e de mulheres marginalizadas concede experiências específicas, deixando claro que as experiências concretas de uma vivência específica, possamos reformular

pressupostos e hipóteses sobre um determinado assunto. Pois assim, será possível vislumbrar como estas mulheres que são condicionadas pela sociedade às margens e a permanecer sem voz, conseguiram e continuam tentando, serem ouvidas. O lugar que mulher quebradeira de coco ocupa se estruturou a partir de aspectos político, econômico e ideológico e nesse processo foram criadas formas de serem ouvidas, organizando-se em grupos, buscando representantes políticos e órgãos governamentais para enfrentar desafios que se apresentavam. Assim, como aponta bell hooks, o indivíduo compreende como:

[...] estruturas de dominação trabalham na sua própria vida, à medida que são desenvolvidos pensamento e consciência crítica, à medida que se inventam hábitos novos e alternativos de ser e à medida que se resiste a partir desse espaço marginal definido internamente. (Hooks, 2019, p. 15).

O protagonismo de mulheres no contexto da quebra do coco babaçu demonstra como é possível sujeitos perpassados por opressões, buscarem alternativas para superar barreiras impostas e com isso ocuparam o espaço de autoras de sua própria história.

Procedimentos metodológicos

Na construção deste trabalho, foi iniciada pela pesquisa bibliográfica de referenciais que discutissem sobre as quebradeiras de coco babaçu no Maranhão. Nesse caminho, a produção acadêmica se apresentou com inúmeras perspectivas, principalmente com ênfase nas questões de trabalho e conflito agrários. De todo modo, o enfoque dessa pesquisa é a construção de líderes na quebra do coco babaçu, e para apresentar este panorama de modo inclusivo decidimos utilizar como alicerce a produção acadêmica de perspectiva decolonial, considerando as epistemologias étnico-raciais e de classe. Dessa maneira, para compreendemos da melhor forma como as mulheres quebradeiras se conduzem e são conduzidas aos lugares de liderança em suas comunidades, foi necessário que nos afastássemos das noções clássicas de liderança.

O referencial regional consultado para compor a discussão, são principalmente produções acadêmicas, dissertações e teses. Os textos estudam inúmeros aspectos, relação de trabalho (Carneiro, 2013), saberes tradicionais (Barbosa, 2013), conflitos agrários (Franklin, 2005; Silva Neta, 2018), movimentos sociais rurais (Almeida, 2019), as questões de gênero (Viana, 2021), biodiversidade, extrativismo, (Santos, R. 2021; Amaral, 2017) as legislações (Agostinho, 2008), demonstrando que a quebra de coco babaçu foi e está sendo explorada no campo teórico em diversas perspectivas. Assim, nossa pesquisa segue um tema de pesquisa já longamente trabalhado em contexto regional e apresenta as interlocutoras, a partir de uma abordagem interseccional, averiguando o processo de construção de lideranças locais.

Neste sentido, foram previstas realização de entrevistas com as mulheres quebradeiras

de coco babaçu das associações das comunidades de Petrolina, São Felix e Coquelândia. Utilizando questões e tópicos elaborados sobre o tema investigado, apoiados em teorias e hipóteses que se relacionam com a temática pesquisada (Triviños, 1987). Essa modalidade de coleta:

[...] favorece não só a descrição dos fenômenos sociais, mas também sua explicação e a compreensão de sua totalidade [...] além de manter a presença consciente e atuante do pesquisador no processo de coleta de informações. (Triviños, 1987, p. 152).

Assim objetivou-se, a partir desta modalidade de entrevista, conduzir as perguntas sem perder o foco do objeto de estudo, entender a relação dessas mulheres com a quebra de coco na construção de suas identidades. Podendo-se então formular novas questões de acordo com os apontamentos de cada entrevistada a fim de esclarecer e aprofundar. Tendo em vista que “a entrevista semiestruturada está focalizada em um assunto sobre o qual confeccionamos um roteiro com perguntas principais, complementadas por outras questões inerentes às circunstâncias momentâneas à entrevista” (Manzini, 1991, p. 154).

Nesse contexto, a história oral é utilizada como principal fonte para obtenção de informações direta com as quebradeiras. É importante entender que ela se relaciona com produção científica, arquivos, documentos, e Verena Alberti a caracteriza como bidirecional, visto que, “enquanto se obtém, das fontes já existentes, material para pesquisa e a realização de entrevistas, estas últimas tornar-se-ão novos documentos, enriquecendo e muitas vezes, explicando aqueles aos quais se recorreu de início (Alberti, 2013, p. 158). O que foi percebido ao longo da construção desse trabalho, as entrevistas com as mulheres quebradeiras seguiam a lógica de sua vida e então eram incluídos os acontecimentos e conflitos que se apresentavam no ofício da quebra de coco.

Nosso local de pesquisa, a Estrada do Arroz, foi escolhido em razão da relação com minha história, e as comunidades definidas a partir do critério da existência de associações. Assim foram estabelecidos três povoados, Coquelândia, São Félix e Petrolina. E tendo como fundamento as mulheres que são reconhecidas como lideranças por suas comunidades, e que estiveram presentes na fundação das Associações. Assim, nossas principais interlocutoras são Terezinha de Sousa Cruz de 63 anos, primeira presidente da Associação de Petrolina; Raimunda Fernandes dos Reis de 56 anos, primeira presidente de São Félix; e Zuleide Pereira de Sousa de 48 anos, primeira presidente da Associação de Coquelândia. Além de Maria de Jesus Brandão Cruz e Raimunda de Jesus Brandão Araújo sócias fundadoras da associação de Quebradeiras de Petrolinas. E ainda para uma perspectiva sobre a juventude e a quebra de coco entrevistamos Mauriania XXX XXX, associada do povoado e São Félix.

Considerando a importância, visto que estas estiveram presentes nos conflitos que

deram necessidade à organização das quebradeiras. As entrevistas se tornaram jornadas, em que os relatos das interlocutoras nos permitiram visualizar testemunhos vivos dos eventos anteriormente lidos. Este processo ocorreu no processo de entrevista das quebradeiras, visto que elas já foram fonte para publicações (Santos, 2019; Amaral, 2017) e também por utilizamos como fonte o livro *Sou uma Mulher Praticamente Livre* (2018) de Maria Querubina da Silva Neta que estão na bibliografia deste trabalho. Nessa perspectiva, as nossas interlocutoras pertencentes a três comunidades diferentes, embora vivam na mesma região, no mesmo período temporal e tenham enfrentado as mesmas adversidades, a história de cada uma é única e está intrínseca a sua vivência.

Inserção no campo

A pandemia de Covid-19 adiou nossa entrada em campo que estava prevista para o segundo semestre de 2021. Diante disso, o primeiro contato com as interlocutoras ocorreu no dia 06 de novembro, via aplicativo de mensagens instantâneas (*WhatsApp*), a comunicação aconteceu primeiramente com as presidentes das associações das comunidades na tentativa de criar vínculo.

De todo modo, a primeira visita presencial ocorreu na véspera de natal de 2021, fui acompanhar um evento com as crianças da comunidade organizado por uma jornalista em São Felix e conheci Raimunda Fernandes, fundadora e ex-presidente da associação. Com esta conversei e colhi algumas informações sobre a fundação da associação e sobre sua vida. A senhora Raimunda me orientou qual van deveria pegar para chegar até sua casa, onde iríamos organizar o que faltava do evento. A ação ocorreu no terreiro da Igreja Católica, que esta frequente, a tarde as crianças chegaram e foram distribuídos presentes e um lanche, foi bem rápido. A conversa com aquela senhora séria, mas ao mesmo tempo simpática me parecia que estava ao lado de alguém que eu já conhecia, alguma amiga de minha mãe que me viu criança. Almoçamos juntas e falamos sobre plantas, política, e outras amenidades.

Em janeiro de 2022, realizei uma visita à associação das quebradeiras de Petrolina. Antes havia conversado via *WhatsApp* com a atual presidente, Domingas, e ela conseguiu marcar com as sócias fundadoras para no dia 26/01/22, uma quarta-feira, em razão do trabalho ela não pode participar. Cheguei quase 10 horas da manhã, o encontro foi na sede da associação, quando desci do ônibus, havia quatro mulheres muito simpáticas me esperando na “beira” da pista, eram Terezinha, 61 anos, Maria de Jesus, 67 anos, Raimunda, 66 anos, essas foram as responsáveis pela fundação da associação e estavam com a gente Maria Ivone, 46 anos. Sentamos em roda no salão, durante toda a conversa elas se reversavam e enquanto uma contava

algum acontecimento importante as outras ouviam e complementavam com detalhes esquecidos. A roda de conversa⁵ durou em torno de 1 hora e 30 minutos, e gravei com meu aparelho celular.

Meu primeiro contato com a presidente de Coquelândia foi dia 31 de outubro de 2022. Percorri o caminho até o povoado no ônibus que faz linha até Petrolina, desci sem saber onde era casa de Zuleide, e então perguntei no comercio e me indicaram seguir uma rua até o final e então encontraria a casa e a sede da Associação. Chegando lá, tinha uma casa com mais ou menos cinco mulheres sentadas na porta, e algumas crianças brincando, essas eram irmã, filha, e vizinhas que permaneceram durante a nossa entrevista, inclusive ajudando Zuleide com informações quando esta esquecia. Me apresentei, e Zuleide falou comigo, ela é uma mulher preta, alta e forte, durante a entrevista percebi uma simpatia e doçura inexplicável, sempre sorria, as vezes gargalhava, mesmo quando falava de suas dificuldades.

Na entrevista com Zuleide, tive contato e pude conversar com a sua filha, Barbara, 26 anos, que esteve presente durante e ajudava a mãe a lembrar de alguns detalhes relacionado a Associação. Ela me explicou como funcionava a produção de sabonetes a partir do babaçu e também a presença dos jovens nas atividades e no processo de manufatura dos gêneros. Ainda consegui realizar uma entrevista com Mauriania, 29 anos, em maio de 2023, que é associada em São Felix. Me encontrei com ela no Campus Centro da Ufma e tivemos uma conversa sobre sua história e perspectivas na quebra de coco.

Neste sentindo, é importante destacar a importância da história oral, em razão do contexto das entrevistadas, mulheres de comunidades rurais, a conversa coletiva nos permitiu compreensão de fatos do passado, juntamente com os documentos escritos que serão estudados e com a produção científica sobre o tema. Visto que, “ao contar suas experiências, o entrevistado transforma o que foi vivenciado em linguagem, selecionando e organizando os acontecimentos de acordo com determinado sentido” (Alberti, 2006, p.171), processo que durante a roda de conversa foi destacado pelas mulheres.

Diante de tais considerações, a investigação possui caráter exploratório-descritivo baseada na avaliação e interpretação das legislações, estatutos e entrevistas a fim de identificar o papel das mulheres nas associações e comunidades extrativistas de coco babaçu. As associações são importantes pois ao nosso ver é a partir delas que a liderança das mulheres é reconhecida por seus “opositores” e pelo Estado. Bem como, será uma pesquisa que permite

⁵ Entrevista concedida por, BRANDÃO, Maria Ivone de Jesus; CRUZ, Maria de Jesus Brandão; ARAÚJO, Raimunda de Jesus Brandão; CRUZ, Terezinha de Sousa. Entrevista 26 de janeiro de 2022. Entrevistadora: Bianca Silva Ferreira. Imperatriz, 2022. Arquivo Mp3 (50min 49seg).

compreender os costumes e tradições das mulheres quebradeiras de coco e suas relações comunitárias. Baseada nos marcadores de gênero e raça, a autodefinição dessas mulheres enquanto sujeitos sociais.

Meus medos, estagnações e os sumiços

Minha passagem pelo mestrado foi marcada pelo agravamento da minha ansiedade, de tal modo e esta dissertação é imagem da minha condição. No primeiro semestre me candidatei à bolsa para permanência no programa, e passei vários meses aguardando retorno da Comissão de Bolsas interna do PPGS, depois descobri que minha indicação não tinha sido feita. Foi um momento complicado, no sentido emocional, estava sem uma fonte de renda e na minha cabeça um turbilhão de pensamento sobre como o mestrado não era para acontecer, que deveria desistir e voltar a trabalhar, nesse momento estava encerrando o primeiro semestre e toda minha insegurança se afluava e me paralisava.

Nas aulas não conseguia participar, o sentimento de insuficiência diante meus colegas dominava todo meu corpo, na entrega dos trabalhos finais das disciplinas já não podia controlar, a ansiedade era eu e não conseguia mais ser funcional diante das minhas obrigações acadêmicas, iniciei acompanhamento psicológico, e tive que solicitar mais alguns dias para conseguir terminar os artigos. Tive minha primeira, de várias, crise de choro em uma reunião com minha orientadora, Vanda Pantoja. Ela me orientou da melhor forma possível, consegui entregar os trabalhos e segui no Programa.

Segundo semestre o mesmo sentimento pousava em meu corpo, sensação de insuficiência e impotência. Como posso está sentindo a mesma coisa se estou em acompanhamento? Me perguntava constantemente, não entendia o que estava acontecendo. Sofri, mas consegui entregar os trabalhos de todas as disciplinas. Mas agora precisava qualificar, precisava escrever, precisava ir para o campo, o medo me dominou. Não conseguia pensar sem querer chorar. Estava mal novamente. Vanda me ajudou, me explicou várias vezes que conseguiria, não acreditava, mas fui. Com toda ansiedade, medo, insegurança que minha mente projetava, em junho de 2022 qualifiquei.

Precisava concluir, terminar meu campo e escrever a dissertação. Virou uma chave dentro de mim e não conseguia mais, parecia que qualificar foi meu limite, não podia mais pensar em nada relacionada ao programa ou pesquisa, tudo era muito doloroso. Voltei para o campo final de outubro de 22, consegui fazer as entrevistas e comecei a preparar. Novamente ansiedade me paralisou. Dezembro sumi das vistas de Vanda, meu prazo para defesa era março de 23.

Em janeiro de 2023 não conseguia levantar da cama, qualquer menção ao programa me fazia ter um colapso. Reuni forças e procurei ajuda, fui ao psiquiatra e obtive um diagnóstico de Transtorno Misto de Ansiedade e Depressão, iniciei o tratamento medicamentoso, ansiolítico. Solicitei extensão de prazo para defesa junto ao PPGS, consegui alguns meses. Junho o prazo terminava, mas não consegui, não estava bem. Retorno com a psiquiatra, mais um medicamento, antidepressivo. Solicitei um novo prazo com o programa, continuei não conseguindo pensar no meu tema.

Não parei o acompanhamento psicológico desde 2021, iniciei com os medicamentos e mesmo assim não me sentia melhor. E na terapia a analista sempre destacava que visualizava no meu semblante que estava melhorando, e me explicava que estava passando por um processo, que cada pequeno avanço era uma vitória. Nesse tempo fui até o povoado de Petrolina, fiz uma entrevista, mas, depois parei novamente. Queria me sentir bem logo, queria poder escrever cinco páginas da minha dissertação em um dia, não conseguia e continuei me frustrando. Tinha um novo prazo, dezembro de 23, precisava conseguir, não vou ter outra chance. Não consegui, e todo sentimento ruim que me dominou voltou.

Chegamos em 2024, sabia que não teria mais prazo, mas não queria perder a oportunidade de concluir o mestrado, mas não tinha forças para tentar ou para desistir, então parei e resolvi esperar meu processo, meu tempo e deixei o destino me guiar. Em fevereiro de 2024 recebi um e-mail do programa informando sobre um passo final ou iria sofrer desligamento, chorei.. Respondi que iria tentar, tentei e não consegui. Maio de 24 terminava o prazo, Vanda e eu pensamos em judicializar meu caso para ter mais tempo, mas o programa permitiu irmos até julho. Agora meu prazo final está no fim, tenho muita coisa para fazer, coisas, que hoje vejo poderia ter feito se tivesse bem, detalhes que escreveria e verificaria em uma tarde se não tivesse em sofrimento, porém não estava em condições. Hoje consigo perceber, entretanto nos meus momentos ruins o tempo parecia parado e sem cor, não conseguia me localizar. Não posso pensar muito sobre o que perdi, meu processo de superação a ansiedade determina que olhe para frente, o futuro importa, mas não posso mais sofrer por ele.

Estou aqui, ansiosa e depressiva tentando concluir minha dissertação, com lágrimas e angústia, sigo medicando e na terapia.

Estrutura da dissertação

Esta pesquisa está organizada em três capítulos, nos quais examinar-se os seguintes aspectos:

1 - O trabalho e a formação do movimento social das quebradeiras de coco babaçu

O primeiro capítulo apresenta a área de estudo, descrevendo como se deu a ocupação da região Sudoeste do estado. Destacando como este processo foi marcado por abusos de poder em detrimento dos direitos dos trabalhadores rurais que se beneficiavam e utilizavam as terras livre, terras públicas, para plantar e colher para subsistência e a venda de excedente. Apresentando o histórico de ocupação da região da Amazônia Maranhense utilizando a memória de conflitos das interlocutoras como orientação dos períodos temporais. Em destaque a Estrada do Arroz, importante via de escoamento que liga as comunidades rurais estudadas com o município de Imperatriz, que é um lócus da luta camponesa por terras. A introdução da estrutura fundiária da região é um importante marcador dos conflitos no campo e como influenciaram a vida das quebradeiras as conduzido para a luta camponesa. É demonstrado o processo de ocupação da Estrada, onde estão os três povoados Coquelândia, São Felix e Petrolina., e da Vila Conceição, onde vivem as quebradeiras de coco babaçu, interlocutoras da pesquisa,

Compreendendo o espaço social das mulheres o capítulo reflete sobre a organização política. Partindo dos conflitos que surgiram na região será discutido a construção da consciência política e de resistência nessas mulheres, perpassando pela ideia de trabalho e pelo lugar da mulher na luta camponesa.

2 - As mulheres quebradeiras de coco da estrada do arroz

O segundo capítulo trata sobre o perfil das interlocutoras e sobre a relação dessas com memória e saberes. Neste serão apresentados a construção da identidade feminina e como as mulheres quebradeiras de coco não poderiam atender a expectativa estabelecida pelo poder hegemônico, ocupando assim as margens do lugar social. Estando constantemente sendo contestadas em relação à continuação de suas existências na ordem socio econômica, demonstrando com base nos diálogos estabelecidos como ocorreu o processo de aceitação e construção da identidade da mulher quebradeira de coco. Destacando como a luta camponesa delas foi elemento importante na definição do ser mulher.

Este capítulo servirá como base para compreender e discutir o empoderamento social de mulheres marginalizadas e a noção de liderança feminina. Apresentando dados levantados sobre a população das quebradeiras e também como essas mulheres se identificam racialmente. E a partir daqui discutir como os marcadores sociais influenciam na história de luta dessas mulheres, refletindo todos os condicionamentos e violências.

3 - A quebra do coco babaçu e a vivências das quebradeiras

O último capítulo do trabalho apresenta aspectos da vida das interlocutoras e seu trabalho com o coco. Refletindo sobre a quebra do coco como marcador na vida doméstica e no trabalho destas, e como definidor da identidade dessas mulheres. Analisando o entendimento sobre lugar social dessas mulheres.

Apresentando a relação da quebra na definição da identidade e na construção de liderança no espaço social que estas mulheres ocupam. Este capítulo ainda apresenta a perspectiva da quebra na visão dos jovens inseridos na produção.

2 O TRABALHO E A FORMAÇÃO DO MOVIMENTO SOCIAL DAS QUEBRADEIRAS DE COCO BABAÇU

Menina segura o coco
 Rumbora o coco quebrar
 Babaçando nas brenhas do Maranhão
 Desse coco quero o leite
 O azeite e o carvão
 O mesocarpo, palha, estrume, sabão
 As filhas dessa palmeira
 Resistindo a ambição
 (Traz esse coco Maria – Lília Diniz)

As Quebradeiras de coco são às mulheres que sobrevivem do extrativismo do coco babaçu, fruto da palmeira que é encontrada na área de transição entre os biomas da floresta amazônica, cerrado e caatinga. Quebrar o coco é uma prática tradicional de trabalho presente nas comunidades rurais dos Estados do Maranhão, Piauí, Tocantins e Pará. Esse trabalho é desempenhado principalmente por mulheres (Barbosa, 2013). O Maranhão é o que possui a maior área com babaçuais, a ação das quebradeiras é caracterizada pelo baixo impacto negativo ao meio ambiente, elas possuem uma relação responsável com a palmeira.

O processo da quebra se inicia com a coleta dos cocos caídos na mata, que são levados para o barraco onde serão quebrados com o auxílio de um machado e um porrete de madeira, como na imagem a seguir, em que dona Terezinha quebra cocos, em um barraco no quintal de sua casa. Com o coco aberto é possível retirar a amêndoa, que então é vendida ou processada para produção do tradicional azeite de coco. As cascas que sobram são enterradas ou queimadas para fabricação de carvão vegetal, usado como combustível nas residências. Durante a pesquisa apenas as associações de Coquelândia e Petrolina possuíam uma máquina de beneficiamento do coco babaçu.

Imagem 1- Quebra de coco babaçu no barracão



Fonte: Bianca Ferreira, Petrolina/Imperatriz. 26/01/22.

A quebra do coco é uma atividade geralmente desempenhada por mulheres, de aprendizagem prática, passada de geração em geração. As principais interlocutoras ouvidas nessa pesquisa mencionaram que aprenderam a ser quebradeiras com suas mães, avós ou tias. Enquanto crianças, acompanhavam suas mães até o lugar da quebra e brincavam, socializavam e observavam o trabalho, quando maiores aprendiam como segurar o porrete, depois como equilibrar o machado e então estavam inseridas no universo da quebra. Além da aprendizagem prática há uma série de aprendizados do campo simbólico que as mulheres aprendem para lidar com o coco: saber quando colher, conhecer o melhor coco para fazer óleo, carvão ou produzir leite do coco.

O Maranhão até a década de 1960, era caracterizado como o estado que possuía a menor área explorada entre os estados da Amazônia legal, principalmente na região oeste. Grandes espaços que pertenciam ao estado, classificadas como devolutas, estavam desocupadas. A partir de 1950, um grande fluxo de migrantes passou a ocupar essas áreas e se beneficiar delas, plantando e coletando na mata. Nesse cenário, as palmeiras do babaçu eram acessadas sem dificuldades nas áreas livres, e a coleta do coco não representavam impacto ambiental negativo.

As mulheres quebradeiras de coco, podiam transitar pelas matas nesses territórios sem muita dificuldade. A mudança legal com a criação da Lei Sarney de terras (Lei nº 2.979 de julho de 1969) alterou a política fundiária maranhense, possibilitando que grileiros adquirissem terras públicas no Estado (Almeida, 2019). Com essa modificação legislativa, as terras que anteriormente eram públicas, onde as extrativistas podiam percorrer livremente, tornaram-se

privadas, e os donos passaram a colocar cercas e proibir que as quebradeiras colhessem os babaçus. Isso alterou a dinâmica e a relação dessas mulheres com seu trabalho de quebra de coco, em todo território maranhense, em particular nas áreas de ocorrência de babaçuais.

Inicia-se então um período de conflito e violência em que as mulheres se tornaram exemplo da luta por direitos no campo. Para conseguir colher os babaçus, as trabalhadoras tinham que se arriscar entrando em latifúndios e enfrentando jagunços e fazendeiros, que as ameaçavam por meio de intimidação e violência física (Almeida, 2019; Silva Neta, 2018). A partir de então houve a necessidade de fortalecimento entre as quebradeiras para lidar com as ameaças que colocavam em riscos o seu trabalho. Essa foi a principal motivação, apontada pelas entrevistadas, para que quebradeiras do povoado se organizarem enquanto movimento. Várias organizações são criadas nos anos de 1980 e 1990, entre eles o Movimento Interestadual de Quebradeiras de Coco Babaçu – MIQCB.

Nesse sentido, os movimentos sociais são protagonizados por grupos que buscam conquistas de direitos e visibilidade social de suas lutas, são comunidades, grupos ou coletivos que se organizam para enfrentar opressões que os atingem (Amaral, 2017). As quebradeiras uniram-se enquanto grupo com a sobrevivência ameaçada e juntas puderam trabalhar, diminuindo as coerções externas e aumentando a possibilidade de sobrevivência sua e do núcleo familiar com a venda conjunta de produtos derivados do babaçu (Almeida, 2019).

A articulação política das mulheres teve como resultado a aprovação de legislações voltadas para a proteção dos babaçuais, leis que têm como objetivo impedir a derrubada das palmeiras de babaçus e proibição de que fazendeiros impeçam a coleta de coco babaçu pelas respectivas trabalhadoras rurais. O corpo normativo é denominado de Leis do Babaçu Livre⁶ no Maranhão, existem leis municipais neste sentido, a primeira foi implementada em 1997, no município de Lago do Junco (Lei nº 05/1997). Embora, desde 1986, exista uma lei estadual que proíba a derrubada da palmeira, Lei nº 4734 de 18 de junho de 1986, porém, esta não faz referência aqueles que sobrevivem do extrativismo dos babaçus (Agostinho, 2008). Em 2011, foi sancionada a Lei nº 102/2011 que institui o dia estadual das quebradeiras de coco babaçu, que apenas celebra a categoria e não apresenta nenhuma garantia e direito.

2.1 Amazônia maranhense e a Questão Agrária

O estado do Maranhão situa-se no Nordeste Oriental, numa área de transição entre o Nordeste e a Região Norte (Meio Norte). O Maranhão possui a oitava maior área entre os estados brasileiros, 329.651.496 km², com uma população de 6,57 milhões, conforme dados do último censo (IBGE, 2010). A maior parte da população vive na zona urbana, essa configuração é consequência da política agrária adotada na década de 1970 e 1980, que fez com que grande parte da população rural que se beneficiava do acesso às terras públicas, onde plantavam e colhiam frutos, tivessem que abandonar a vida no campo e migrar para cidades onde buscavam novas formas de sustentos. O Maranhão atualmente possui 217 municípios, e é dividido geograficamente em 5 regiões: Norte Maranhense, Leste Maranhense, Oeste Maranhense, Centro Maranhense e Sul Maranhense (IBGE, 2021).

A extensão territorial ocasiona variada presença de ecossistemas somada a sua localização geográfica de transição de biomas. Por estar em uma área de mudança de vegetação as diferentes regiões do estado apresentam paisagem e ecossistemas diversos. O que coloca o estado em uma posição de evidencia. Dessa forma, o estado apresenta uma biodiversidade enorme. Os biomas do cerrado e Amazônia representam respectivamente 64% e 35% da cobertura no estado, e a caatinga 1%. Nesse contexto, uma grande parte do Maranhão está inserida em área de Amazônia Legal, o que significa que esta área é protegida por lei e para sua exploração são necessárias regras específicas. O Maranhão possui 209 municípios que pertencem a Amazônia legal, e se consideramos os biomas os municípios se dividem em 138 pertencentes ao Cerrado, 110 a Amazônia e 15 a Caatinga (Embrapa, 2016), e faz parte dessa macrorregião desde o ano de 1953.

A criação do recorte Amazônia Legal teve por finalidade promover o desenvolvimento sustentável e a integração competitiva da base produtiva regional na economia nacional e internacional. O que significa que políticas governamentais foram implantadas para incentivar a ocupação e exploração. A região representa a primeira fronteira de desenvolvimento da floresta amazônica e também é a região que mais tem sofrido com as pressões de exploração predatória. A região maranhense representa 3% do território amazônico nacional:

A floresta amazônica maranhense faz contato direto com os cerrados nordestinos – um invadindo os domínios do outro. Esse mosaico fica nítido nas formações mistas de floresta estacional aberta, com babaçu e cerrado, que caracterizam as regiões central e nordeste do estado (Embrapa, 2016, p. 168).

Dessa forma, por ser uma região de transição de ecossistemas esta área apresenta vegetações únicas que se adaptam às características e possuem riquezas que começaram a ser exploradas de modo mais agressivo economicamente a partir dos anos de 1980. É importante

destacar que a região do Maranhão pertencente a Amazônia Legal sofreu alteração e foi ampliada ao longo dos anos. Isso ocorre devido aos incentivos governamentais que são oferecidos para empresas e empreendimentos e também pela oportunidade de explorar economicamente áreas pouco exploradas.

No livro *Terra, Trabalho e Poder* (2013) o professor Marcelo Sampaio Carneiro analisa a dinâmica da economia maranhense e os efeitos na questão agrária do Estado, apontando como o Governo Federal atuou de modo decisivo na composição econômica do espaço estadual. Na mesma direção o professor Raimundo Lima dos Santos em sua dissertação *O Projeto Grande Carajás e seus reflexos para as quebradeiras de coco de Imperatriz – MA* (2009) descreve os processos de implantação do Projeto Grande Carajás (PGC) e suas consequências na região da Amazônia Maranhense. E ainda o historiador e jornalista imperatrizense Adalberto Franklin expõe em seu livro *Apontamentos e Fontes para a História Econômica de Imperatriz* (2008) como essa região foi explorada e as consequências ambientais e sociais negativas em razão da ocupação por empresas, empreendimentos e grandes fazendeiros que utilizavam meios fraudulentos para alterar documentação e assim ocupar áreas maiores, o autor utiliza a noção de ciclos econômicos para esta construção.

Partindo dos apontamentos históricos da região da Amazônia Maranhense, feitos por estes autores, é possível entender como esta sofreu uma reinvenção geográfica, socioeconômica e politicamente, como colocado pela professora Irisnete Santos de Melo (2021), em artigo intitulado *As Fronteiras Móveis da Amazônia Maranhense*, visto que, ocorreu um processo de mudança territorial nesses espaços causados por diversos sujeitos e por políticas e investimentos governamentais.

A configuração da área da Amazônia Legal no território maranhense foi orientada por interesses políticos e estatais. A demarcação da região ultrapassa os limites do bioma amazônico no estado, ou seja, a parte legal abarca também vegetação diversa porque é uma divisão política e não fisiográfica e inclui áreas de vegetação tipo cerrado (INPE, 1989). O interesse político em incluir áreas na Amazônia Legal é justificado pelos benefícios conferidos pela política nacional-desenvolvimentista que possibilitaria direito de receber incentivos fiscais tanto da Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste (SUDENE) quanto da Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM) podendo se beneficiar de recursos destinados a Amazônia e ao Nordeste.

Nesse contexto, inicia-se o período de ocupação e exploração da Amazônia maranhense. Em específico a parte referente ao território Mesorregião Oeste, uma das cinco mesorregiões maranhenses, composta por 52 municípios, que ocupam uma área de 86.550 km², com

1.414.734 habitantes (IBGE, 2017). Trata-se, no conjunto, do grande segmento de terras que ocupa a vertente oriental das bacias do Gurupi, do alto e médio curso do Pindaré, do médio curso do Grajaú e do rio Tocantins. Divide-se em três microrregiões: Gurupi, Pindaré e Imperatriz, é também denominada de região pré-amazônica.

A região até o início da década de 1960 era caracterizada pela baixa ocupação, a partir de então passou por períodos que estimularam a colonização. Neste sentido, Raimundo Lima dos Santos (2009) utiliza a implantação de grandes empreendimentos na região, PGC e Celmar, como recorte para discutir a ocupação e interferência na região e também demonstrar como as quebradeiras de coco foram negativamente afetadas, resultando no afloramento deste grupo para a luta política. Já Marcelo Carneiro (2013), para discutir a luta pela terra no âmbito estadual, da década de 1970 a 2013, utiliza três aspectos, destacando o Maranhão como um dos estados brasileiros que possui a maior concentração de terras e como é determinante na estrutura fundiária e no mercado de trabalho agrícola, sendo eles: mobilização sindical dos trabalhos rurais de modo defensivo (1970); mobilização sindical de forma ofensiva (1985-1995); e a expansão do agronegócio, revigoração de indústrias, grilagem e aumento da violência no campo (1995–2013). E novamente tomando estes recortes construídos pelos dois autores é possível entender como a Amazônia Maranhense, mais precisamente a região da Estrada do Arroz, se tornou território de disputa agrária.

A cidade de Imperatriz, fundada às margens do rio Tocantins no ano de 1852, e posteriormente, da década de 1960 às margens da rodovia Belém-Brasília possui localização estratégica, o que constitui fator importante para seu desenvolvimento, tornando-se ponto de referência interestadual na região. Até o ano de 1955 o território do município abrangia uma área de mais de 50.000 km², quase todo sudoeste maranhense, e que atualmente abrange quase vinte municípios (Franklin, 2008). Imperatriz atravessou ciclos econômicos (termos utilizados por Adalberto Franklin de forma didática, mas as fases econômicas da cidade coexistiram) que foram determinantes para o crescimento e desenvolvimento da região.

Na década de 1960 a região recebeu um grande número de imigrantes, famílias que vinham de outras áreas do estado e de outros estados da região Nordeste, fugindo da seca e da fome (Franklin, 2008). Em razão da grande extensão de terras devolutas e do clima da região que era coberta por matas e águas, os migrantes se estabeleceram e passaram a produzir, assim:

Os “nordestinos” foram ocupando o espaço, afugentando índios, “amansando” a terra e plantando arroz, feijão, milho, mandioca, favas e outros gêneros de seu consumo e de fácil comércio. Formaram grandes excedentes, vendidos em Imperatriz aos comerciantes e donos de usinas de arroz (Franklin, 2008, p. 127).

A intensa e desordenada ocupação das áreas devolutas somada ao crescimento populacional e econômico resultou em conflitos agrários. O início da construção da Rodovia Belém-Brasília, intensifica a migração, “muitos dos que não conseguem trabalho da Rodobrás vão se dedicar à agricultura, aumentando a demanda por terras e o volume da produção agrícola...” (Franklin, 2008, p. 130). A imigração nesse período foi essencialmente maranhense.

Imperatriz começa a se consolidar como polo econômico regional, colaborou para isso a inauguração da MA - 386, que passaria a se chamar Estrada do Arroz e, mais recentemente, em 2016, Rodovia Padre Josimo.

Pela força de sua produção e comercialização agrícola, sobretudo do arroz, que se destaca pela abundante produção advinda da nova fronteira que passou a ser conhecida como ‘estrada do arroz’, ocupada pelos ‘nordestinos’ a partir do final da primeira metade da década anterior (Franklin, 2008, p. 132).

Nesse momento as comunidades e povoados da Estrada do Arroz começam a se estabelecer. Famílias vindas de outras regiões do estado passam a se beneficiar das terras devolutas e se fixam às margens dessa. Em seus relatos Zuleide, presidente da associação de Quebradeiras de coco de Coquelândia, relatou nasceu no povoado, mas que “Meus pais não eram daqui, era da baixada, município de Colinas, quando vieram pra cá não tinha nenhum filho, nós somos oito irmãos” (Zuleide, 2022). No mesmo sentido, **Terezinha** contou que, **(colocar áudio)**

O “ciclo” do arroz, consolidou Imperatriz como referência econômica da região, a cidade alcançava safras recordes e mantinha o crescimento populacional. Embora nesse período o arroz representasse a base da economia do município, e também do Maranhão que se torna o segundo maior produtor de arroz do país. Outros setores da economia também estavam em ascensão, como apontado por Adalberto Franklin (2008, p. 133) “destaca-se no setor extrativista a exploração do babaçu, que há muitas décadas vinha sendo explorado em menor escala no município”. Diante do exposto, é possível compreender como a ocupação e exploração da Amazônia Maranhense, região de Imperatriz ocorreu primeiramente por migrantes que se firmaram em terras públicas, que estavam sem uso, e passaram a plantar e extrair da mata o sustento familiar.

É possível entender que a exploração das terras devolutas por migrantes está relacionada ao crescimento econômico de Imperatriz. Visto que a produção dos pequenos produtores, que podem ser caracterizados como agricultores familiares, foi importante para o crescimento da cidade. A implementação de infraestrutura para o escoamento da produção, aberturas de estradas e ruas, construção de usinas para pilar arroz, juntamente com Rodovia Belém-Brasília foram determinantes no desenvolvimento socioeconômico da Imperatriz.

O predomínio da cultura do arroz permaneceu até a década de 1970, “quando as grandes fazendas de gado foram tomando o espaço das roças de arroz, muitas vezes através do esbulho possessório e do poder da força da grilagem ou mesmo da pistolagem” (Franklin, 2008, p. 135). A ocupação das terras públicas por grandes fazendeiros nesse período teve como razão da criação da Lei Sarney de terras, como dito anteriormente, que mudou a política agrária do Estado, possibilitando que terras devolutas pudessem ser compradas (Almeida, 2019), e alterando a disposição da ocupação que estava estabelecida, onde pequenos produtores utilizavam as terras livres para plantação de roça e extrativismo.

A Lei de Terras tinha como justificativa a modernização do território maranhense. E deveria funcionar como atração para grupos empresariais que elevariam a economia do estado (Neto, 2021). A legislação permitiu a venda de terras públicas, sem licitação, a grupos organizados em sociedades anônimas, sem número limitado de sócios. As terras livres que antes eram ocupadas por trabalhadores rurais pobres passam a ter valor de mercado e incentivos governamentais que despertaram interesse de grupos empresariais de todo Brasil (Santos, R., 2009; Carneiro, 2013). A Lei de 1969 não trouxe nenhum dispositivo, em seu texto, que dispusesse sobre os pequenos produtores pobres, diante disso “centenas de famílias que havia mais de uma década ocupavam áreas devolutas se viam, de repente, obrigadas a abandonar suas posses sob a coação de um documento forjado ou do cano de uma arma” (Franklin, 2008, p. 135).

Demonstra como a política governamental desconhecia, ou pelo menos não se preocupava, com a situação daquelas famílias que tinham naqueles territórios sua fonte de sobrevivência. De tal forma que os editais relacionados “[...] eram divulgados em jornais de São Luís e/ou afixados nos murais da sede do órgão, o que levou milhares de camponesas a perderem os prazos legais para a compra de suas posses” (Neto, 2021), garantindo que os pequenos produtores e camponeses não conseguissem disputar por suas poses.

Essa nova regra legislativa acentuou uso de títulos de terras forjados e falsificados. A grilagem, instrumento utilizado em todo território principalmente na expansão das fronteiras, foi intensamente usada ao longo de 20 anos no território imperatrizense. A Lei Sarney de Terras é apontada, por diversos autores, como responsável pela legalização da grilagem e aumento da concentração de terras. E está diretamente ligada ao avanço do desmatamento, redução da área da agricultura familiar, aumento no número de conflito no campo, despovoamento do campo e inchaço das áreas suburbanas da cidade (Franklin, 2008). Tendo ainda, “a pistolagem e outros métodos de violência foram utilizados de forma sistemática, contando, inclusive, com o apoio do Estado através de instituições que se empenhavam em garantir que a lei fosse cumprida”

(Neto, 2021). Os grileiros contavam com as benesses do Estado e do outro lado estavam os trabalhadores rurais pobres que em sua maioria eram pessoas com poucas instruções, que não possuíam nenhuma garantia ou ajuda de quem deveria olhar por eles.

A ocupação das terras públicas pelos lavradores, tinha como resultado a transformação da mata em roças. Estes trabalhadores não tinham conhecimento técnico sobre posse ou propriedade, e ocupavam áreas que estavam sem produção e sem ocupantes. Nesse cenário, os grileiros forjavam documentos, por vezes com cartórios e políticos, apresentavam e tomavam a posses dos pequenos produtores (Franklin, 2008; Santos, R. 2009), que estavam sendo excluídos do processo de legalização das terras. Esse contexto, de constatação e tomadas de terras pelos grileiros, fez aumentar os conflitos tornando-os muito mais violentos. Os lavradores, que não tinham poder político e econômico que os grileiros e grandes fazendeiros possuíam, tiveram na resistência sua única forma de lutar ao processo de tomadas de suas posses.

1.1.1 Grandes Empreendimentos

É nessas circunstâncias, de garantias terras para empresários em detrimento de direitos dos camponeses, que o Oeste maranhense se tornava interessante para implantação de grandes projetos. A descoberta de jazidas de minério em Carajás no Pará criou o Programa Grande Carajás, com finalidade de exploração do minério de ferro, assim é criada toda uma infraestrutura para o escoamento da produção em Carajás, compreendendo os estados do Pará, Tocantins e Maranhão (Santos, R. 2009). Grandes empreendimentos foram planejados para implantação nos estados, o mais significativo foi a Estrada de Ferro Carajás, que atravessa a Amazônia Maranhense, inaugurada em 1985 e “intensificou a instalação de vários empreendimentos ao longo do corredor de exportação numa área que cobre uma superfície de 32.242 km²” (De Melo, 2020, p. 14). De modo que, a implantação desses novos projetos, que são parte da cadeia de processamento do minério, foi ocorrendo na extensão da estrada de ferro. Processo que intensificou o conflito de terras e o empobrecimento da população maranhense. A promessa de desenvolvimento e crescimento do estado não foram cumpridas e o Maranhão amarga, ainda hoje, com as consequências da exploração desenfreada e negligente (Santos, R. 2009), que alterou a estrutura fundiária e consequentemente a geração de renda proporcionada pela agricultura familiar aos atingidos pelo projeto.

Outro empreendimento que se instalou na região da Amazônia maranhense foi a Celmar, que também fez parte do PGC. O Projeto Celmar, tinha por finalidade o florestamento de

eucalipto para produção de pasta de celulose, foi construída em Imperatriz nos primeiros anos da década de 1990. A empresa tinha como discurso a promoção de desenvolvimento sustentável, a promessa era o investimento de 1 bilhão de reais e geração de mais de 7.500 empregos (Franklin, 2008). Para a implantação da monocultura de eucalipto a empresa adquiriu áreas de diversos tamanhos em toda região oeste do maranhão, “desde pequenas propriedades de lavradores a grandes fazendas da região, para o que contratou intermediários que utilizavam as mais variadas formas de pressão para conseguirem as aquisições necessárias à formação de grandes áreas contíguas” (Franklin, 2008, p. 191). Este modo de abordagem e de negociação resultou na desocupação de diversos povoados, principalmente nos municípios de Imperatriz e entorno (Franklin, 2008). Demonstrando que, do mesmo modo que ocorreu nas décadas de 1960 e 1970 a população rural estava desassistida, enquanto aqueles que possuíam poder econômico, e conseqüentemente político, se beneficiavam de sua carência.

O projeto da Celmar não obteve sucesso, e o patrimônio da empresa foi vendido para a Suzano Papel e Celulose que, em 2014, implantou uma fábrica para produção de celulose na Estrada do Arroz. A empresa adquiriu da Celmar e as plantação de monocultura de eucalipto. A implantação da Suzano representa uma nova etapa na estrutura agrária da Amazônia Maranhense, a empresa passou a arrendar terras no estado para implantação do eucalipto e isso significou a diminuição e devastação dos babaçuais.

O avanço dos plantios, é narrado pelas quebradeiras e as consequências dessa expansão são rigorosos impactos socioeconômicos e ambientais nas regiões que possuem monoculturas florestais (Viana, 2021). As plantações de eucalipto estão presente em grande parte do oeste maranhense (Miranda, 2012), e o arrendamento e compras de terras para a realização do plantio de eucalipto representa a diminuição das áreas dos babaçuais (Viana, 2021) e assim modifica a relação das mulheres quebradeiras com o babaçu.

Colocar aqui

Em quase uma década de estadia da Suzano na região da Estrada do Arroz mudanças na relação entre as quebradeiras de coco e o trabalho ocorreram. A empresa tem como estratégia a aproximação com os trabalhadores rurais e moradores que vivem na região afetada pela construção da sede da fábrica e pela construção da ferrovia de escoamento da produção, ação que faz parte da compensação ambiental e social que empreendimentos de grande porte devem cumprir.

Conforme exposto em sua dissertação, Francisca Viana descreve a maneira de agir da empresa que visa a subordinação dos trabalhadores da área e com isso homogeneização e apagamento cultural através do incentivo de ações empreendedoras voltadas para a prática

empresarial e latifundiária na área. A empresa tenta então, através de programas de incentivo ao empreendedorismo “as estratégias de empreendedorismo se realizam, por exemplo, por meio de oficinas de produção de artesanato e de produtos outros a partir do babaçu, como sabonetes, óleos e cosméticos em geral. O discurso é incentivo e fortalecimento das redes locais” (Viana, 2021, p. 82), que dialoga com a introdução a lógica neoliberal e visa o distanciamento com a tradição existente na relação construída entre as mulheres com a natureza.

1.1 Organização política

A mudança agrária permitida pela Lei Sarney de Terras transformou a relação dos trabalhadores rurais com a terra. Antes o trabalho era realizado em áreas que não tinham donos, áreas devolutas, e os lavradores tinham livre acesso para plantar e colher. Com a lei, foram inseridos novos sujeitos nessa relação, a figura do grande fazendeiro, grileiros e jagunços, todos esses voltado para a mesma finalidade, ocupar e proteger as terras públicas para torná-las propriedade privada. Nesse contexto, os pequenos trabalhadores rurais que se beneficiavam de forma restrita das áreas públicas passaram a lidar com esses sujeitos para continuar a desempenhar seu ofício.

Os conflitos no campo se estenderam por todo território, gerando um fluxo migratório tanto para outras áreas rurais quanto para zona urbana. Os pequenos produtores que não possuíam recursos, para fazer oposição aos grileiros e fazendeiros, abandonaram suas terras, e assim “com os despejos arbitrários e com as expulsões de milhares de famílias de seus locais de morada habitual e cultivo, adensaram-se famílias camponesas nas chamadas ponta de rua de cidades como Imperatriz, Bacabal, Caxias, Açailândia (MA)...” (Almeida, 2019, p.86). Fazendo com que grande número de produtores buscasse estratégias de sobrevivência para retomar suas terras e para garantir sua produção nesse contexto o extrativismo, nas terras privadas ganhou importância.

Ao adquirirem as terras devolutas, os proprietários faziam questão de delimitar e marcar que aquele espaço era privado e que “tinha um dono” com cercas para impedir o acesso. Importante destacar aqui, uma prática dos novos proprietários a alteração das dimensões das terras compradas, aumenta a área, utilizando para isso documentação fornecidas por grileiros e também contavam com o apoio de autoridades e políticos da região (Franklin, 2008). Grandes fazendeiros também contratavam jagunços para “proteger” sua propriedade e enfrentar qualquer pessoa que se opusesse aos seus comandos.

Nesse cenário a violência no campo se tornou endêmica, vitimando principalmente os trabalhadores pobres. Conforme Almeida (2019) a maioria das mobilizações dos conflitos estavam relacionado pela “invasão das roças pelo gado” e pelos valores para aforamento, que consiste no valor pago pelos trabalhadores rurais para utilizar as terras dos grandes fazendeiros. A vinculação existente entre os grandes fazendeiros, grileiros e grandes empreendimentos e a natureza/floresta é influenciada pela lógica do mercado, de tal forma que a finalidade é exploração para obtenção máxima de lucro. Esta intervenção vai de encontro com a modalidade praticada até então pelos trabalhadores rurais que se beneficiavam da floresta de forma artesanal e equilibrada, ainda que realizando derrubada da floresta para o plantio.

Neste panorama, as agroextrativistas mulheres quebradeiras de coco, foram cruelmente prejudicadas. As condições que anteriormente permitia a coleta dos cocos babaçus livremente, nas matas de cocais que foram substituíram por áreas cercadas e vigiadas. Para colher os babaçus, as trabalhadoras se arriscavam nos latifúndios enfrentando jagunços e fazendeiros. Inicia-se um período marcado por ameaças e violências contra os trabalhadores rurais que de algum modo resistisse às investidas e regras. Organizações sindicais e movimentos pela terra passam a desenvolver trabalho de base junto aos trabalhadores rurais se estruturam politicamente e se fortalecem difundindo ideais sobre direito a terra e garantindo ao trabalhador rural conhecimento sobre pertencimento e garantias de seu lugar

Nesses espaços de luta campesinas a construção social do espaço da mulher estava limitada ao doméstico, de tal forma que apenas homens podiam fazer parte como dirigentes. Como narrado por Querubina (2018) ao dizer que apenas homens podiam se associar no Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Imperatriz, criando indignação entre as mulheres que também eram trabalhadoras rurais e não tinham representação. A mudança ocorreu quando um grupo de oposição a chapa que estava no Sindicato tomou posse e passou a incluir mulheres como associadas em 1988, mudando o nome para Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais de Imperatriz (STTRI).

A construção da consciência política e de luta veio por meio da vivência e assistência de movimentos sociais do campo. Agregações formadas por trabalhadores rurais e organizações de resistências articuladas por movimentos sociais, como Cáritas, Comissão Pastoral da Terra (CPT), Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu (MIQCB), Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), Centro de Educação e Cultura do Trabalhador Rural (CENTRU) e Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais de Imperatriz (STTRI) (Gomes, 2019).

Relato da Zuleide e dona Terezinha com MIQCB

Nesse contexto, as mulheres quebradeiras de coco uniram-se aos seus companheiros que lutaram por direito a terras para defender o acesso aos babaçuais. O contato com os movimentos de trabalhadores rurais formatou entre as mulheres consciência política por direitos. De forma que as extrativistas passaram a entender seu local enquanto sujeitas sociais e a importância da união e organização para a continuação do desempenho do seu trabalho. Assim, enquanto grupo social com a sobrevivência ameaçada, associaram-se e assim puderam enfrentar as coerções externas e aumentar seus lucros (Almeida, 2019). Colocar algo

1.3 O Trabalho, Saberes e Colonialidade

A formação social da América colonizada é reflexo da relação de poder entre colonizador e colonizado. A estruturação social, o vínculo com os povos nativos e a população sequestrada da África para escravização, tiveram como objetivo principal o acúmulo de riquezas. A construção da sociedade, tendo como base a população submetida à influência e comando da Europa, produziu consequências até os dias atuais, como a fome, desigualdade social, racial e de gênero. Que pode ser observada materialmente como o poder de dominação está presente em inúmeros referências da sociedade. Isso tudo, reflete como a colonização iniciada no século XV tornou-se padrão que direciona e configura a noção de sociedade em todo mundo.

Dessa maneira a noção de colonialidade e todas as relações que surgiram dessa nova interação são importantes na definição da hierarquia social atual. A interação entre os povos que compunha o tecido social do período. E como tudo isso foi instrumento para a introdução de uma nova ordem de poder, que se tornou mundial e passou a orientar os aspectos socioeconômicos em todo o globo. Se tornando o primeiro padrão de poder a nível mundial. Além de possibilitar o processo conhecido como globalização.

A colonialidade é responsável direta por novas formas de dominação e identidades. A ideia de superioridade foi elevada a um novo estágio que atinge, além dos aspectos socioeconômicos, também a subjetividade de povos e nações. A construção social possibilitada pela ocupação da América permitiu o surgimento de uma nova forma de poder, que diferente do que já era conhecido até esse ponto da história, surgiu como tendência global. Em seu trabalho *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*, o sociólogo peruano Aníbal Quijano (2005), demonstra como a constituição da América foi um dos fatores que permitiu o surgimento do que conhecemos como globalização, que é resultado direto desse novo poder, fixado com a colonização europeia e todos os processos necessários para estabilidade. Nesse

contexto, o autor faz uma exposição explicando como novos elementos sociais surgiram para sustentar a concepção de poder.

Assim o novo padrão de poder, apontado por Quijano (2005), é primeiro notado na América, e é aqui que sua influência e eficácia são constatadas. O autor evidencia que, a concepção de raça não existia antes da América, e que a sistematização de grupos em: “conquistadores e conquistados na ideia de raça, ou seja, uma supostamente distinta estrutura biológica que situava a uns em situação natural de inferioridade em relação a outros” (Quijano, 2005, p. 117), foi uma forma de neutralizar e solidificar grupos como conquistados, os colocando como inferiores em relação àqueles que exerciam o poder. Consumando assim o exercício da superioridade necessária para a vitória dos conquistadores.

Nesse sentido, todos pertencentes as relações sociais inauguradas na América foram encaixadas em algum grupo racial considerado inferior quando comparado aos europeus. Somente este grupo era isento de características marcantes utilizadas para os diferenciar de todos os demais, assim os europeus passaram a ser considerados como brancos. Dessa maneira, a ideia de superioridade da população europeia passa a ser a referência para “a formação de relações sociais fundadas nessa ideia, produziu na América identidades sociais historicamente novas: índios, negros e mestiços, e redefiniu outras” (Quijano, 2005, p. 117). Atribuindo nova identidade a inúmeros grupos. Importante destacar que ao identificar os nativos da América como índios houve uma homogeneização de diversos grupos que possuíam língua, cultura, religião definidas e diversas.

Esta é uma perspectiva que o processo de colonização exerceu em variados grupos. A classificação, de acordo com aspectos relacionados a raça foi próspera e suas consequências são percebidas na atualidade, assim como inúmeras práticas adotadas no período de colonização. Do mesmo modo, ocorreu com a população de escravizados do continente africanos, que passaram a compor a base da pirâmide social na época, tendo suas existências condicionadas ao trabalho desenvolvido. Aníbal Quijano (2005), explica que a ideia de raça e a identidade racial foram concebidas como dispositivo para classificação social básica populacional, o que é visível quando os estratos sociais da época são bem definidos e não percebia-se mobilidade. Dessa maneira, e entendendo que naquele período o principal objetivo da exploração fora da Europa era obtenção de produtos para acúmulo de riqueza, a população de negros escravizados representava socialmente a “raça colonizada mais importante” (Quijano, 2005, p. 117). O que permite entender a motivação da dominação do grande número populacional de negros nos países da América Latina.

Importante destacar, como explicado por Quijano (2005), a relação das novas formas de trabalho está estritamente ligada com o mercado mundial. O autor explica que, assim como as demais relações e construções resultados da América, as formas de trabalhos: a escravidão, a servidão, a pequena produção mercantil, a reciprocidade e o salário, eram configurações novas. O que é compreensível quando pensamos no processo de escravização na América e todas os artifícios criados para justificar. Como o autor explica a relação da raça com o trabalho: “um novo padrão global de controle de trabalho, por sua vez um novo elemento fundamental de um novo padrão de poder do qual eram conjunta e individualmente dependentes histórico-estruturalmente” (Quijano, 2005, p. 118). É importante salientar que, foi a primeira vez que houve um padrão que se equivale para todo o globo.

Diante dessa nova configuração, a constituição da América, a identidade racial e formas de trabalho, estavam colocadas as bases para o capitalismo como nova forma de sistema econômico que se ampliaria para todo mundo. A população negra, que no período colonial foram mão de obra escravizada, no capitalismo passaram a compor o contingente de mão de obra barata para mercado. Aproveitando-se da existência de um grande excedente populacional para oferecer subempregos e salários não dignos.

Neste cenário podemos perceber conexão com as trabalhadoras rurais da Estrada do Arroz. Quando a política de desenvolvimento do campo foi implementada no estado, uma parte dos trabalhadores após a perda da área em que trabalhavam passaram a oferecer sua mão de obra aos fazendeiros, constituindo assim excedente de mão de obra barata. Condicionando assim camponeses a uma relação de servidão direta com os donos das terras. Seja pelo trabalho em suas terras, aforamento, ou trabalhando diretamente.

Entre os novos aspectos, criados e integrados no novo padrão de poder, as novas identidades históricas raciais são aquelas que tiveram o principal papel na determinação do local social que cada grupo ocuparia. O controle relacionado a raça é um dos elementos do poder colonial que determinou o trabalho de cada grupo social e que continua determinando até os dias atuais. Dessa forma, “raça e divisão do trabalho, foram estruturalmente associados e reforçando-se mutuamente, apesar de que nenhum dos dois era necessariamente dependente do outro para existir ou para transformar-se” (Quijano, 2005, p. 118), demonstrando como esta relação foi forjada e justificada para o controle social dos grupos que estavam sendo conquistados, e obrigados a exercer trabalho forçado. Essa nova forma de justificar o trabalho forçado era novidade, visto que embora a escravidão ocorresse nesse período o quesito racial não era um elemento utilizado para determinar suas vítimas.

Desse modo, a relação dos colonizados com o trabalho sempre foi determinante, pois esta era a única utilidade que essa população poderia oferecer. Nesse cenário os negros foram totalmente suprimidos de sua condição humana. Sendo colocando em um lugar que o seu trabalho e sua força física fosse a única justificativa para estar no meio social. A inferioridade foi condicionada a este grupo, e é perpetuado até os dias atuais.

Ao determinar que a raça iria definir o trabalho e a posição na pirâmide social a relação colonial colocou o negro e sua cultura como dominado. Da mesma forma, quando a lei de terras Sarney foi implantada, sua principal consequência foi a segregação social para os trabalhadores rurais que se beneficiavam daquelas terras, que passaram de camponeses livres para mão de obra barata a disposição de quem tinha dinheiro e tomou posse de suas terras. E como explica Quijano, todos os colonizados:

Estavam naturalmente obrigados a trabalhar em benefício de seus amos. Não é muito difícil encontrar, ainda hoje, essa mesma atitude entre os terratenentes brancos de qualquer lugar do mundo. E o menor salário das raças inferiores pelo mesmo trabalho dos brancos, nos atuais centro capitalistas, não poderia ser, tampouco, explicado sem recorrer-se à classificação social racista da população do mundo (2005, p. 120).

Dessa forma, esta associação, raça e trabalho, foi utilizada para fundamentar a condição social dessas populações. A divisão racial do trabalho se deu de modo que os índios e negros fossem escravizados. Posteriormente os indígenas foram libertos e passaram a exercer a servidão, decisão tomada após quase extermínio. Todavia, a população negra permaneceu no regime de escravidão até o século XIX, tendo sua existência reduzida a exploração (Quijano, 2005). Essa associação tornou-se a fundação para o sustento de toda construção social do capitalismo.

A ideia de que os grupos dominantes são dignos de condição social e de trabalho diferente dos dominados surgiu e aqui foi inserido a ideia do salário que era exclusivo para os brancos. Nessa mesma lógica, podemos entender como os camponeses são acomodados neste lugar de não pertencimento e indignos de serem incluídos na possibilidade de conquistar suas terras. Apenas aqueles que possuem “importância social”, do ponto de vista monetário que tem seus interesses resguardados, mesmo significando, que uma parte populacional tenha seus direitos e existências desconsiderados.

Toda essa vinculação criada pelo sistema de poder colonial, tinha como objetivo, além da obtenção de riqueza, o distanciamento entre os europeus conquistadores e os colonizados conquistados. Os conceitos implementados de trabalho e de raça serviam ao propósito de diferenciação entre os grupos. Para garantir aos dominantes que eles, mesmo vivendo teoricamente na mesma sociedade, estaria em um lugar de privilégio e distante dos dominados.

Dessa maneira, a sensação de superioridade não seria apenas subjetiva, visto que, apenas uma parte da sociedade estaria aproveitando do status de ser humano, usufruindo dignamente de uma existência, enquanto o outro apenas de uma penosa vida.

Quijano explica, que ao classificar racialmente a população “[...] a velha associação das novas identidades raciais dos colonizados com as formas de controle não pago, não assalariado, do trabalho, desenvolveu entre os europeus ou brancos a específica percepção de que o trabalho pago era privilégio dos *brancos*” (2005, p. 120). Assim todas as ferramentas que puderam ser utilizadas para a criação dessa separação foram empregadas: a criação de raça, para justificar o caráter inferior dos colonizados, o trabalho indigno que eles faziam totalmente diferente daquele exercido pelos brancos, além do uso da religião para propagar a ideia de que os não-europeus não mereciam caridade divina e assim os classificando como não humanos.

Nesse contexto, no texto *Europa, modernidade e eurocentrismo*, o filósofo argentino, Enrique Dussel (1995) explica como “a Europa Moderna, desde 1492, ‘centro’ da História Mundial, torna, pela primeira vez na história, todas as outras culturas como sua ‘periferia’” (p. 29). O que permite entender como a colonização determinou espaços e lugares para as nações envolvidas, classificando-as de acordo com si própria.

Na mesma direção, Grada Kilomba (2019), escritora e psicóloga portuguesa, faz uma relação entre o poder dominante, colocando como o centro, e o outro, que é tudo o que não pertence a ele e assim está fora do centro, e deve ser destinado à margem. O centro nessa perspectiva é um espaço de privilégios e de vivência digna e restrita. O que resulta no distanciamento entre sujeitos marginalizados e o poder hegemônico. O que podemos visualizar quando entendemos que as quebradeiras de coco, aqui interlocutoras, ocupam um lugar social em que são constantemente consideradas “menos importante”, pois seu modo de trabalho não está alinhado a inovação e lucro que o capitalismo moderno propõe.

O que pode ser diretamente associado ao conceito já apresentado por Quijano, da colonialidade do poder, e relacionado com as interlocutoras deste trabalho, que além de estarem geograficamente na periferia do mundo, também ocupam um espaço social as margens do poder dominante. Essa distância, é ferramenta para manutenção de controle, presente apenas relações socioeconômicas.

Nesse sentido, a concepção de que apenas o europeu era humano foi fortemente implementada. A criação de modos para objetificação dos colonizados foi realizada em todos os níveis sociais, para pudessem garantir aos brancos o posto social mais alto, de seres humanos civilizados. Nesse sentido, a filósofa argentina Maria Lugones (2014) demonstra como as pessoas colonizadas foram submetidos “a desumanização que as torna aptas para a

classificação, o processo de sujeitificação e a investida de tornar o/a colonizado/a menos seres humanos” (p. 939). Em contrapartida, os europeus e toda sua cultura foram exaltados e colocados em um lugar de destaque e de referencial para todo o mundo.

Em razão do novo fluxo econômico esta visão foi espalhada para todo o mundo, e a Europa passou a ser considerada referência, econômica, cultural e social, em detrimento de todos os demais grupos sociais. Posicionando assim, as mulheres quebradeiras de coco e os trabalhadores rurais neste lugar, visto que suas demandas sociais e políticas não importam no cenário do capital e tão pouco sua existência. E como abordado, métodos para perpetuar essa exclusão são constantemente implementadas, com auxílio governamental, que deveria proteger e garantir aos “mais fracos” equiparação para igualdade de oportunidade, o que não ocorre. Evidenciando como os sujeitos dos conflitos agrários são dominantes em relação aos lavradores, que ocupam às margens numa contínua posição de dominados pela conjuntura não favorável.

A oposição criada pelas diferenças, colocadas como determinantes entre dominadores e dominados, permitiu a perpetuação do poder colonial. O que María Lugones (2014) define como “distinções hierárquicas”, e foi criada pelos colonizadores em relação aos colonizados. A principal discriminação apontada pela autora é a de humano e não humano, que é a base de todas as demais, e o que fundamenta toda a opressão resultante da relação social colonial do período, e todas suas repercussões atuais.

A autora ainda destaca que a ideia de civilização também está estritamente ligada a criação dessas distinções. Civilização em oposição a selvageria, sendo o selvagem aquele que não possui controle e que não é sociável como os europeus. E explica ainda, que “o homem europeu, burguês, colonial moderno tornou-se um sujeito/agente apto a decidir, para a vida pública e o governo, um ser de civilização, heterossexual, cristão, um ser de mente e razão” (Lugones, 2014, p. 936). Neste sentido, o conhecimento e trabalho das quebradeiras são identificados pela sociedade como algo rudimentar, que não cabe na lógica do capitalismo e que por isso deve ser superado.

Lugones então esclarece que para o poder dominante, todas as culturas não civilizadas estão atrás no processo de evolução, pois não são iguais aos brancos. E apenas este é capaz de determinar a história e decidir por si e por todos os demais. E por isso, se colocarmos em discussão sobre lideranças: dona Querubina, Teresina Cruz, Zuleide ou Raimunda Fernandes, ou qualquer outra mulher quebradeira que tenha estado à frente da luta agrária, não serão lembradas como referências, pois para o espectro social a suas lutas e conhecimentos obtidos

na quebra do coco não estão no mesmo nível daqueles que ocupam o centro, empresários, políticos, por exemplo. E tão pouco são reconhecidas fora de suas comunidades.

Diante do exposto, o recorte de gênero possibilita entender que a questão é um aspecto que determina a forma e o modo como as relações irão seguir. Visto que, em razão da colonização os papéis atribuídos para homens e mulheres foram baseados em seus na ideia de gênero europeu. É importante destacar, como já descrito anteriormente, as distinções hierárquicas apresentada por Maíra Lugones (2014) incluem a divisão por sexo em seu contexto. De tal modo que, embora a definição dos colonizados como seres não humanizados, ainda assim a autora aponta que “a imposição dessas categorias dicotômicas ficou entretecida com a historicidade das relações, incluindo as relações íntimas” (Lugones, 2014, p. 936), o que significa que a relação social colonial era também orientada pela questão de gênero.

Importante retomar que, o poder colonial coloca apenas o homem europeu como humano. A concepção da humanidade era estendida às mulheres europeias. Estes, homem e mulher da Europa, eram o referencial de humanidade. Assim, Lugones (2014, p. 937) expõe que “desse ponto de vista, pessoas colonizadas tornaram-se machos e fêmeas. Machos tornaram-se não-humanos-por-não-homens, e fêmeas colonizadas tornaram-se não-humanas-por-não-mulheres”, o que permite entender como as relações coloniais estavam relacionadas com o gênero.

A autora ainda fala que “a análise de Quijano fornece-nos uma compreensão histórica da inseparabilidade da racialização e da exploração capitalista como constitutiva do sistema de poder capitalista que se ancorou na colonização das Américas” (Lugones, 2014, p. 939), e utiliza esta relação para pensar a colonialidade do gênero e todo o processo que condiciona mulheres a um lugar subjugado e marginal. Como a tentativa continua de acomodar as mulheres quebradeiras como inadequadas e ultrapassadas, na tentativa de coloca-las no lugar de não mais existência, ora se esse trabalho desempenhado por elas é desnecessário não existirão mais oposição a modo predatório direcionado as matas do babaçu. **O que significa que a vida das quebradeiras é o impede a destruição dos babaçuais, elas são a barreira que protege a mãe palmeira.**

E tomando este raciocínio como referência, é possível entender como as mulheres colonizadas foram submetidas a uma condição reprimida nas relações sociais. De todo modo, importante retomar que a desumanização usada para derrotar e oprimir os dominados era estendido a todos, independente do gênero. E embora a condição fosse diversa, a relação opressiva de gênero foi reproduzida. Assim é possível entender como, no contexto atual, a

condição do ser mulher é determinante na realidade das quebradeiras que foram e são depreciadas e violentadas em razão do gênero.

A sujeição imposta pelo novo poder colonial é resultado direto da vontade dos europeus de dominação. Quijano (2005, p. 121) explica que “com efeito, todas as experiências, histórias, recursos e produtos culturais terminaram também articulados numa só ordem cultural global em torno da hegemonia europeia ou ocidental”, deixando claro que para além de triunfo econômico a dominação colonial se ampliou para a subjetividade, controlando aspectos culturais, como conhecimento e sua produção. Fazendo com que todo o mundo fosse influenciável pela produção colonial da Europa economicamente, e passasse a ser influenciável também em outros aspectos.

Essa mudança faz com que, a produção cultural não europeia, seja suprimida e perca importância de modo geral. Este é um modo de colonizar, como demonstra Quijano (2005), ao explicar que todo esse movimento é uma colonização das perspectivas cognitivas, que altera o modo como os colonizados fazem, sentem e produzem questões da cultura. Importante destacar que todos os saberes e conhecimentos que os colonizados possuíam foram desconsiderados juntamente com a condição humana desses, ou seja, toda produção que não era branca não se encaixava, assim:

Na produção dessas novas identidades, a colonialidade do novo padrão de poder foi, sem dúvida, uma das mais ativas determinações. Mas as formas e o nível de desenvolvimento político e cultural, mais especificamente intelectual, em cada caso, desempenharam também um papel de primeiro plano (Quijano, 2005, p. 121).

Diante do que foi apresentado, podemos entender porque os dominantes conseguiram se manter como centro do sistema-mundo que foi iniciado com a constituição da América. Os fenômenos que foram aprimorados e criados nas relações coloniais no continente, a Europa eurocentrismo, novas formas de trabalho e a classificação racial da população são ferramentas que construíram a ideia de superioridade dos europeus. Quijano (2005) vai além, ao dizer que permitiram a eles se sentirem naturalmente superiores a todos os demais povos do globo. O mesmo que Lugones colocou como hierarquia da distinção. Já que somente criando a ideia de superioridade que os europeus poderiam suprimir as demais populações, o que logicamente coloca estas como inferiores e anteriores.

Todos os patrimônios, material e imaterial, que pertenciam aos povos subjugados pelo colonialismo foram anulados e deslocados para um lugar de não valor. Isso pode ser percebido com a imposição de todos os aspectos relacionados ao poder colonial, língua, religião, valores, cultura, arte, tudo o que não era orientado a partir da Europa não poderia ter serventia na nova sociedade que estava sendo construída. Nesse contexto, podemos destacar como o

conhecimento e práticas passaram a ser colonial/moderno, capitalista e eurocentrado em razão do que é conhecido como eurocentrismo. Quijano conceitua da seguinte maneira:

Eurocentrismo é aqui, o nome de uma perspectiva de conhecimento cuja elaboração sistemática começou na Europa Ocidental antes de mediados do século XVII, ainda que algumas de suas raízes são sem dúvida mais velhas, ou mesmo antigas, e que nos séculos seguintes se tornou mundialmente hegemônica percorrendo o mesmo fluxo do domínio da Europa burguesa (Quijano, 2005, p. 126).

O que possibilita entender como a influência cultural e de conhecimento europeu conseguiu, junto com o fluxo econômico, se propagar pelo mundo. Quijano, explica ainda que este modo de racionalidade e de conhecimento são resultados do poder colonial, e que a hegemonia desse pensamento no mundo é mais uma característica da colonização “sobrepondo-se a todas as demais, prévia ou diferentes, e a seus respectivos saberes concretos” (Quijano, 2005, p. 126). Fazendo entender, o porque a colonização permitiu que o eurocentrismo pudesse ser tão forte, pois ele destruiu os demais modos de pensamentos que poderiam questionar e colocar a relação do poder colonial em um lugar que não fosse o topo da hierarquia, local que ele se coloca e permanece.

Nesta mesma direção, podemos apontar como a produção científica que vai de encontro aos princípios do eurocentrismo estão sendo destaque nas academias. Isto posto, o sociólogo brasileiro Marcelo Rosa (2014) no texto *Sociologia do Sul Ensaio bibliográfico sobre limites e perspectivas de um campo emergente* aponta como está sendo construída uma alternativa teórica, metodológica e epistemológica contra os efeitos da colonização no campo do conhecimento. O autor destaca a área das ciências sociais, e utiliza o termo *Sul* para se referir ao movimento teórico que critica os efeitos da colonização. O termo se refere a divisão regional geopolítica utilizada para separar socioeconomicamente os países em norte e sul no globo.

Assim, Rosa (2014) aponta como os países do Sul, que são os subdesenvolvidos no plano econômico mundial, orientam seus pensamentos e produção para superar o processo colonial sofrido. Visto que, como demonstrado a colonização criou um processo de hierarquia que exclui a subjetividade das nações que sofreram esse processo e é substituída pelo pensamento eurocêntrico. Nesse cenário, o autor expõe que esses países “na impossibilidade de simplesmente excluir a colonização e as consequências da modernidade de suas vidas cotidianas colonizadas, para os autores, os povos do *Sul* teriam se adaptado e criado modernidades alternativas” (Rosa, 2014, p. 46), o que significa que há uma tentativa de retomada e superação da imposição do poder colonial.

Isso demonstra como a resistência contra o poder dominante está ocorrendo, em diversas áreas e de diferentes formas. O reconhecimento dos saberes que superem o colonialismo é um

processo que requer observação e estudo, visto que segundo Rosa “os traços do Sul estão dispersos em teorias da prática, em práticas não científicas e em sociologias locais” (Rosa, 2014, p. 62). Que o conhecimento e saberes produzidos, sem influência eurocêntrica, estão presentes no exercício, na atividade e na técnica executada atualmente, que foram aprendidas de modo geracional, ou seja, são os saberes dos povos e populações que se encontram às margens sociais. E resistem mantendo costumes e hábitos apesar da interferência e fluxo social tentar a homogeneização cultural.

O conhecimento tradicional, limita e impede a integração de novas formas de pensamentos no espaço científico. Como já dito, todas as relações sociais são afetadas pela colonialidade, diante disso, existe um controle sobre o que é ciência, o que pode ser discutido nos espaços de produção de conhecimento na academia, e esse conceito não inclui os saberes e conhecimentos não colonizados, aqueles que não são produzidos tendo como referência o eurocentrismo e todas suas consequências. Assim, todo conhecimento que não tem esse parâmetro é colocado como oposição a ciência.

Tendo isso como base e utilizando todo controle que possui, o poder colonial conseguiu dificultar a propagação dessas novas epistemologias, conhecimentos e saberes. Nesse sentido, Grada Kilomba (2020, p.51) explica que “a academia não é um espaço neutro nem tampouco simplesmente um espaço de conhecimento e sabedoria, de ciência e erudição, é também um espaço de v-i-o-l-ê-n-c-i-a”, o que permite compreender como os saberes diversos do tradicional não conseguem ocupar espaços. E embora consigam espaço na academia, não possuem o mesmo status. Quando se toma o pensamento social negro, por exemplo, e alguns autores como Lélia Gonzalez e Beatriz Nascimento, que são referências em estudos sobre a realidade brasileira, e são bastante discutidas e conhecidas e referência para o movimento negro e organizações ligadas, mas na academia não são tratadas com a mesma relevância que outros intérpretes do Brasil.

Assim, tendo o exposto como referências é possível compreender o porquê as quebradeiras de coco babaçu do interior do Maranhão ocupam um lugar social marginalizado. A relação do trabalho desempenhado por essas mulheres representa, além de uma forma de conseguir sobreviver economicamente, de superação da marginalização a ocupação da margem com singularidade e promoção de saberes.

3 AS MULHERES QUEBRADEIRAS DE COCO DA ESTRADA DO ARROZ

A construção da identidade quebradeira perpassa um caminho marcado pelo preconceito, designando o trabalho desempenhado com desprezo, mesmo entre a comunidade onde as mulheres viviam. Nesse sentido, é perceptível, pelos testemunhos ouvidos na pesquisa, que a própria concepção sobre a identidade de ser quebradeira foi modificada, assumido uma auto delegação de poder dessas mulheres, que passaram a entender a complexidade e importante do desempenho de suas funções. Deixando de lado uma imagem inferiorizada de si mesma, e tomando aspectos que fortalecem enquanto mulheres de luta.

A construção da autopercepção entre as quebradeiras permitiu determinar melhor o espaço social que o trabalho ocupa. Construindo, juntamente com essa descoberta, o movimento que hoje é nacionalmente conhecido, o das quebradeiras de coco. Podemos apontar que o processo de identificação está atrelado ao florescimento do sentimento combativo e de resistência às forças política e econômica que orientam a oposição a existência e permanência dessas mulheres em seus lugares.

Nesse caminho, a relação entre essas mulheres e a história de luta da associação estão entrelaçadas. Visto que, embora a quebra do coco seja uma atividade que possa ser desempenhada de modo individual, a união dessas mulheres foi o que possibilitou a continuação da atividade com garantias de segurança e respeito aos seus costumes. Dessa forma, o vínculo formado entre as quebradeiras é unido pelo compartilhamento das memórias construídas. No livro *Memória e Identidade*, Joel Candéau (2016) expõe que uma memória forte é aquela que é organizada e é importante para a estruturação de um grupo, e quando as mulheres quebradeiras contam juntas a história da formação da Associação e os desafios que tiveram que enfrentar é perceptível o compartilhamento das lembranças e fortificação da memória.

Diante disso, com base no narrado pelas quebradeiras e o modo que entendem a importância de contar suas histórias e a luta em torno da formação do movimento em defesa da quebra do coco, percebe-se as narrativas orais como estratégia de propagação e disseminação da memória. E aqui, utilizando a frase de Cassiano Apinagé (2018), é necessário entender que “as tradições orais já não bastam”, e essas mulheres entendem bem que outras estratégias são necessárias para continuação da história do movimento das quebradeiras

Nesse sentido, a memória dessas mulheres que estão em movimento pela defesa de seus direitos à continuar a atividade de um trabalho tradicional, na zona rural de uma cidade do interior do Maranhão, representa mais do que apenas lembranças de suas vidas. Demonstram como as tentativas impedir o exercício da quebra, foram e continuam sendo tentativas de

extinguir esse trabalho e assim parte da identidade dessas mulheres. Que como apontado passaram a se identificar como quebradeiras ao precisar organizar e lutar para continuar a quebra, então a construção da identidade dessas mulheres, é perpassada por essas lutas que fizeram ser quem são, a subjetividade do ser quebradeira para essas mulheres passou a ter sentido quando elas compreenderam que estavam sofrendo tentativas de destruição e não mais existir do modo como elas sempre existiram.

As quebradeiras se relacionam com a memória, e suas resistências contra as tentativas de suprimir seu modo de existência, demonstrando a importância da resistência para construção dos saberes dessas. Tendo como base a roda de conversa⁷ realizada com quatro quebradeiras de coco do povoado Petrolina na cidade de Imperatriz no Estado do Maranhão, em 26 de janeiro de 2022, na sede da Associação.

Nesse sentido, compreendendo a necessidade de posicionamento e de enfrentamento para que pudessem continuar desempenhando a quebra de coco. Essas mulheres entendem que ocorre um ciclo contínuo de lutas em suas vidas. No caso do povoado Petrolina, antes mesmo da fundação oficial da associação, que aconteceu em 1998, conflitos com agentes externos na comunidade surgiram e demandavam coordenação coletivas para superação. Desse modo, desde as primeiras ocupações por fazendeiros ainda na década de 1960, que colocavam cercas impedito o acesso aos babaçuais, as obrigando a se deslocar para lugares mais distantes ou solicitar autorização para quebrar o coco, e resultando em devastação da floresta para criação de pastos.

Nesse contexto, a apresentação das histórias de resistência dessas mulheres, através da história oral, permitirá entender como ocorreu a construção de suas identidades enquanto quebradeiras “ao contar suas experiências, o entrevistado transforma o que foi vivenciado em linguagem, selecionando e organizando os acontecimentos de acordo com determinado sentido” (Alberti, 2006, p.171). As memórias compartilhadas entre elas e aqui apresentadas possibilitam compreender a construção da consciência e aceitação de seu papel enquanto sujeitas de mudança de sua realidade, e a continua luta pelo reconhecimento de suas existências e respeito por suas vivências.

3.1 A Derrubada das Palmeiras

⁷ Entrevista concedida por, BRANDÃO, Maria Ivone de Jesus; CRUZ, Maria de Jesus Brandão; ARAÚJO, Raimunda de Jesus Brandão; CRUZ, Terezinha de Sousa. Entrevista 26 de janeiro de 2022. Entrevistadora: Bianca Silva Ferreira. Imperatriz, 2022. Arquivo Mp3 (50min 49seg).

A quebra de coco é uma atividade desempenhada principalmente por mulheres de modo coexistente com as demais atividades da roça pelas famílias. O trabalho artesanal de manufatura e processamento do coco fruto da palmeira babaçu é executado com um macete utilizado para bater o coco contra a lâmina do machado e retirar a amêndoa que após ser processada produz o tradicional azeite de coco ou é vendida, ainda se aproveita para produção as cascas para fazer carvão e o mesocarpo para produção de suplemento alimentar.

A atividade da quebra do coco descrita foi passada através de gerações. O coco é coletado nas matas onde há os babaçuais e levado para no barraco onde ocorre a quebra, esse processo que acontece em Petrolina, as quebradeiras evitam ir sozinhas para o barraco que fica em terras da empresa Suzano. Antes da ocupação das terras devolutas por fazendeiros, as palmeiras do babaçu eram acessadas sem dificuldades, pois os cocos colhidos estavam caídos e não representavam nenhum impacto ambiental.

Dona Terezinha (entrevista, 2022), contou que por um longo período, desde que ela e a família se mudaram para Petrolina, não havia qualquer impedimento de acesso e impasse para a coleta do coco. E que no povoado havia várias mulheres que quebravam coco para obter renda, e todas elas conseguiam colher cocos babaçus suficientes. Mas na década de 1970 iniciou o período de mudanças alterando a dinâmica e a relação dessas mulheres com a quebra de coco.

Essa foi a principal motivação, apontada pelas entrevistadas, para que quebradeiras do povoado se organizarem. Visto que, a chegada dos novos donos e ocupação das terras que se encontravam os babaçuais fez com as áreas, antes acessadas de forma livre por todas as quebradeiras, passaram a ser propriedades privadas e elas a ter que lidar com os donos para conseguir permissão para coletar os cocos. Além da devastação e diminuição das palmeiras que foram sendo cortadas para pastos. Isso gerou uma mudança na execução do trabalho, pois agora as quebradeiras não colhiam o coco próximo de onde ocorria a quebra, a coleta passou a ser em distancias maiores, e elas fazem o deslocamento até o barraco de quebra.

Toda essa alteração que estava acontecendo foi resultado de mudança legislativa⁸ que permitiu que terras públicas fossem vendidas. Nesse cenário, iniciou modificação que resultou em um período de ameaças e intimidações relatadas. As quebradeiras passam a sentir a necessidade de organização e de lutar por seus direitos, dona Terezinha explicou que elas como quebradeiras da comunidade passaram a entender a importância do ofício da quebra e a se entender como movimento social quando tiveram contato com outros movimentos, Sindicatos dos Trabalhadores Rurais de Imperatriz, Centro de Educação e Cultura do Trabalhador Rural

⁸ Lei Sarney de terras (Lei nº 2.979 de julho de 1969) que alterou a política fundiária maranhense, possibilitando que grileiros adquirissem terras públicas no Estado.

do Maranhão (CENTRU), Conselho Nacional dos Seringueiros, o que permitiu a elas conhecer a relevância de coordenação e criação de uma associação e de lutar por seus direitos.

3.2 As Filhas da Palmeira e a Resistência em Petrolina

A partir dos anos de 1990 se inicia a implantação e consequentemente a ocupação de terras pelos megaempreendimentos na região de Imperatriz⁹. Primeiro a Celmar S.A indústria de celulose e papel, que passou a plantar eucalipto para produção de carvão industrial, nas terras próximo aos povoados. Terras que eram utilizadas pelas quebradeiras para coleta do babaçu. Nesse mesmo período, fazendeiros da região começaram a arrendar áreas a pessoas para produção de carvão para as siderúrgicas, mas para obtenção era utilizado o coco babaçu que era queimado inteiro, o que significava perda socioeconômicas para as quebradeiras.

Percebendo a ameaça contra seu modo de trabalho dona Terezinha, Raimunda e Maria de Jesus decidiram ir conversar com o “pessoal” da empresa e apresentar as dificuldades que se formaram com sua chegada, em busca de solução. Elas conseguiram se reunir com representantes da empresa e no dia da reunião foi sugerido a criação da associação para que elas pudessem ter acesso as palmeiras, dona Raimunda (entrevista, 2022) conta que “eles disseram que a gente podia entrar, mas que tivesse uma associação formada, que tivesse uma garantia que a gente tava trabalhando ali com um papel legalizado ‘meu Deus como nós vamos fazer isso, nós não sabe é de nada’”, as representantes das quebradeiras em meio ao desconhecimento sobre como organizar uma associação foram então orientadas por outros movimentos de trabalhadores rurais.

A partir de então, com os fundamentos, apoio e o reconhecimento de outros movimentos rurais, passaram a ter dimensão do propósito de uma organização que lutasse por seus direitos, em 1998, foi fundada a Associação de Quebradeira de Coco do Povoado de Petrolina. Que tem como finalidade a organização das quebradeiras do povoado para garantir o acesso às palmeiras e aos cocos babaçus, contra as intimidações e proibições que sofriam dos fazendeiros e combatiam a queima do coco inteiro. De todo modo, ao passar dos anos, novos obstáculos surgem colocando a Associação e as quebradeiras no campo de luta para garantir sua existência. Dona Terezinha (entrevista, 2022) definiu a Associação como lugar da “história de luta: porque sempre tem um desafio” e isso a mantém funcionando. E que elas tiveram que aprender como

⁹ Implantação de grandes empresas na região que alterou principalmente a relação social dos moradores das zonas rurais na área, pois as empresas adquiriam grandes extensões de terras alteração a organização dos moradores das áreas, as principais empresas que atingiram a povoado de Petrolina fora Celmar nos anos noventa e já na primeira década dos anos 2000 (Santos, 2010).

lidar com as empresas e com o poder público para poder ter acesso aos benefícios para as quebradeiras.

Foi nesse contexto que o grupo de mulheres construíram a compreensão do que era ser quebradeira. Como explicado por Dona Terezinha (entrevista, 2022), que foi a primeira presidente da associação do povoado, disse que não sabia exercer a função, “eu peguei a coisa no começo sem nem saber, perdida sem saber”. E por isso ajuda dos outros movimentos foi tão significativa, aprenderam muito sobre a luta das populações rurais e também de como lidar com o coco babaçu, “aprendemos muito com eles, e com a Querubina que era do Sindicato dos Trabalhadores Rurais, ela veio aqui no início ensinar nós a tirar mesocarpo... então a gente conheceu essas pessoas e elas foram ajudando a gente” (Cruz, Terezinha, entrevista, 2022). A relação construída com as organizações rurais foi determinante para elas se entenderem enquanto autoras de sua própria história.

A cada novo desafio que surgia essas mulheres se fortificavam em frente às dificuldades e buscavam meios, instituições e pessoas que pudessem garantir segurança de sua atividade. Dona Terezinha então falou de algumas conquistas que a organização já conseguiu: terreno e a construção da sede da associação, que as próprias quebradeiras fizeram o desenho da planta, e vários equipamentos industriais para manufatura do coco, nesse momento todas elas se orgulharam das conquistas do movimento e foram listando os equipamentos.

Mas elas também apontaram que muitas pessoas da comunidade ainda duvidam da relevância da associação. E que “tem gente que fala que a gente não conseguiu nada até hoje”, são 24 anos desde a fundação da associação, e dona Terezinha apontou o erro dessas pessoas, e foi acompanhada pela confirmação das demais, “mas nós já conseguimos sim, conseguimos nos reconhecer como trabalhadoras que temos direitos que somos capazes, que merecemos respeito, nós adquirimos esse conhecimento, e nós tinha vergonha de dizer que era quebradeira, hoje nós não tem” (entrevista, 2022). Dona Maria de Jesus (entrevista, 2022) ainda complementa que “hoje nós sabe fazer muita coisa, e nós não sabia, e tem muita coisa ainda pra frente que nós vamos aprender, ainda assim da idade que nós tamos”, a ideia de que elas estão sempre em processo de aprendizagem.

O orgulho de dizer que são quebradeiras de coco babaçu foi para elas a maior conquista que a organização e o movimento poderiam oferecer, e na fala delas, na explicação de que elas continuam a quebrar coco porque elas gostam e tem orgulho, a autodefinição. Maria Ivone (entrevista, 2022) diz que “a gente se orgulha disso, de contar nossa história maravilhosa de muita luta, cada desafio, porque cada época da associação, da vida da gente, tem um desafio... é sempre constante, sai um desafio chega outro... sempre tem algo pra manter a associação em

pé”. Essa fala resume como o enfrentamento que as quebradeiras de coco permitiram a construção da identificação enquanto tal, como apontado elas tinham vergonha de ser quebradeiras, e a conscientização e fortalecimento do papel social que elas desempenham houve essa mudança e elas puderam se perceber enquanto tal.

A relação entre essas mulheres e a história de luta da associação estão entrelaçadas. Vista que, embora a quebra do coco seja uma atividade que possa ser desempenhada de modo individual, a união dessas mulheres como dito por elas foi o que possibilitou a continuação da atividade com garantias de segurança e respeito aos seus costumes, Dona Terezinha (entrevista, 2022) sintetiza dizendo que “nós enfrentamos muita dureza no início da associação, sem saber de nada, sem saber pra onde ia, mas hoje estamos aqui firme e forte contando a história, graça a Deus”. Dessa forma, o vínculo formado entre as quebradeiras é unido pelo compartilhamento das memórias construídas. No livro *Memória e Identidade* Joel Candéau (2016) expõe que uma memória forte é aquela que é organizada e é importante para a estruturação de um grupo, e quando as mulheres quebradeiras contam juntas a história da formação do Associação e os desafios que tiveram que enfrentar é perceptível o compartilhamento das lembranças e fortificação da memória.

Com base no narrado pelas quebradeiras e a forma que entendem que é importante que elas possam contar suas histórias e a luta em torno da formação do movimento em defesa da quebra do coco, percebe-se as narrativas orais como estratégia de propagação e disseminação da memória. E quando Maria Ivone (entrevista, 2022) diz que “a gente tá aqui pra contar essa história, várias e várias vezes pra movimentos que chegam aqui, grupos que querem conhecer... a gente conta essa história pra quem quiser ouvir, registrar, passar pra frente pra ver se a gente comercializa melhor”, e todas as mulheres na sala concordaram, elas entendem a importância da sua fala e da história como quebradeiras. E utilizando a frase de Cassiano Apinagé (2018) de que “as tradições orais já não bastam”, essas mulheres entendem bem que outras estratégias são necessárias para continuação da história do movimento das quebradeiras.

Nesse sentido, a memória dessas mulheres que estão em movimento pela defesa de seus direitos a continuar a atividade de um trabalho tradicional, na zona rural de uma cidade do interior do Maranhão representa mais do que apenas lembranças de suas vidas. Demonstrem como as tentativas impedir o exercício da quebra, foram e continuam sendo tentativas que iriam destruir este modo de trabalho e assim parte da identidade dessas mulheres. Que como apontado passaram a se identificar como quebradeiras depois que tiveram que se organizar e lutar para continuar a quebra, então a construção da identidade dessas mulheres, é perpassada por essas lutas que fizeram ser quem são, a subjetividade do ser quebradeira para essas mulheres passou

a ter sentido quando elas compreenderam que estavam tentando fazer elas deixar existir do modo como elas sempre existiram.

3.3 O Conhecimento como Instrumento de Opressão

O pensamento científico, se identifica como imparcial e universal. Todavia, nem todo pensamento produzido na academia é considerado como científico. A ideia de ciência é limitada aos pares de quem representa o poder dominante, os homens brancos. Isto está atrelado a formação e a hierarquia social, a condição que permite a esse grupo permanecer na posição de importância é porque eles se intitulam como descobridores e desbravadores, nota-se por exemplo na descrição histórica que é feita sobre a exploração dos europeus nos demais continentes.

De todo modo, é importante entender que esta identificação é limitada e excludente, que visa impedir que os demais grupos sociais possam ocupar ou estejam na mesma condição que os dominantes. Em *Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial* (2009) Donna Haraway esclarece como o conhecimento é situado, pois sempre se fala de um lugar que possui relação sociais com o poder. Nesse contexto podemos relacionar com as quebradeiras, entendendo que a partir da relação dessas com a natureza construíram saberes que permitiram a utilização da palmeira babaçu para produzir azeite, carvão e até mesmo construir seus lares (muitas casas foram cobertas pela palha das palmeiras). A autora explica a objetividade científica é uma construção alegórica:

Todas as narrativas culturais ocidentais a respeito da objetividade são alegorias das ideologias das relações sobre o que chamamos de corpo e mente, sobre distância e responsabilidade, embutidas na questão da ciência para o feminismo. A objetividade feminista trata da localização limitada e do conhecimento localizado, não da transcendência e da divisão entre sujeito e objeto. Desse modo podemos nos tornar responsáveis pelo que aprendemos a ver (Haraway, 2009, p. 21).

Dessa maneira, o pensamento produzido pelos representantes do poder dominante, nas ciências, é considerado o referencial, difundido como imparcial, neutro, universal e objetivo. Nessa perspectiva, todos os demais conhecimentos e modos de pensar são considerados insuficientes e não científicos, não por não se produzir pensamentos capazes de refletir a realidade, mas por não estarem em conformidade com o poder dominante. Por isso, que por muito tempo as quebradeiras de coco eram vistas com olhar discriminatório, do mesmo modo que os trabalhadores rurais, que foram considerados como trabalhadores que desempenhavam atividades de menor valor, e sem aplicação de conhecimento. **E que ainda são vistos como**

inferiores pelo olhar limitado de quem assume o estilo eurocentrado e patrimonialista como correto, excluindo todos os saberes e existências que não tenha como principal objetivo o acúmulo de capital. E na lista de conhecimentos “não suficientes” para a serem considerados científico, estão os mais variados formas de pensamentos, negro, feminista, decolonial, todos de algum modo estão na direção oposta do pensamento dito tradicional, de tal modo que:

O "eles" imaginado constitui uma espécie de conspiração invisível de cientistas e filósofos masculinistas, dotados de bolsas de pesquisa e de laboratórios; o "nós" imaginado são os outros corporificados, a quem não se permite não ter um corpo, um ponto de vista finito e, portanto, um viés desqualificador e poluidor em qualquer discussão relevante, fora de nossos pequenos círculos, nos quais uma revista de circulação de "massa" pode alcançar alguns milhares de leitores, em sua maioria com ódio da ciência (Haraway, 2009, p. 7).

Grada Kilomba, (2019) explica como a posição de subalternidade faz com que pessoas que se encontram nas margens da sociedade não consigam se expressar, pois são impedidas pelas forças dominantes, e através das opressões, racial e colonial, não conseguem falar. A ideia de fala apresentada pela autora está relacionada não ao ato de falar estritamente, mas da possibilidade de articulação. A imposição do silêncio que estes grupos sofrem é resultado da privação, assim “essa ausência simboliza a posição da subalterna como *sujeito* oprimido que não pode falar porque as estruturas da opressão não permitem que essas vozes sejam escutadas, tampouco proporciona um espaço para a articulação das mesmas” (Kilomba, 2019, p. 47). No livro a autora relaciona a subjetividade com a questão racial, e explica que a ideia de centro e margem. Expõe ainda como tudo o que não é relativo ao poder hegemônico é caracterizado como outro (Outridade), fora do centro, destinado à margem (Kilomba, 2019). E é este o local que mulheres quebradeiras são constantemente condicionadas, a interpretação de seus saberes como rústicos e ultrapassados é reflexos direto desta realidade, que tenta posicionar elas como insuficientes, irracionais e sem lógicas.

Na mesma direção, Donna Haraway diz que, “as perspectivas dos subjugados são preferidas porque parecem prometer explicações mais adequadas, firmes, objetivas, transformadoras do mundo” (2009, p. 23). A concepção, de não humanidade, de não igualdade entre os oprimidos e opressores, criou a ideia de que grupos que ocupam as margens sociais não são capazes de tomar decisões, de falar por si, pois não possuem o mesmo esclarecimento daqueles que estão no centro. Esta ideia limita, embora combatida e discutida, ainda está presente na sociedade e é defendida, e resulta em um pensamento de que os aqueles que não tiveram uma formação nos moldes educacionais clássicos não possuem o domínio racional capaz de utilizar a razão em sua vida.

Nesse contexto, quando aqueles que estão no centro social olham para a associação de mulheres quebradeiras de coco e não entendem como

Como explicado por Grada Kilomba “[...] a ideia de uma subalterna silenciosa pode também implicar na alegação colonial de que grupos subalternos são menos humanos do que seus opressores e são, por isso, menos capazes de falar em seus próprios nomes” (Kilomba, 2019, p. 48). Dessa forma sem a possibilidade de tomar decisões e falar, como acreditam aqueles que dominam, estes grupos estão condicionados a permanecer em seu espaço, de subjugados e sem chance de mudança.

A imagem de que os colonizados são incapazes de falar é utilizada para justificar a exclusão do pensamento e conhecimento produzidos por esses. Nessa lógica, o discurso produzido por pessoas marginalizadas é tido como insatisfatórios e inadequados e assim silenciosos (Kilomba, 2019). Nesse contexto, o poder dominante ao desconhecer o conhecimento que é necessário para o desempenho das atividades no campo, os condicionam a atividades insignificante, ignorando totalmente os saberes predecessores que são aplicados. Fazendo com que os espaços das ciências, a academia, seja exclusivo e excludente, pois não inclui conhecimentos que estão sendo feitos fora e que partem de pessoas que não estão ou não representam o centro e o poder dominante da sociedade:

Ao escamotear as origens e filiações do “sujeito” do conhecimento em oposição ao “objeto”, este sim localizado, o saber científico se impõe como o conhecimento verdadeiro. Como resultado, o pensamento científico hegemônico subjugua as outras epistemologias produzidas a partir das experiências de sujeitos que não estão na academia. Entre eles, as mulheres negras (Figueiredo, 2008, p. 28).

Ainda nessa lógica, podemos entender como a sociedade constituída para que homens brancos estejam na melhor posição sempre, se empenha para que este entendimento não seja modificado. Fazendo com que tudo o que é produzido por esses seja exaltado em desfavor dos demais, e é aqui que se encontram as quebradeiras. Nesse sentido, Grada Kilomba exemplifica a visão sobre o pensamento negro ao realizar um exercício na sala aula fazendo perguntas sobre assuntos relacionados a colonização dos países do continente africano e sobre questões raciais e expõe que somente os alunos negros são capazes de responder. Concluindo que: “conhecimento, erudição e ciência estão intrinsecamente ligados ao poder e à autoridade racial” (KILOMBA, 2019, p. 50), isso ocorre porque há uma mudança no conhecimento que está sendo discutido naquela sala, e esse não é visto pelos demais estudantes, brancos, como importante.

Portanto, utilizando essa tese de Grada Kilomba, é possível entender como o conhecimento divergente é desconsiderado e não reconhecido na academia. Ficando claro que fazer esses questionamentos, para demonstrar como o pensamento não atrelado ao poder

dominante é ignorado, é importante pois, a autora explica que “[...] o centro acadêmico, não é um local neutro. Ele é um espaço branco onde o privilégio de fala tem sido negado para as pessoas negras (Kilomba, 2019, p. 50)”, fazendo com que as produções e a ciência pensada pelos outros sejam consideradas como insuficiente, pois é feita por quem não possui voz, por quem é considerado inferior, e por isso os discursos teóricos desenvolvidos não estão no patamar que aqueles proferidos pelos brancos.

O local de outridade indicado para esse pensamento na academia representa um espaço de violência, que permite aos não-brancos estar presentes como objeto de estudo, que brancos possam ser especialistas, mas que ao tentar assumir o local de sujeito, que fala e é ouvido, essas vozes são desqualificadas e o conhecimento é invalidado (Kilomba, 2019). Confirmando que a academia e as ciências não são um espaço universal, e como os espaços sociais estão submersos na relação de poder, racista, sexista, elitista, que domina a sociedade, mesmo que se afirme que as ciências são um lugar universal. E esta lógica não está restrita a academia, como toda consequência da colonização a reprodução desse pensamento condiciona grupos e populações minoritárias.

3.3.1 A Vivência como Recurso Científico

A vista disso, o conhecimento é orientado pelas experiências vividas por aquele que o produz, e embora seja dito que a neutralidade e a objetividade, a interpretação da realidade é direcionada por valores e convicções. Aqui se pode fazer um paralelo com as quebradeiras de coco, que possuem seus saberes atrelados a sua existência, o conhecimento é produzido e resultado de sua vivência. Da mesma forma, este conhecimento é subjugado e desconsiderado enquanto forma de trabalho na sociedade, o pensamento produzido dentro da academia por mulheres negras, ou grupos marginalizados, é submetido ao mesmo tratamento, de descrédito e desvalorização (Collins, 2019).

Assim, quando pessoas que estão no centro afirmam que não se orientam por nenhuma base ideológica, ignoram que o conhecimento possui uma orientação dominante. Já que: “as estruturas de validação do conhecimento, que definem o que é erudição ‘de verdade’ e ‘válida’, são controladas por acadêmicas/os brancas/os. Ambos, homens e mulheres, que declaram suas perspectivas como condições universais” (Kilomba, 2019, p. 53), e mesmo com preconceito de gênero, as mulheres brancas estão em uma posição de autoridade e poder em relação à população negra. De tal forma, e assim como os homens negros, possuem características em comum, ao contrário das mulheres negras que com:

[...] uma visão mais nítida da opressão em relação aos grupos que ocupam uma posição mais evasiva em relação ao poder masculino branco – ao contrário das mulheres brancas, elas não denotam qualquer ilusão de que sua brancura irá anular a condição de subordinação feminina e, ao contrário de homens negros, não podem jogar a carta duvidosa da masculinidade com o objetivo de neutralizar o estigma de ser negro (Collins, 2016, p.107).

Apontando a necessidade de ocupação desses espaços de decisão na academia que são negados às pessoas negras e por isso a continuidade do entendimento de que apenas o conhecimento produzido pela branquitude é verdadeiro e válido. A existência de pessoas negras é marcada devido ao racismo, fazendo com que estas tenham vivências diferentes das pessoas brancas, isso permite que a interpretação e os questionamentos da vida sejam distintos, na academia. De tal forma que, “os temas, paradigmas e metodologias utilizados para explicar tais realidades podem diferir dos temas, paradigmas e metodologias das/os dominantes” (Kilomba, 2019, p. 54). Isso influencia na forma de ver e interpretar o mundo, por esse motivo que aqueles que estão no centro não conseguem entender porque a leitura social dos marginalizados é diferente, pois por não ter vivido no mesmo lugar, não conseguem associar a vivência com o entendimento do mundo.

No mesmo sentido, Patricia Hill Collins, descreve como “os homens brancos de elite controlam as estruturas ocidentais de validação do conhecimento, os temas, paradigmas e epistemologia da pesquisa tradicional são permeados por seus interesses” (Collins, 2019, p. 401). O que evidencia como o controle das estruturas permite a este grupo determinar a direção do pensamento na academia. Todas as pessoas são influenciadas pelo meio que vivem, mesmo aqueles que vivem em um ambiente privilegiado. Visto que acreditam que nada intervenha em sua existência e leitura da realidade, assim, “quando acadêmicas/os brancas/os afirmam ter um discurso neutro e objetivo, não estão reconhecendo o fato de que elas e eles também escrevem de um lugar específico que, naturalmente, não é neutro nem objetivo ou universal, mas dominante” (Kilomba, 2019, p. 58). Desse modo, o pensamento e o conhecimento produzido pelas mulheres negras foram constantemente desconsiderados e impedidos de ocupar o mesmo espaço que os demais. Isso ocorre, pois:

No racismo, corpos negros são construídos como corpos improprio, como corpos que estão “fora do lugar” e, por essa razão, corpos que não podem pertencer. Corpos brancos, ao contrário, são construídos como próprios, são corpos que estão “no lugar”, “em casa”, corpos que sempre pertencem (Kilomba, 2019, p. 56).

Este sentimento, de estar fora do lugar, não está relacionado com a experiência individual de indivíduos negros. O que evidencia como na academia, espaço que deveria ser universal e neutro, como as ciências, é direcionado para abrigar as pessoas brancas. E sistematicamente excluir todos aqueles que se diferem desse padrão, pois “as mulheres negras

são imaginadas ocupando o lugar de “objeto” da pesquisa. Assim, a epistemologia dominante não reconhece as mulheres negras - acadêmicas ou não - como sujeitos do conhecimento também” (Figueiredo, 2008, p. 29). Fazendo com que corpos que foram marginalizados, pelo poder hegemônico imperialistas, mantenha-se distante de quem os marginalizou.

Criando assim espaços determinados que não fazem parte deste centro. Lugares que permitiram à população negra uma existência de constante combate contra as opressões sofridas. Este representa também um espaço de criatividade que possibilita, pois embora limitados é criado alternativas para seja possível continuar a viver, e não apenas sobreviver. De modo que, “a margem não deve ser vista apenas como um espaço periférico, um espaço de perda e privação, mas sim como um espaço de resistência e possibilidade” (Kilomba, 2019, p. 68). Assim ao pensar a vivência da mulher negra, que superficialmente pode ser lida como uma luta para existir no contexto do capitalismo, o que existe é expressão de seus saberes que foram herdados e que resistem desde a colonização.

Nesse espaço, destaca-se as mulheres negras que, como aponta a intelectual filósofa e antropóloga negra, Lélia Gonzalez: “o lugar em que nos situamos determinará nossa interpretação sobre o duplo fenômeno do racismo e do sexismo” (Gonzalez, 1988, p. 224). A existência feminina negra é diferente, embora pertença a dois grupos oprimidos, sua vivência social não pode ser relacionada a nenhum destes. A experiência de vida das mulheres negras concede a elas experiências específicas, e “o que se espera é que a partir dela, da experiência concreta de uma vivência específica, possamos reformular nossos pressupostos e nossas hipóteses sobre um determinado assunto (Debert, 1986, p. 142), o que é percebido na academia é que esse conhecimento, produzido a partir da experiência feminina negra é desconsiderado enquanto tal.

Nesse sentido, então “foi exatamente a partir desses desafios, resultantes de uma realidade que se impõe e desafia a estagnação dos conceitos e teorias que essa geração de feministas negras tem reagido, criando um constante diálogo dentro e fora da academia.” (Figueiredo, 2020, p.11). É importante entender que as mulheres negras são a representação de como as opressões existentes na sociedade são prejudiciais, de tal forma que uma análise dos indicadores sociais os piores índices são relacionados às mulheres negras, e quando não aos homens negros. Este fato se relaciona ao racismo sofrido pela população negra, que moldou a existência marginal. E que continua constantemente afetando e violentando estes corpos, e agindo de modo múltiplo contra as mulheres.

De tal modo, que quando o feminismo passou a ser um movimento social organizado na luta contra a desigualdade de gênero, suas pautas não chegavam até as mulheres negras. Pois embora sejam mulher, há outras formas de opressões que atingem e influenciam de modo negativo a existência destas. Como afirma a filósofa brasileira Sueli Carneiro, ao falar do feminismo:

As mulheres negras tiveram uma experiência histórica diferenciada que o discurso clássico sobre a opressão da mulher não tem reconhecido, assim como não tem dado conta da diferença qualitativa que o efeito da opressão sofrida teve e ainda tem na identidade feminina das mulheres negras (Carneiro, 2013, p.1).

Nessas condições, sendo atravessadas pelo racismo e machismo, e quase sempre pela desigualdade social em seu cotidiano, as mulheres negras sofrem com constantes violações e discriminações. O conceito de feminismo negro está em construção, mas pode ser entendido como: “o pensamento feminista negro consiste em ideias produzidas por mulheres negras que elucidam um ponto de vista de e para mulheres negras” (Collins, 2016, p.101). A contextualização da situação política e social que as mulheres negras vivem é importante para entender como o olhar desta é diferente dos demais indivíduos sociais, pois sua existência além das contínuas violências é representada pela capacidade de cuidar e persistência. E nessa realidade as mulheres quebradeiras de coco são exemplos, a relação dessas com a natureza e a ideia da palmeira mãe que fornece o sustento a suas filhas fornece um panorama de como o ponto de vista dessas mulheres fornece uma nova concepção sobre os saberes.

3.3.2 Epistemologia Feminista Negra: reflexo da existência das mulheres

Nessa direção, Patricia Hill Collins (2016) explica como a relação das mulheres negras com a sociedade branca permitiu a esta dentro do círculo dos privilegiados, mas mesmo assim não pertencendo. A condição que a autora nomeia como *insider*, que pode ser traduzido como informante ou aquela que está dentro, é concedida a mulher negra que trabalha como doméstica na casa de famílias brancas, e passam a conhecer a realidade dentro daquele lugar de privilégio. De tal modo que “essas mesmas mulheres negras sabiam que elas jamais pertenceriam a suas ‘famílias’ brancas. Apesar de seu envolvimento, permaneciam como *outsiders*” (Collins, 2016, p. 100), nesse contexto, *outsiders* significa estranhos. O que fez com que mulheres negras tivessem um ponto de vista especial, que permitiu a elas visualizar a realidade de outra maneira, assim:

Uma revisão cuidadosa da emergente literatura feminista negra revela que muitas intelectuais negras, especialmente aquelas em contato com sua marginalidade em contextos acadêmicos, exploram esse ponto de vista produzindo análises distintas quanto às questões de raça, classe e gênero (Collins, 2016, p.100).

No mesmo sentido Lélia Gonzalez afirma que, “enquanto mulher negra, sentimos a necessidade de aprofundar nessa reflexão, ao invés de continuarmos na reprodução e repetição dos modelos que nos eram oferecidos pelo esforço de investigação das ciências sociais” (Gonzalez, 1983, p. 224) e que “o lugar que nos situamos determinará nossa interpretação sobre o duplo fenômeno do racismo e do sexismo”. Evidenciando assim, o que Hill Collins associa ao feminismo negro, como parte da análise que considera as opressões que se entrecruzam e os aspectos culturais como questões significativas que devem ser incluídas e analisadas, pois influenciam de modo determinante a realidade social.

E que influencia na forma como essas mulheres veem e compreendem a sociedade, pois a perspectiva desenvolvida é resultado de sua existência vivida em condições ímpares. Assim: “os temas centrais do pensamento feminista negro, como trabalho, família, política sexual, maternidade e ativismo político, baseiam-se em paradigmas que enfatizam a importância de opressões interseccionais na modelagem de matriz de dominação estadunidense” (Collins, 2019, p. 402), todavia, expor esses paradigmas não é acessível, visto que, mulheres negras têm que enfrentar o poder dominante e sua forma de interpretar o mundo:

As condições históricas do trabalho das mulheres negras, tanto na sociedade civil negra quanto no trabalho remunerado, estimularam uma série de experiências que, quando compartilhadas e transmitidas, tornaram-se sabedoria coletiva de um ponto de vista de mulheres negras. Além disso, quem compartilha essas experiências pode acessar uma série de princípios para avaliar reivindicações de conhecimento. Esses princípios passam a integrar uma sabedoria das mulheres negras em âmbito mais geral e, mais ainda, aquilo que chamo aqui de epistemologia feminista negra (Collins, 2019, p. 410).

Patricia Hill Collins (2019) caracteriza a epistemologia feminista negra com dois aspectos: a ética de cuidar e a ética da responsabilidade pessoal. A primeira está relacionada à condição de humanismo e das emoções nos diálogos, além da empatia, que permite entender de modo variados a existência do próximo. A segunda, está relacionada à ideia de que o indivíduo deve ser responsável respeitando a moralidade e a ética. Assim, considera o pensamento feminista negro como “conhecimento subjugado”, mas que em razão disso levou a “usar a música, a literatura, as conversas cotidianas e o comportamento cotidiano como dimensões importantes para a construção de uma consciência feminista negra” (Collins, 2019, p.402), e que ao longo do tempo vem ocupando novos espaços, como a academia, mas mesmo assim continuam sendo subjugados. A autora aponta que é importante notar que a Sociologia e demais ciências podem aprender com esse modo de pensar a realidade para um desenvolvimento criativo, inserindo sua subjetividade:

Sociólogos podem se beneficiar ao considerarem seriamente a emergência da literatura multidisciplinar que denomino pensamento feminista negro, precisamente

porque para muitas mulheres intelectuais afro-americanas a “marginalidade” tem sido um estímulo à criatividade (Collins, 2016, p.101).

Ainda nessa direção, Patricia Hill Collins (2019) explica que embora cientista social, ela percebeu que sua formação não era suficiente para compreender o conhecimento subjugado do ponto de vista das mulheres negras. A autora justifica, que isso ocorre: “porque os subordinados perceberam há muito que é necessário recorrer a formas alternativas para criar autodefinições independentes, rearticulando-as por meio de nossos próprios especialistas” (Collins, 2019, p. 402). A autora ainda explica que, existem dois processos responsáveis pela validação do conhecimento eles são: “as reivindicações de conhecimento são avaliadas por um grupo de especialistas que passou por uma série de experiências sedimentadas as quais refletem o lugar de seus grupos nas opressões interseccionais” e “em segundo lugar, cada comunidade de especialistas é responsável por sua credibilidade, definida pela população na qual ela se situa e de qual advêm seus conhecimentos básicos que são tomados como certo” (Collins, 2019, p. 405), importante destacar que em ambos, que são critérios políticos, os homens brancos de elite dominam, e que em razão disso o pensamento feminista negro é anulado, assim:

As mulheres negras há muito fazem reivindicações de conhecimento que contestam as reivindicações dos homens brancos de elite. No entanto, como não têm acesso a posições de autoridade, elas tiveram muitas vezes de recorrer a processos alternativos de validação de conhecimento para produzir reivindicações divergentes de conhecimentos (Collins, 2019, p. 406).

Nesse sentido e entendendo que a produção de conhecimento de modo criativo é uma forma de reproduzir a realidade para as mulheres negras. O poder dominante na academia tenta de todo modo alterar as características que fazem parte do pensamento feminista negro, conforme apontado por Patricia Hill Collins:

Esses critérios pedem que nós, mulheres afro-americanas, nos objetifiquemos, desvalorizemos nossa vida emocional, deixemos de lado nossas motivações para aprofundar nosso conhecimento sobre mulheres negras e enfrentemos, em uma relação conflituosa, pessoas com mais poder social, econômico e profissional (Collins, 2019, p. 409).

Isso na tentativa de moldar o pensamento conforme o poder tradicional. E invalidar a forma como é posto. Demonstrando como o conhecimento feminista negro está em oposição ao poder dominante. Diante do exposto é possível entender o desafio para superação, pelos conhecimentos que divergem do tradicional, frente a contestação imposta pelo poder dominante dentro das ciências e na academia. Esta oposição está relacionada à violência das opressões que “agora em face da resistência dos colonizados, a violência assumirá novos contornos, mais sofisticados; chegando, às vezes a não parecer violência, mas “verdadeira superioridade”

(Gonzalez, 1988, p. 71), impedindo que o conhecimento feminino negro tenha e ocupe espaço que sempre fora da branquitude. Dessa forma, a ciência:

torna-se assim o modelo paradigmático, não do fechamento, mas do que é contestável e contestado. A ciência torna-se o mito, não do que escapa à ação e à responsabilidade humanas, num domínio acima da disputa, mas, antes, de prestação de contas e de responsabilidade por traduções e de solidariedades vinculando as visões cacofônicas e as vozes visionárias que caracterizam os saberes dos subjugados (Haraway, 2009, p. 33).

Pois desconsidera tudo o que não está de acordo com poder dominante e limita, de modo a prejudicar. Nesse sentido, como explica Grada Kilomba (2019), a produção negra não é objetiva, pois é incorporada por emoção e subjetividade, porque estão produzindo ciência do seu lugar de fala e escuta, e esse lugar é um lugar emotivo e real, de tal modo que: “o discurso das/os intelectuais negras/os surge então, frequentemente como um discurso lírico e teórico que transgride a linguagem do academicismo clássico. Um discurso que é tão político quanto pessoal e poético, como os escritos de Frantz Fanon ou os de bell hooks” (Kilomba, 2019, p. 59). Como explica Patricia Hill Collins (2019), ao caracterizar a epistemologia feminista negra, demonstrando que, ela é ética, responsável e empática, e não limita estas características a produção sobre a população negra, por esse motivo é tão divergente da epistemologia tradicional.

A epistemologia negra deve ter espaço na academia, deve ser estudada e aplicada, não apenas por fazer parte do conhecimento de um grupo social que sempre foi oprimido e impedido de ocupar este espaço e teve seu pensamento invalidado durante muito tempo, mas por representar uma nova forma, que considera a ética, a empatia e o indivíduo como elementos para se produzir ciência.

Neste contexto, tendo como base a teoria do pensamento social de mulheres negras é possível associar e compreender as interlocutoras desta pesquisa. E entender como o trabalho desempenhado por esta representa uma resistência ao fluxo sócio econômico dominante que condiciona essas mulheres a não existência, que é a marginalização. Este lugar que limita a voz e o falar e limitando a transmissão dos saberes e assim a continuação desse modo de vivência tradicional.

4 QUEBRADEIRAS, VIVÊNCIAS E A CONSTRUÇÃO DE LÍDERES NA QUEBRA DO COCO

A economia do babaçu, ou seja, todo processo de colheita dos cocos na mata, a quebra e a comercialização seja, do produto feito a partir ou das amêndoas, é um universo cheio de significados principalmente para as sujeitas nele envolvidas, as quebradeiras de coco. Sendo o maranhão o estado com maior área com babaçuais, o coco tornou-se um símbolo regional. Assim relacionando-se como tema a várias áreas do conhecimento. E mesmo com todo esse simbolismo, ainda são alvo de ataque e disputas para a continuação das matas.

A história da quebra do coco está estritamente relacionada com a constituição do campesinato no Maranhão. A ocupação do campo maranhense por pequenos camponeses se inicia com o fim do período escravagista, com liberdade da população sequestrada da África, “ao lado do trabalho agrícola, o extrativismo do babaçu se apresenta como uma atividade primordial presente pelo menos desde a formação do campesinato maranhense, que teve início com o fim da escravidão” (Barbosa, 2008, p. 2). Essa parcela da população, sem expectativas para manter sua sobrevivência, passaram a ocupar e usufruir de terras sem donos, retirando dali o necessário para o sustento.

A relação entre essas mulheres e a quebra de coco atravessam corpos e marcam a existência de todo um grupo. Como já dito, a quebra é um trabalho desempenhado com finalidade de subsistência, e esta socialmente ligada ao propósito feminino, de tal modo que a maioria das pessoas que quebram coco são mulheres. Nesse sentido, Viviane Barbosa (2014), explica que:

De fato, o imaginário em torno das palmeiras está relacionado a questões de reprodução e procriação, e também de produção e sustento, pois, como muitas mulheres afirmam, a renda advinda de seu trabalho de quebra do coco é indispensável para a sobrevivência de suas famílias e, ao contrário do que muitos de seus maridos/companheiros dizem, é, em muitos momentos, a renda principal para a manutenção doméstica.

Assim, a configuração doméstica direciona inúmeras mulheres a desempenhar várias atividades no âmbito domiciliar, cuidado dos filhos e da casa, e por vezes auxiliando no cultivo da roça.

Nessa conjuntura, a quebra de coco é percebida como uma extensão do trabalho doméstico, e por isso deve ser destinado a pessoas do sexo feminino. Embora tenha-se homens inseridos na atividade de quebra também. Entender o babaçu como constituinte de inúmeras vidas e liderança requer uma ampliação na percepção de líder e trabalho. Visto que na contra

mão do fluxo econômico que circula na atualidade, assim como todas as economias tradicionais que resistem, a construção destes sujeitos sociais, que estão envolvidos no aproveitamento do babaçu, seguem o sentido da sobrevivência.

A relação construída entre as quebradeiras e o babaçu ultrapassa o conceito de trabalho. A ideia de que a atividade deve ter retorno financeiro, não é suficiente para definição desse vínculo, pois a quebra do coco atravessa corpos e marca a existência de toda uma comunidade com saberes tradicionais, uma conexão que direciona apego e todo um simbolismo. Que direciona os sentidos e ações de mulheres que compreendem que a palmeira não representa apenas uma mera fonte de matéria para a produção de mercadorias, mas sim aquela que irá prover a alimentação do seu lar, irá cobrir suas casas.

A determinação proporcionada pela independência resultado do trabalho da quebra altera a realidade e a possibilidade de ser dessas mulheres. O espaço social ocupado pelas quebradeiras, é sequela direta do processo colonial que determinou o lugar na sociedade enquanto nem ainda estas existiam, ou seja, todas as determinações que resultaram na atualidade dessas mulheres foram a tempos semeadas. Por isso, a compreensão de suas existências e importâncias, está atrelada a construção de uma visão crítica sobre cada aspectos determinantes que atravessam a vida das quebradeiras de coco, trabalho, gênero, local social e relação ambiental.

A realidade econômica não é a o que define a existência das quebradeiras. Essas mulheres, embora tenham sido inseridas na quebra por necessidade, assumiram a identidade e a tornaram parte, dominando o significado e redefinindo o sentimento por meio da autodefinição. Quando questionadas sobre o que é ser uma quebradeira durante as entrevistas, em nenhum momento a resposta foi uma descrição do que elas fazem na extração da amêndoa, e sim palavras empoderadas sobre mulheres fortes, guerreiras e sem medo.

Ao ouvir essa definição fiquei com o questionamento: por que elas têm essa concepção tão forte sobre si mesmas? E ao longo da pesquisa e convivência pude perceber que essas mulheres se autodefiniram e entenderam a importância disso em sua existência, como evidenciado por Patricia Hill Collins em seu texto sobre o *outsider within* (2016). Que explica sobre a importância de mulheres negras entenderem seu local social e sua identidade, evitando que a definição de outros coloquem em lugares de menor valor.

Podemos fazer uma conexão entre o texto de Collins e sua análise com as quebradeiras de coco aqui consideradas. Quando a autora discute sobre como as demais vivências da mulher negra são desconsideradas no meio acadêmico, e que somente a perspectiva socioeconômica é profundamente explorada sociologicamente pelos pesquisadores, demonstra que para muitos

desses os demais ângulos que envolvem a vida dessas mulheres não são suficientes para o universo acadêmico. No mesmo sentido, quando pensamos sobre as quebradeiras de coco, elas suportam constantes tentativas de desvalorização de suas existências.

As ações das quebradeiras de coco devem ser compreendidas como resistência, as pequenas atitudes e determinações contra os agentes externos são formas que estão ao seu alcance. Quando a Collins fala que “pessoas que se veem como plenamente humanas, como sujeitos, se tornam ativistas, não importa quão limitada seja a esfera de seu ativismo” (2016, p.114), pude visualizar melhor como as mulheres negras quebradeiras de coco babaçu no interior do Maranhão, são símbolo de resistência, mesmo quando a possibilidade de resistência e ativismo são pequenas, cada ação que permite a elas escolha e quando fazem considerando o seu bem estar é ativismo.

O ativismo está em cada atitude que vai contra a ordem opressiva que é imposta aos indivíduos. Quando sob a lógica da opressão essas mulheres passam a decidir que irão continuar a sobreviver da manufatura de coco babaçu, mesmo este sendo considerado um trabalho obsoleto para esta lógica, estas mulheres estão vivendo em ativismo, estão resistindo, pois se negam a performar conforme essa lógica esperava. Se definindo e reafirmando enquanto sujeitas de direitos.

Nesse sentido Hill Collins esclarece ainda a importância da autodefinição e da autoavaliação das mulheres negras para o pensamento feminista negro, na mesma direção podemos explicar a importância das quebradeiras se definirem enquanto tal. Visto que, mulheres negras foram e são constantemente estereotipadas, definidas por forças externas, que colabora para a desumanização e exploração do seu trabalho, e são projetadas para controle de comportamento (Collins, 2016). Do mesmo modo, as quebradeiras foram inferiorizadas pelo seu trabalho e por esse motivo a importância da autodefinição. O processo de desqualificação dessas mulheres, está atrelado a visão que é direcionada a esse grupo, que pertence a minoria social e não dispõe de capital.

A construção de uma identidade que represente o sentimento de pertencimento e orgulho da atividade desempenhada pelas quebradeiras, sustenta o exercício da resistência, que é cotidianamente construído e fortalecido. A determinação em continuar a quebra, mesmo com inúmeros fatores em discordância, é a verdadeira luta. A superação pelas mulheres negras, que foram e são constantemente estereotipadas, definida por forças externas, que colabora para a desumanização e exploração do seu trabalho, e são projetadas para controle de comportamento (Collins, 2016), por esse motivo a importância da autodefinição.

Quando mulheres negras definem a si próprias, claramente rejeitam a suposição irrefletida de que aqueles que estão em posições de se arrogarem a autoridade de descreverem e analisarem a realidade têm o direito de estarem nessas posições. Independentemente do conteúdo de fato das autodefinições de mulheres negras, o ato de insistir na autodefinição dessas mulheres valida o poder de mulheres negras enquanto sujeitos humanos (Collins, 2016, p.104).

Dessa forma, a autodefinição é muito além de uma forma de denominar-se perante a sociedade. Pois os aspectos que determinam a existência ou não de sujeitos é determinação de pertencimento em grupos sociais. Assim, autodefinir-se está além de questões individuais, “visto por esse espectro, a autodefinição e a autoavaliação não são luxos, são necessárias para a sobrevivência da mulher negra” (Collins, 2016, p.106). Como é perceptível nas falas e na bibliografia produzidas a partir das quebradeiras de coco, nos momentos em que seus modos de vida estiveram mais ameaçados, nestes momentos, elas se perceberam ainda mais ligadas a identidade de quebradeiras de coco.

De todo modo, a compreensão sobre o pertencimento de um grupo social é por vezes direcionado pela necessidade individual de defender-se de tentativas de ataques. Ou seja, indivíduos que pertencem a grupos sociais minoritários são constantemente constrangidos e colocados em um lugar de inferioridade, por aqueles que se encontram em um espaço social diferente. À vista disso, Collins (2016), explica ainda, que o homem branco se define como sujeito e todos os aqueles que não são como ele, pessoas negras e mulheres, são agrupados tendo-o como referência.

Nessa situação mulheres negras são definidas como o negativo do homem branco. Tomando este raciocínio, as mulheres quebradeiras de coco foram por muito tempo definidas como irrelevantes, em razão do desempenho da atividade de quebra, mas quando passaram a se definir como mulheres quebradeiras de coco, e essa definição sendo caracterizada por elas como valorosa e importante, não mais permitiram ser colocadas em um local de menos valor. Por isso é importante a ideia de definição:

A insistência de mulheres negras autodefinirem-se, autoavaliarem-se e a necessidade de uma análise centrada na mulher negra é significativa por duas razões: em primeiro lugar, definir e valorizar a consciência do próprio ponto de vista autodefinido frente a imagens que promovem uma autodefinição sob a forma de “outro” objetificado é uma forma importante de se resistir à desumanização essencial aos sistemas de dominação (Collins, 2016, p.105).

Neste contexto, indivíduos que pertencem a grupos minoritários são constantemente vítimas de discriminação por serem quem são, e por vezes se descobrem como partes de minorias nestes momentos. Ocorre uma rotulação antes mesmo que muitos possam se identificar enquanto pertencentes desses grupos, isso em razão da aversão e para que a exclusão

possa acontecer de modo mais fácil. E essa forma de classificação criada de uma visão depreciativa determina a relação desses indivíduos com seu grupo, que poderá reproduzir os mesmos aspectos daqueles que não pertencem, estereotipado e com preconceitos.

Esta definição imposta tem a função de domínio, de colocar sobre o controle. A marginalização dos grupos minoritários permite aos dominantes controle sobre as perspectivas e narrativas que irão se construir sobre. De modo que, as margens sociais e os grupos que as ocupam sejam sinônimos de privação e ausência, e que a rejeição domine e ocorre até mesmo no interior. Todavia, Grada Kilomba (2019) dispõe que as margens sociais, são espaços de criatividade e resistência, embora sejam constantemente desencorajados de toda forma de construir um espaço com significância. Visto que as comunidades que existem ali, moldam suas existências para além do que foi/é determinado pelos aspectos dominantes sociais, construindo espaços que celebram a sua existência e permitem a liberdade.

Nessa perspectiva, a resistência é a persistência e continuidade dos grupos. Patricia Hill Collins ainda apresenta ideia de resistir com os meios que são possíveis é válido, e que não deve ser desconsiderado enquanto ativismo pois, “[...] as experiências das mulheres negras sugerem que essas talvez se conformem abertamente aos papéis sociais impostos a elas, mas secretamente se opõem a estes, oposição moldada pela consciência de se estar no escalão mais baixo da estrutura social” (Collins, 2016, p.113). Assim, quando pensamos nas interlocutoras deste trabalho, as formas de resistências são cotidianas e empregadas de modo não violento, como a continuidade da atividade da quebra, junção de quebradeiras em grupos para se protegerem dos riscos, criação da associação, entre outras formas silenciosas que permitem que estas continuem desempenhando a quebra.

Dessa forma, quando as mulheres que trabalham com a quebra se identificam e definem que são quebradeiras de coco babaçu, elas estão se afirmando como indivíduos. Então quando Collins afirma que “elas estão mantendo o controle sobre sua definição enquanto sujeitos, enquanto seres humanos plenos, a rejeitarem definições delas próprias como “outros” objetificados” (Collins, 2016, p.113), explica exatamente a mudança na direção da percepção das quebradeiras sobre si mesmas. De tal forma, que puderam passar a controlar as suas próprias narrativas, passando de definição que as rotulavam de modo estereotipado para uma em que assumiram seus modos de existências demonstrando força e conhecimento.

Grada Kilomba em seu livro *Memórias da Plantação – Episódios de Racismo Cotidiano* (2019) faz análises de episódios de experiências racistas sobre narrativa de mulheres negras e autobiográficas. E na mesma linha de pensamento de Patricia Hill Collins, tendo esta como referência, a Kilomba desenvolve a questão “pode a subalterna falar?” da autora pós-

colonialista indiana Gayatri Spivak (1995) e a resposta desta “não”. Grada então coloca que é “impossível para a subalterna falar ou recuperar sua voz e, mesmo que ela tivesse tentado com toda sua força e violência, sua voz ainda não seria escutada ou compreendida pelas que estão no poder”. E explica que o lugar a margem e o silêncio que a subalterna ocupa na sociedade é resultado do pos-colonialismo.

Que aqueles que ocupam a posição na margem são considerados ausentes como sujeitos, e isso faz com que oprimidos não consigam se expressar. E explica que Spivak “não está se referindo ao ato de falar em si; não significa que nós não conseguimos articular a fala ou que não podemos falar em nosso próprio nome. A teórica, em vez disso, refere-se à dificuldade de falar de dentro do regime repressivo do colonialismo e do racismo”.

De todo modo não se deve ter essa afirmação como absoluta, Kilomba cita Patricia Hill Collins (2000) para explicar que a ideologia colonial argumenta que oprimidos se identificam com de modo incondicional com poderosos e por esse motivo não conhecem as forças que os oprimem e por isso não podem falar. E a ainda colocar o oprimido (subordinados) como alguém que não pode falar traz a eles a alegação, muito utilizadas pelos colonizadores, de que são menos humanos. A autora então lembra que mesmo que documentando os grupos subalternos (colonizados) não foram vítimas passivas de seus algazes. Assim é importante que a história inclua que grupos oprimidos foram sujeitos e resistiram a colonização.

Kilomba utiliza os termos de bell hooks para explicar que alguns corpos ocupam o centro (brancos/opressor) da sociedade enquanto outros estão na margem (oprimidos/negros), e que a margem ao contrario que se imagina é um espaço de criação. O local marginalizado é um espaço que constrói uma capacidade crítica, e assim floresce a noção de resistência à opressão, por isso que as periferias são locais de criatividade e transformação, ainda permitindo um novo mundo prováveis com novos discursos (hooks, 1990). De todo modo não podemos romantizar esse espaço, pois embora estes locais sejam a representação de uma nova realidade, a atual é impiedosa e nos consome, mesmo com toda uma consciência sobre o que as questões sociais e problemas que nos cercam.

Autora ainda cita Malcom X para dizer que é necessário ver tudo com “novos olhos”, a fim de entrar na luta como sujeitos e não como objetos. As tentativas de apagamento são o que motivas os grupos marginais a se defenderem, tornando-se assim propulsores na criação de alternativas que permitam a continuidade da vida. A autora bell hooks descreve que as “estruturas de dominação trabalham na sua própria vida, à medida que são desenvolvidos pensamentos e consciência crítica, à medida que se inventam hábitos novos e alternativos de ser e à medida que se resiste a partir desse espaço marginal de diferença definido internamente”

(hooks, 1990, p.15). Essa consciência é desenvolvida pelo sentimento de insatisfação instalado quando se percebe que a injustiça é convencionalizada socialmente.

Nesse enquadramento, podemos perceber, como já dito, que as quebradeiras de não começaram suas resistências idealizando a criação de movimento, elas apenas queriam a continuação da atividade que sempre fizeram naqueles espaços. E Grada Kilomba reafirma que “é o entendimento e o estudo da própria marginalidade que criam a possibilidade de devir como um novo sujeito” (Kilomba, 2020, p.69), a compreensão sobre o lugar que se ocupa e a construção de um pensamento crítico sobre ele, é o que permite a criação de uma nova perspectiva e definição sobre si mesmo e os espaços que se ocupam. Tudo isso, ocorre nas resistências cotidianos que grupos marginalizados enfrentam para poder existir.

3.1 O babaçu como instrumento pedagógico

A relação desenvolvida com as quebradeiras facilitada pelo conhecimento e proximidade com a quebra do coco, como dito anteriormente, sou neta de quebradeira. Além disso, as visitas e entrevistas com as interlocutoras foram facilitadas pelas experiências destas com outros pesquisadores, em suas falas deixam claro que estão preparadas para acolher e contar suas histórias. Acredito que ser de família de quebradeiras me permitiu essa facilitação com as interlocutoras. Embora meu campo tenha sido difícil, por minhas questões de saúde, tive dificuldade de manter contato com elas e me afastei por muito tempo. Ao retornar me senti acolhida novamente.

As interlocutoras ouvidas para este trabalho são todas referências como líderes em suas comunidades. E essa construção se deu de maneira natural, nenhuma delas tinha pretensão de se tornar líder apenas seguir desempenhando seus trabalhos. Tendo como referência suas lutas e necessidades para sobreviver, estas mulheres conseguiram se erguer e fazer oposição contra o fluxo econômico, tido como inovador, que tentava e tentava constantemente excluí-las do meio social. Denominando-as como ultrapassado e arcaicos.

O trabalho destas mulheres está intrinsecamente ligado a construção de suas identidades e vivências. A formação dessas mulheres enquanto sujeitos de luta se deu dentro do movimento, a quebra de coco, acompanha as quebradeiras desde de suas infâncias, as crianças eram levadas para a mata e ficavam próximo de suas mães enquanto desempenhavam suas atividades. Isso permite constatar que a quebra não é apenas um trabalho realizado por elas, mas um marcador que está presente na vida dessas mulheres, que direcionou os caminhos e as possibilidades de existir dessas mulheres.

Durante o processo de escuta na pesquisa, as mulheres ouvidas deixaram muito claro a relação de carinho e respeito direcionado as palmeiras de babaçu. Elas se referem a esta como mãe, já que ela que fornece os meios para sobrevivência de suas famílias, deixando muito claro que as derrubadas das palmeiras é uma enorme perda e representa o fim de um importante ciclo, assim como uma mulher, que nasce, cresce tem frutos e morre. Acredito que o sentimento de gratidão e identificação com a palmeira é o que permite que a relação das quebradeiras seja tão fascinante.

A presença de um grupo tradicional que tem por uma palmeira respeito e admiração como atividade laboral na realidade atual é um enorme ato de resistir às complexas tentativas de uniformização no mercado de trabalho. A palmeira do babaçu é querida e protegida, como um recurso precioso que fornece o necessário. Assim Terezinha (2022) contou que agora não sente mais vergonha de se identificar como quebradeira de coco e que sentia isso antes, mas que entendeu que seu trabalho é importante porque ajuda a manter a natureza. Este destaque de preservação e cuidado do meio ambiente, demonstra a grande diferença entre a tradição de cuidado e a exploração que é provocada por aqueles que não se importam com nada fora o lucro, por esse motivo as quebradeiras foram e são constantemente apontadas como produtoras arcaicas.

Durante a pesquisa, as quebradeiras apresentaram suas perspectivas sobre a formação da consciência enquanto agentes de mudanças em suas comunidades e sobre o futuro da quebra. Na fala de Teresinha e Zuleide, ficou evidente a esperança de que o trabalho seja reconhecido e que as próximas gerações continuem a desempenhar.

A presença de jovens envolvidos com a quebra não é muito evidente. Entre as três associações, tive contato com Barbara com 26 anos, filha de Zuleide, e Mauriania, 29 anos. Estas são sócias na de São Felix, e participam de programas oferecidos pela empresa Suzano destinados as juventudes. Barbara é responsável pela produção de sabonetes a partir das amêndoas fornecidas pelas quebradeiras.

A iniciação da juventude no mundo da quebra de coco é diferente. Como por exemplo a Barbara que é filha de quebradeira, e que esteve inserida desde da infância. Durante sua fala, Zuleide deixou claro que objetivava que seus filhos seguissem o caminho dos estudos, pois esta não teve oportunidade, pois Barbara (26 anos) começou a ir para quebrar coco.

E Mauriania, iniciou o contato com a quebra com 13 anos, embora não seja filha de quebradeira suas tias são, e por isso começou a frequentar as reuniões da associação. Mesmo demonstrando interesse desde de muito nova, mas só passou a ser ativa no processo da quebra de coco mais tarde como outros jovens. Mauriania com 18 anos iniciou graduação de ciências

biológicas e posteriormente, 2018, ingressou no mestrado em agroecologia. Ao retornar encontrou o movimento em torno da quebra do coco muito mais organizado, principalmente no aspecto relacionado ao artesanato. E percebeu que poderia o artesanato com o ecológico.

Neste sentido, podemos entender como a juventude se integra na quebra do coco na atualidade. Muitos não são inseridos no processo do mesmo modo que suas mães foram sendo levados para as matas para não ficarem sozinhos em casa. Eles percorrem um caminho diferente, são direcionados pelas próprias mães para permanecer na escola e seguir estudando. E depois percebem que podem utilizar o conhecimento obtido no processamento do babaçu coco, não necessariamente na quebra, mas na construção de projetos de manejo do coco para manufatura de produtos, como a produção de sabonete na associação de Coquelândia que é coordenado pela Barbara. Ela aprendeu o manuseio em uma oficina oferecida pela empresa de papel e celulose, e com o conhecimento adquirido consegue realizar a produção na própria sede da Associação e realiza as vendas pelas redes sociais.

Embora a relação da juventude seja diversa da que estão acostumadas, as nossas interlocutoras possuem percepção diferentes sobre o que é ser quebradeira. Quando perguntei se aqueles que não quebram coco são quebradeiras, obtive diferentes respostas, mas para o sentido de agregação, no geral elas entendem que todos aqueles que estão envolvidos no processo da manufatura do babaçu devem ser entendidos como quebradeiras/quebradeiros de coco. E este entendimento é importante para a inserção dos jovens.

A autodefinição e a construção de uma identidade pelas mulheres quebradeiras, constituiu uma nova fase nas relações com a economia do babaçu. A crescente valorização da atividade e a dos produtos obtidos pela quebra fortaleceram o orgulho destas mulheres em razão de seu trabalho. Neste sentido, a agregação de novos membros para participar da manufatura do coco se tornou mais acessível, pois o distanciamento da visão preconceituosa permitiu a aproximação ainda maior com a juventude. Além das possibilidades de novas formas de lidar com o babaçu e produzindo novos produtos que proporcionam esta proximidade com um novo mercado, mas jamais deixando de lado a tradição construída.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta pesquisa partimos do desafio de analisar as mulheres quebradeiras de coco por aspectos que não esteja apenas relacionado ao trabalho desempenhado na zona rural da cidade de Imperatriz. Neste processo buscamos entender a relação que fora desenvolvida nas matas de cocaís da Estrada do Arroz, especificamente nos povoados de Petrolina, São Félix e Coquelândia. A investigação destacou como estas mulheres estão intrinsicamente marcadas pela atividade desenvolvida, e não pelo tempo que executam, mas pela construção tradicional de uma conexão entre quebradeiras e o babaçu.

Como pesquisadora minha maior dificuldade foi manter a constância do meu contato com as interlocutoras desse trabalho, mesmo com todo acolhimento recebido quando fui a campo não conseguir manter a regularidade do diálogo por questões de saúde. De todo modo, a construção desse trabalho foi realizada com relatos de mulheres de luta, que me permitiram conhecê-las além da quebra do coco babaçu.

A fundamentação teórica me permitiu entender e analisar estas mulheres do modo mais próximo da sua realidade. Compreender através de Patricia Hill Collins, Grada Kilomba e bell hooks, como as relações raciais definem e conduzem os vínculos, mesmo quando não percebemos, e interpretar como as ações por menores que sejam indicam resistências e poder sobre quem somos.

Dessa forma, quando estudamos os relatos das quebradeiras sobre como conseguiram continuar a alcançar as palmeiras de babaçu mesmo quando eram proibidas e ameaçadas, pro agentes que passaram a ocupar aqueles espaços, entendemos que estes foram atos de resistências, que ali estavam lutando para continuar a desempenhar seu trabalho. E que estes atos não são diferentes de qualquer outro realizado por grupos de resistência que possuem um maior acesso e ferramentas, visto que estas mulheres usam seus corpos como instrumentos de lutas. Pois o maior ato de determinação na luta é permanecer vivo.

A construção desta consciente passou por todo um período em que as trabalhadoras não existiam para a sociedade. De tal modo que quando a economia do babaçu teve seu auge na década de 70, aqui no maranhão, as quebradeiras não eram reconhecidas como parte do processo de produção, como explica Viviane Barbosa, (2014) que nos textos oficiais

embora se referissem à extração do babaçu e à sua importância econômica, geralmente não fizessem alusão aos trabalhadores rurais ocupados com essa atividade. Há, portanto, uma invisibilização das quebradeiras e quebradores de coco envolvidos no extrativismo, pois a maioria dos registros aborda tão somente as implicações comerciais e questões industriais que envolvem o produto (p.49)

Explicitando como o entendimento social e a autodefinição que as quebradeiras conseguiram construir a partir da luta pela permanência na atividade da quebra é extremamente marcante e importante para a manutenção da existência delas e de seus saberes tradicionais. Pois somente dessa forma, através de muita coragem e resistência é que estas mulheres conseguiram negociar com os agentes externos que se estabeleceram em suas comunidades e tentam constantemente mudar a forma que estas se relacionam com o mundo.

A permanência destas mulheres representa muito, elas estão com as ferramentas e acessos que possuem lutando. A construção da resistência para essas mulheres não representa uma tentativa de “mudar o mundo”, por assim dizer, mas de continuar ali, no lugar que sempre estiveram, em que se encontra seus lares e famílias, e conseguir sobreviver da forma que sempre conseguiram. Embora estas ações sejam pequenas, na percepção de que as efetuas, essas mulheres estão escrevendo e mudando sim a história do seu lugar e assim construindo inspirações.

No contato com as interlocutoras e no processo de pesquisa, é possível compreender todo o processo que conduziu essas mulheres a luta, e como a compreensão dessas da importância da relação do babaçu com suas vidas foi transformador. A transformação das quebradeiras em líderes em suas comunidades passa primeiramente pela autoconfiança dessas mulheres uma nas outras, a crença de que a união poderia as conduzir para um lugar em que poderiam exercer seu trabalho de forma mais digna, sem ameaças e medo.

Por isto quando elas mesmas se adjetivam como guerreiras, mulheres fortes e corajosas, essa descrição não é vislumbre de uma alta autoestima. Mas sim o resultado de um processo de autoconhecimento depois de muita resistência. Estas mulheres sabem e entendem a importância de suas ações, sabem que seu trabalho e seus saberes são consequência de discriminação social, e por isso é tão importante ter essa percepção de si atualmente.

Diante de tudo apresentado este trabalho reflete a minha profunda admiração por todas quebradeiras de coco. A concepção de como estas estão constantemente resistindo, a tentativa da modernidade de superar sua existência, apenas existindo e se beneficiando de um modo sem destruição, é admirável e magnífico. E poder construir uma análise que evidencia o quão extraordinário é a persistências das quebradeiras é um orgulho, embora esta não seja exatamente o texto que queria apresentar.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, Luane Lemos Felício. **As leis do babaçu livre**: uma análise do processo de juridicização das práticas sociais das mulheres quebradeiras de coco babaçu como expressão do pluralismo jurídico multicultural. 2010. 113f.; 30 cm Orientador: Joaquim Shiraisti Neto. Dissertação. Universidade do Estado do Amazonas, Programa de Pós-graduação em Direito Ambiental, 2008.
- AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Pólen, 2019. (Col. Feminismos Plurais).
- ALBERTI, Verena. **Histórias dentro da História**. In: PINSKY, Carla Bassanezi (org.). Fontes históricas. São Paulo: Contexto, 2006. p.155-202.
- ALBERTI, Verena. **Manual de história oral**. Editora FGV, 2013.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Quebradeiras de Coco Babaçu**: um século de mobilizações e lutas - Repertório de fontes documentais e arquivísticas, dispositivos legais e ações coletivas (1915-2018). Manaus: UEA Edições / PNCSA, 2019.
- ALVES, Vicente Eudes Lemos; NÓBREGA, Mariana Leal Conceição. Os novos desafios das populações agroextrativistas na Amazônia diante da instalação da empresa Suzano Papel e Celulose na região Tocantina Maranhense. Espaço & Geografia, Brasília, v. 21, n. 1, p. 3-43, 2018.
- AMARAL, Mayka Danielle Brito. **Reforma Agrária e Reconhecimento**: o caminho da autonomia e liberdade das camponesas-quebradeiras de coco babaçu da região do Bico do Papagiao. Tese. Programa de Pós-Graduação em Geografia Humana. Orientadora Larissa Mies Bombardi. São Paulo, 2017.
- ANDRADE, Paula et al. **Conflitos agrários e memória de mulheres camponesas**. Revista Estudos Feministas, v. 15, p. 445-451, 2007.
- APINAGÉ, Cassiano Sotero; GIRALDIN, Odair. **As tradições orais já não bastam**: a pesquisa como estratégia de preservação. Revista Pós Ciências Sociais, v. 15, n. 29, p. 129-156, 2018.
- ARAÚJO, Leididaina et al. **Mulheres quebradeiras de coco babaçu e movimentos sociais**. P2P e inovação, v. 3, n. 2, p. 161-176, 2017.
- BARBOSA, Viviane de Oliveira. **Histórias de trabalhadores rurais no Maranhão**: Gênero, Identidades e Mobilização. In: XIX ENCONTRO REGIONAL DE HISTÓRIA: PODER, VIOLÊNCIA E EXCLUSÃO, São Paulo. Anais [...]. São Paulo: ANPUH/USP, 2008. p. 1-13.
- BARBOSA, Viviane de Oliveira. Mulheres do Babaçu: gênero, maternalismo e movimentos sociais no Maranhão. 2013. 266 f. **Tese** (Doutorado em História), Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2013. Disponível em: <http://www.historia.uff.br/stricto/td/1449.pdf>.
- BARBOSA, Viviane De Oliveira. **Na terra das palmeiras**: gênero, trabalho e identidades no universo das quebradeiras de coco babaçu no Maranhão. Paco Editorial, 2018.

BARROSO, Betânia Oliveira; DE FREITAS, Jullyana Cristhina Almeida; FIGUEIREDO, Lilian Rolim. **Quebradeiras de coco babaçu do estado do maranhão: repertórios de luta e Resistencia.** Revista Debates Insubmissos, Caruaru, PE. Brasil, Ano 4, v.4, nº 12, jan./abr. 2021.

BERRÊDO, Eliane Sá Amorim. **O MIQCB: aspectos organizativos e o processo de organização do movimento.** 2017. 110 f. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas) - Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2017.

BRANDÃO, Maria Ivone de Jesus; CRUZ, Maria de Jesus Brandão; ARAÚJO, Raimunda de Jesus Brandão; CRUZ, Terezinha de Sousa. **Entrevista.** 26 de janeiro de 2022. Entrevistadora: Bianca Silva Ferreira. Imperatriz, 2022. Arquivo Mp3 (50min 49seg).

BRITO, Brenda. **Dez fatos essenciais sobre regularização fundiária na Amazônia.** Brenda Brito; Jeferson Almeida; Pedro Gomes; Rodney Salomão. – Belém, PA: Instituto do Homem e Meio Ambiente da Amazônia, 2021.

CALAÇA, Michela Katiuscia Alves dos Santos; CONTE, Isaura Isabel; e CINELLI, Catiane **Feminismo camponês e popular: uma história de construções coletivas.** Revista Brasileira de Educação do Campo, v. 3, n. 4, p. 1156-1183, 23 dez. 2018.

CANDEAU, Joël. **Memória e Identidade: do indivíduo às retóricas holísticas.** In: ___. Memória e Identidade. São Paulo: Contexto, 2016. p. 21-57.

CARNEIRO, Marcelo Sampaio. **Terra, trabalho e poder: conflitos e lutas sociais no Maranhão contemporâneo.** São Paulo: Annablume, 2013.

CARNEIRO, Sueli. **Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero.** Geledés, 2013.

CARVALHO, Andressa; MACEDO, João Paulo. **Insurreições femininas: resistências de mulheres quebradeiras de coco babaçu.** Revista Polis e Psique, v. 9, n. 3, p. 77-94, 2019.

CAVALCANTE, Ricardo Vinhaes Maluf. **As quebradeiras de coco nos campos jurídicos regionais do Maranhão: as leis do babaçu livre como um direito vindo de abaixo e a construção de cidadanias múltiplas.** 2019. 123 f. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Direito/CCSO - Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2019.

CHEHAB, Isabelle Maria Campos Vasconcelos; CARVALHO, Giovana Nobre. **Feminismo camponês e popular: a voz que vem do campo.** Revista Ártemis-Estudos de Gênero, Feminismos e Sexualidades, v. 29, n. 1, p. 157-171, 2020.

COLLINS, Patricia Hill. **Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro.** Revista Sociedade e Estado, 31, 1, pp.99-127. 2016.

COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento Feminista Negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento.** Tradução: Jamille Pinheiro Dias. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2019.

colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas.

DA SILVA, Rejane Tavares; FERNANDES, Verônica Soares. **Guardiães da biodiversidade: A realidade das quebradeiras de coco babaçu no Piauí.** Diretoria de Pesquisas Sociais, p. 129, 2013.

DE MELO, Irisnete Santos. As Fronteiras Móveis Da Amazônia Maranhense. **Anais eletrônico.** do 31º Simpósio Nacional de História. organização Márcia Maria Menendes Motta.1. Ed. São Paulo: ANPUH-Brasil, 2021.

DE NOVAES, Jurandir Santos; ARAUJO, Helciane de Fátima Abreu. **Cartografia Social na Região Ecológica Do Babaçu:** estratégias de quebradeiras de coco e processos sociais atinentes aos babaçuais. Revista de Políticas Públicas, p. 179-188, 2016.

DE SOUSA NASCIMENTO, Poliana. **A Fronteira da Realidade:** relação de poder e reconhecimento territorial em cartografias sociais. Vivência: Revista de Antropologia, v. 1, n. 52, 2018.

DE SOUSA NASCIMENTO, Poliana. **Uma cartografia das estratégias de resistências e representações políticas de quebradeiras de coco na “Região Ecológica do Babaçu”.** Revista Zabelê-Discentes PPGANT/UFPI, v. 1, n. 1, p. 34-44, 2020.

DUSSEL, Henrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo (org.). A FIGUEIREDO, Ângela. **Epistemologia insubmissa feminista negra decolonial.** Tempo e Argumento, Florianópolis, v. 12, n. 29, e0102, jan./abr. 2020.

FRANKLIN, Adalberto. **Apontamentos e Fontes para a História Econômica de Imperatriz.** Imperatriz: Ética, 2008.

FRANKLIN, Adalberto. **Breve história de Imperatriz.** Imperatriz: Ética editora, 2005.

GALIZA, Nelsivânia Pinheiro de. “Eu tenho aquele prazer e tenho uma responsabilidade”: Um ensaio sobre lideranças rurais femininas em comunidades do Maranhão. 2015. 106 f. **Dissertação** (Mestrado em Psicologia) - Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2015.

GASKELL, George. **Entrevistas individuais e grupais.** In: BAUER, M.W.; GASKELL, G. Pesquisa qualitativa com texto imagem e som: um manual prático. Petrópolis: Vozes, 2008.

GOHN, Maria da Glória. **Movimentos sociais na contemporaneidade.** Revista brasileira de Educação, v. 16, p. 333-361, 2011.

GOMES, Felipe da Cunha. **EU NEM QUERIA, MAS EU ESTOU VENDENDO QUE É OBRIGADA A GENTE QUERER:** uma análise das estratégias empresariais empreendidas pela Suzano Papel e Celulose e Imperatriz (MA). 2019. 183 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual do Maranhão, São Luís, 2019.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de Amefricanidade. IN. TB. Rio de Janeiro, Jan/Jun, 1988.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos**. Organização Flavia Rios, Marcia Lima. 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GONZALEZ, Lélia. **Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira**. Revista ANPOCS, Caxambu, 1983.

HARAWAY, Donna. **Saberes localizados**: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. Cadernos Pagu, Campinas, SP, n. 5, p. 7–41, 2009.

HOOKS, bell. **E Eu Não Sou Uma Mulher? Mulheres Negras e Feminismo**. 5ª ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2019.

IADANZA, Enaile do Espírito Santo et al. **Quebradeiras de coco babaçu**. Brasília: Universidade de Brasília, 2020.

INPE. **Avaliação da alteração da cobertura florestal na Amazônia Legal utilizando sensoriamento remoto orbital**. São José dos Campos, INPE, 1989.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Editora Cobogó, 2019.

LIMA, Rosinere Martins. **Espaços urbanos e rurais na cidade**: um estudo sobre os trabalhadores rurais em Imperatriz no estado do Maranhão. Encontro de Geógrafos da América Latina, v. 10, 2005.

LUGONES, María. **Rumo a um Feminismo Descolonial**. In: Revista Estudos Feministas.v.22 n.3 2014.

MARTINS, Marlúcia Bonifácio; DE OLIVEIRA, Tadeu Gomes (Ed.). **Amazônia Maranhense**: diversidade e conservação. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2011.

MIRANDA, Syderlan Bezerra. **A monocultura do eucalipto alterando o espaço agrário no oeste maranhense**. XXI Encontro Nacional de geografia agrária, 2012.

NETO, Roberval Amaral. **“LEI SARNEY DE TERRAS”**: CONFLITOS FUNDIÁRIOS E RESISTÊNCIA CAMPONESA NO MARANHÃO CONTEMPORÂNEO. Organização Agenor SArrAf PAcheco, p. 54. Rio Branco: Nepan, 2019.

NETO, Roberval Amaral. **A luta pela terra no Maranhão contemporâneo**: A “Lei Sarney de Terras” e a resistência camponesa. Entropia, v. 5, n. 9, p. 147-164, 2021.

OLSON, Mancur. **Lógica da ação coletiva**: os benefícios públicos e uma teoria dos grupos sociais; tradução Fábio Fernandez. São Paulo: EDUSP, p. 65-77, 1999.

PANTOJA, Vanda Maria Leite; PEREIRA, Jesus Marmanillo. Discursos do desenvolvimento:(in) visibilidade do social, modernidade e progresso em Imperatriz, MA. Interações (Campo Grande), v. 20, p. 79-93, 2019.

PANTOJA, Vanda. **Manoel da Conceição Santos: corpo-política-conhecimento, religião e resistência camponesa no Maranhão**. Religare: Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da UFPB, [S. l.], v. 17, n. 2, p. 454–474, 2021. DOI: 10.22478/ufpb.1982-6605.2020v17n2.55180. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/religare/article/view/55180>. Acesso em: 3 jan. 2022.

PAUGAM, Serge (Org.) **A pesquisa sociológica**. Petrópolis: Editora Vozes, 2015.

PIZZIO, Alex; CECCHIN, Hareli Fernanda Garcia. **O Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu na região do Bico do Papagaio: reflexões sobre justiça social**. Revista Brasileira de Desenvolvimento Regional, v. 3, n. 2, p. 111-133, 2016.

PORRO, Noemi Miyasaka; PORRO, Roberto. **As experiências das quebradeiras de coco babaçu nos diálogos e diagnósticos envolvendo o conhecimento tradicional e suas contribuições para a biodiversidade**. In: CUNHA, M. C. da; MAGALHÃES, S. B.; ADAMS, C. (org.). Povos tradicionais e biodiversidade no Brasil: contribuições dos povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais para a biodiversidade, políticas e ameaças. São Paulo: SBPC, 2022. p. 184-221.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. In: LANDER,

REBELO, Maria de Nazaré de Oliveira. **Representações sociais, cotidiano e práticas políticas de mulheres quebradeiras de coco babaçu no estado do Maranhão**. 2012. 172 f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Ciências Jurídicas, Belém, 2012. Programa de Pós-Graduação em Direito.

RIBEIRO, Djamila. **O Que é: Lugar de Fala**. Belo Horizonte: Letramento: Justificando, 2017.

ROSA, Marcelo. **Sociologias do Sul - Ensaio bibliográfico sobre limites e perspectivas de um campo emergente**. Civitas, Porto Alegre, v. 14, n. 1, p. 43-65, jan.-abr. 2014.

SANTANA, Francisca Regilma de; PANTOJA, Vanda. **A Luta é Grande Merma: as quebradeiras de coco babaçu de imperatriz entre o machado e o som do macete**. Escritas: Revista do Curso de História de Araguaína, v. 13, p. 78-98, 2021.

SANTOS, Leandro; LOSCHI, Marília. **Donas das árvores**. Retratos a Revista do IBGE. N.15 jan. 2019.

SANTOS, Raimundo Lima dos. **Associação, memória e luta das quebradeiras de coco no Maranhão: o povoado de Petrolina**. MÉTIS: história & cultura – v. 8, n. 15, p. 49-65. 2009. Disponível em: <http://www.ucs.br/etc/revistas/index.php/metis/article/viewFile/725/530>. Acesso em: 07 dez. 2021.

SANTOS, Raimundo Lima dos. **O projeto Grande Carajás e seus reflexos para as quebradeiras de coco de Imperatriz - MA**. Orientador: Profª Drª Maria Amélia Garcia de Alencar. 2010. 192 f. Dissertação (Mestre Programa de Pós-Graduação em História) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2010.

SHIRAISHI NETO, Joaquim. **As quebradeiras de coco no meio norte**. Papers do NAEA, Belém, n. 121, p. 1-27, 1999.

SILVA NETA, Maria Querubina. **Sou Uma mulher Praticamente Livre**. Alfredo Wagner (ed.). Rio de Janeiro: Casa 8, 2018.

SODRÉ, Ronaldo; MATTOS, José. **O emaranhado dos conflitos de terra no campo maranhense**. ENCONTRO NACIONAL DE GEOGRAFOS, v. 13, p. 10, 2016.

TRIVIÑOS, Augusto Nivaldo Silva. Três enfoques na pesquisa em ciências sociais: o positivismo, a fenomenologia e o marxismo. 1987.

VELHO, Otávio Guilherme. **Frentes de expansão e estrutura agrária: estudo do processo de penetração numa área da Transamazônica**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2009.

VIANA, Francisca Silva. **O avanço da fronteira agrícola sobre os babaquais do oeste do Maranhão e as percepções do processo pelas quebradeiras de coco babaçu**. Orientadora: Profª Drª Silvia Helena Zanirato. 2021. 139 f. Dissertação (Mestrado em Ciências) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021.

WOORTMANN, Ellen Fensterseifer; HEREDIA, Beatriz; MENASCHE, Renata. **Margarida Alves: coletânea sobre estudos rurais e gênero**. Brasília: 2006.