

Raça, projetos de desenvolvimento econômico e quebradeiras de coco babaçu no Maranhão do século XX

Race, economic development projects and babassu coconut breakers in 20th century Maranhão

Raza, proyectos de desarrollo económico y rompedoras de coco babassu en el Maranhão del siglo XX

 <https://doi.org/10.47456/simbitica.v10i2.37547>

 **Igor Thiago Silva de Sousa**

Doutor em Sociologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil. Pesquisador do Laboratório Urgente de Teorias Armadas (LUTA), vinculado ao Núcleo de Estudos Afro-brasileiros, Africanos e Indígenas (NEABI-UFRGS). E-mail: igorthiago.sousa@gmail.com

RESUMO

Este artigo tem como objetivo situar as dinâmicas das mulheres negras quebradeiras de coco babaçu ao demarcar sua negrura em seus territórios e no estabelecimento das relações discursivas no âmbito político e econômico no estado do Maranhão. Para tanto, se demonstrará como a racialização de corpos compõe parte das relações de poder relacionadas as potencialidades da economia do babaçu no Maranhão desde projetos de desenvolvimento econômico. Por sua vez, a partir da positivação de seus pertencimentos raciais, estas quebradeiras têm produzido vidas e acionado memórias coletivas em um esforço incessante em meio a uma guerra racial declarada no campo brasileiro.

Palavras-chave: quebradeiras de coco babaçu; pertença racial; economia do babaçu; Maranhão.

ABSTRACT

This article aims to situate the dynamics of black women babassu nut breakers in demarcating their blackness in their territories and in establishing discursive relations in the political and economic spheres in the state of Maranhão. To this end, it will demonstrate how the racialization of bodies is part of the power relations related to the potentialities of the babassu economy in Maranhão since economic development projects. In turn, through the positivization of their racial belonging, these women babassu nut breakers have produced lives and activated collective memories in a relentless effort during a declared racial war in the Brazilian countryside.

Keywords: babassu coconut breakers; racial belonging; babassu economy; Maranhão.

RESUMEN

Este artículo pretende situar la dinámica de las mujeres negras quebradoras de nuez de babassu en la demarcación de su negritud en sus territorios y en el establecimiento de relaciones discursivas en las esferas política y económica en el estado de Maranhão. Para ello, se demostrará cómo la racialización de los cuerpos forma parte de las relaciones de poder relacionadas con las potencialidades de la economía del babassu en Maranhão desde los proyectos de desarrollo económico. A su vez, a través de la positivización de su pertenencia racial, estas mujeres rompedoras de nueces de babassu han producido vidas y activado memorias colectivas en un esfuerzo incesante en medio de una guerra racial declarada en el campo brasileño.

Palabras clave: rompedoras de coco babassu; pertenencia racial; economía del babassu; Maranhão.



Introdução

Mobilizações recentes de mulheres negras quebradeiras de coco babaçu pertencentes ao Movimento Interestadual de Quebradeiras de Coco Babaçu (MIQCB) tem articulado debates no Maranhão, Brasil. Estas têm reiteradamente afirmado sua negrura¹ em diferentes espaços, chamando a atenção para a diversidade da composição do referido movimento. Tal diversidade já foi assinalada em pesquisas (Porro, 1997; Shiraishi, 1999; Porro, 2002; Veiga, Porro, Mota, 2011; Mesquita, 2008), dando destaque para a presença de múltiplos grupos de mulheres articuladas no movimento, a saber, camponesas, quilombolas, indígenas e agricultoras familiares, para citar as categorias mais destacadas nas abordagens.

Todavia, a novidade trazida por estas mulheres negras aponta para a necessidade de racializar as pesquisas e debates sobre o mundo rural. A partir da interlocução com Maria do Rosário Ferreira, mulher quilombola e quebradeira de coco babaçu do território de Sesmaria do Jardim², em Matinha, e importante liderança do MIQCB, veremos um duplo desdobramento. Em seus embates territoriais, no acionar de memórias comunitárias, bem como em seu movimento de autopercepção enquanto mulher negra, a categoria raça não pode ser considerada uma categoria insignificante e que passe despercebida, tanto na construção de sua vida, como nas vivências da comunidade, ou incorre-se no erro de negligenciar a realidade social.

Neste artigo veremos como racialização de corpos enegrecidos não é novidade. Percebê-los como racialmente inferiores tem composto parte das pesquisas sobre as potencialidades da economia do babaçu no Maranhão ao longo do século XX. Nestes estudos, se afirmava a incapacidade de grupos negros frente a economia moderna, suas comunidades marcadas pela indolência, indisposição para o trabalho “racional” e a ausência de vida digna. Eram considerados sub-humanos, em uma relação direta entre negrura e desumanização, no sentido de não atingirem um “mínimo humano” necessário para a composição de uma civilização a altura dos desafios do Brasil.

¹ Utilizo o termo negrura tendo em vista situar as discussões aqui presentes para além do Movimento Négritude, importante no contexto de revalorização de traços culturais e espirituais no mundo fracófono do século XX em que intelectuais africanos e da diáspora potencializavam modos de ser e existir negro-africanos. Com Fanon (2008; 2005), penso como os sujeitos são mapeados, territorializados e enquadrados socialmente a partir da raça em um mundo assentado na normatividade branca. Apesar de considerar fundamental a (re)valorização de traços culturais e espirituais típicos do Negro-Africano, considero indispensável que este mergulho desemboque em um movimento seguinte, a organização política de negros e não-brancos que os liberte da raça, que crie um contexto social em que os sujeitos estejam para além dos limites impostos pela raça, dada a sua extirpação como modelo de organizar, classificar e subhumanizar. Amílcar Cabral (2013) e o contexto revolucionário de Guiné e Cabo Verde, com diferentes grupos étnicos criando alianças para a destruição do colonialismo português e seus legados são basilares em meu modo de percepção.

² Composto pelos quilombos de São Caetano, de Bom Jesus e a comunidade de Patos, o território de Sesmaria do Jardim fica localizado no município de Matinha, na microrregião da Baixada Maranhense, Maranhão. É formado por 177 famílias quilombolas e agroextrativistas, tendo como base do seu modo de vida a pesca, a agricultura familiar e a coleta do coco babaçu. Fonte: MIQCB, 2021.

Cabe situar que a ideia de dignidade foi atribuída a um modo específico de vida pela lógica eurocêntrica. O que difere desse modelo é considerado como atrasado, degenerado e/ou entrave para o progresso. Tal ideal compôs o arsenal de intervenções do projeto de Estado brasileiro, ao longo do século XX, que realizou experimentos de racialização no mundo rural, por meio de programas de modernização de modos de vida e trabalho. Dessa forma, comunidades rurais foram consideradas arreadas a rotina de produção, pouco ou nada dinâmicas em termos de mudança social. Deveriam sofrer intervenções por parte do Estado, através de seus planejadores e técnicos especializados, bem como estavam a mercê de ações do empresariado sob auspícios do progresso e melhoria de qualidade de vida daqueles considerados incapazes e atônitos. Nesses estudos, o critério racial aparece como um fundamento de desumanidade, com grupos mais propensos a atingir padrões considerados civilizados e racionais, enquanto em outros, arreados, repousa animalidade, são considerados incorrigíveis por sua indignidade.

Ao tratar sobre a condição indigna, refletimos a partir de Norman Ajari (2019), na medida em que o corpo indigno tem relação direta com o projeto moderno, resulta da criação de insensibilidades e das tentativas de docilização de corpos, hegemonicamente negros e não-brancos. Assim, ao focar na condição negra, é fundamental lastrear a construção de indignidade na modernidade, mapear os processos de construção de vidas que borram as fronteiras entre a vida e a morte, pois foram tornadas mortas em vida. Em diálogo com Aimé Césaire (2020), há um lastro de desumanização associado a condição negra e que percorre toda a modernidade. A produção da indignidade está diretamente associada a produção de sub-humanos e por isso mesmo sujeitos a toda sorte de intervenções, visto que de antemão são considerados incapazes frente a lógica moderna.

Diferentemente da lógica racista impregnada nos estudos apontados, quebradeiras negras têm afirmado positivamente sua pertença racial. Ao realizar tal empreitada, ao invés de negarem a dimensão racial ou a calarem frente a ela, tem chamado a atenção para como são atravessadas pelo racismo, são cindidas em grupos mais ou menos aptos a pertencer a humanidade. Situam como são objetos recorrentes de desumanização e violência. Em sua empreitada, nos conduzem a perceber como a dimensão racial deve ser radicalmente levada a sério, pois são mapeadas, territorializadas, tem em seu corpo negrura, e é impossível não a ver (Fanon, 2008:109) É importante sinalizar que no Brasil, desde o pós-abolição, tem sido nítido um projeto de apagamento da negritude ou de sua contenção, por meio do ideário da mestiçagem como estratégia de apagamento do elemento negro, seja pelo seu embranquecimento, seja pela docilização de práticas socioculturais e modos de vida.

Não há como não perceber, pois mesmo entre sujeitos empobrecidos e oprimidos, ocorre um mapeamento racial, são apartados a partir de um prisma que divide e condiciona a humanidade. Dessa forma, ao afirmar sua negrura e racializar suas lutas, realizam tarefa fundamental para

enfrentar o apartamento racial a que estão sujeitas e destruir os alicerces do mundo colonial-moderno.

O artigo está dividido nos seguintes subtópicos. No primeiro, analisamos os discursos e projetos de desenvolvimento econômico desde a economia do babaçu, em como mapeavam e territorializavam populações rurais em mais ou menos aptas ao pertencimento a humanidade desde uma clivagem racial. Já no segundo subtópico, demonstramos como quebradeiras de coco babaçu negras tem positivado suas pertencas raciais e vínculos comunitários, remetendo a memórias, construções de vidas dignas e territórios de liberdade. Por fim, são feitas considerações finais demonstrando como a racialização de corpos enegrecidos tem sido uma constante no mundo rural. Nestas operações alguns grupos, por sua brancura, estariam aptos a mudança social, tinham honra e apresentavam condições de melhoria. A outros, associados diretamente a negrura, restaria a miséria, eram “o mínimo humano” que deveria ser explorado em dimensões crescentes. Em ambos os casos, somente o trabalho poderia redimir, cabendo, porém, somente aos não-negros, a presença mesmo que marginal, no projeto de Brasil moderno.

Economia do babaçu, racismo e intervenção no Maranhão

Desde o início do século XX, o coco babaçu (*Attalea speciosa*) causou euforia e expectativas de desenvolvimento para empresários, governantes, pesquisadores e planejadores, mais detidamente em estados do Norte e Nordeste brasileiro. Em seus discursos, havia a necessidade de dinamizar a economia regional, organizar o fluxo de produção e “domar” grupos rurais considerados arredios, ociosos e pouco produtivos, dando conformidade a uma política de exploração e exportação do babaçu em montantes cada vez maiores, sejam em cidades brasileiras ou outros países.

A partir de 1920, no Maranhão vigoram os anseios quanto ao uso industrial do coco babaçu como fonte de combustível (Abreu, 1929). Tal uso, se daria para além do uso doméstico que já possuía entre grupos rurais, com itens como óleo para cozinha, farinha para produção de mingau e o uso da casca como carvão. Outras fontes seriam as palhas para coberturas de casas e confecção de cestos, chamados de cofos, talos para produção de construções de pau a pique, bem como o tronco da palmeira serviria de adubo e o palmito para alimentação de animais e de pessoas. Nesse sentido, é registrado o valor que as amêndoas teriam na produção de óleos vegetais, tortas para alimentação de animais e o carvão como fonte industrial:

Quando se extrai incompletamente o óleo das sementes, a massa residual, que ainda contém uma certa porção de óleo, é conhecida na indústria pela designação de torta. (tortaux, dos franceses, cake dos ingleses, Presskuchen dos alemães). Essa torta é empregada na alimentação do gado e algumas vezes, quando ainda contém muito óleo, é submetida a processos de extração com solventes que lhe retiram praticamente toda a matéria graxa. Como alimento para animais a torta tem grande importância, daí o valor que alcança nos mercados (cerca de 250\$ a ton.) (Abreu, 1929:42).

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

Para uma produção normal, pode-se obter mais de 10 toneladas de casca por tonelada de amendoas, representando um sub-producto que se renova anualmente, e mais que suficiente para o beneficiamento da amendoa. O problema do combustível fica, portanto, resolvido com a utilização das cascas e fabricação eventual de carvão que pode satisfazer aos mercados não muito distantes, desde que o permitam as vias de comunicação. O babassú que, cerca de 20 anos atrás, não era conhecido como riqueza, hoje apresenta-se como uma das mais promissoras. Como uma matéria prima para fabrico de óleo é de um valor notável, muito superior a outras sementes que se deterioram mais facilmente (Abreu, 1929:90-91).

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

A colheita é feita, em grande parte, por mulheres e crianças; os homens ocupam-se mais no apanho das pequenas roças de algodão e cereais. Quando há uma certa elevação no preço da amendoa, atraídos pela expectativa de ganho mais fácil, homens, mulheres e crianças entregam-se inteiramente ao quebramento de côco. O maquinismo ainda não logrou ingressar na indústria do babassú; mais de noventa por cento das amendoas provenientes do Maranhão e do Piauí são obtidas quebrando o côco no gume dum machado. Poucos conduzem o côcos para casa, afim de quebrá-los. Geralmente vão ao cocal, procuram no sítio um lugar onde haja acúmulo de côcos caídos recentemente, pois, os velhos já estão inutilizados pelo *Bruchus* ou colhem côcos aqui e ali e reúnem pouco mais de uma centena, num lagar limpo de matto (Abreu, 1929:82).

Já em 1937, ocorre a reedição bilíngue em português-inglês do livro “O babassú: monografia sobre uma das maiores riquezas do Brasil”, editado inicialmente em 1917 pelo Departamento Estadual de Estatística, Governo Estado do Maranhão. De teor propagandístico, aponta inúmeras possibilidades industriais do babaçu, desde a produção de perfumes até o uso para pavimentação e material para dinamites. Nesse sentido, vale mencionar que parte significativa das exportações referentes ao babaçu deram-se aos EUA nos períodos da I e II Guerra Mundial:

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

No estudo, se fazem menções a incipiente indústria do babaçu existente no Maranhão, a necessidade de abertura de estradas, visando ligar cidades do interior e comunidades rurais à capital e portos para a exportação, bem como há registro de transações comerciais com os EUA, Venezuela e países da Europa, sendo o principal mercado consumidor de amêndoas os EUA. Tal consumo se dava em especial pelo Tratado de Comércio celebrado pelo Brasil e EUA em 1935, entrando as amêndoas livres, isentas de imposto (Departamento Estadual de Estatística, 1937:16). Cabe situar a importância das exportações em seu volume e valores, sendo o babaçu representado como um dos esteios da economia maranhense, entre os anos 20-40 do século XX, sendo vendido sem refino:

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

Vale destacar que o auge das exportações foi no período das duas grandes guerras, sobretudo voltadas para a Europa e para os Estados Unidos, não tendo grandes compradores externos posteriormente, sendo principalmente vendido para os estados do Rio de Janeiro e São Paulo. Nesse sentido, não houve qualquer alteração substancial na estrutura produtiva (Lacroix, 2004:19).

Assim, nos anos de 1940 é gerida uma iniciativa entre empresários locais e Governo do Estado. A partir dos auspícios da Associação Comercial do Maranhão (ACM), é criada a Campanha da Produção (CP), tendo em vista propiciar incrementos para a produção agropecuária e assistência técnica aos chamados camponeses. Com base em sistematização feita por Maria de Lourdes Lauande Lacroix (2004), destacamos o estudo realizado pela Comissão de Defesa da Produção, do Governo do Estado do Maranhão e empresários locais em 1945 que apontava que:

O aumento do valor dos produtos ocasionou a diminuição do volume porque o homem rural maranhense não aspirava um nível de melhor, não há como deixar de sentir a inadiável necessidade de uma ação conjunta, pronta e eficaz do poder público e da classe empresarial, no sentido de fazer despertar no espírito dos nossos camponeses, maior interesse pelo desenvolvimento da produção agrícola e extrativa (Lacroix, 2004:22).

Nesta publicação lançada em 2004, em comemoração aos 150 anos da ACM, feita a partir de atas e documentos da própria Associação, bem como por registros cedidos por famílias locais abastadas, ficam explícitos os objetivos dos empresários quanto a organização e incentivo à produção, através da abertura de estradas, assistência agrícola, médica e a organização "racional" dos plantios de arroz, babaçu e afins. Assim, os empresários são retratados na publicação como incentivadores do progresso, estimuladores da economia regional, como mediadores de benesses para um camponês desvalido, empobrecido e atacado pela fome e doenças. Este era visto como alguém que precisaria ter seu trabalho intensificado para atingir o máximo de produção e o escoamento para centros regionais, elevadas suas condições de vida e perspectivas futuras, tendo

em vista atingir um nível de vida “digno”. O desenvolvimento das lavouras significava aumento do trabalho camponês, intensificação da extração, e escoamento que atendesse aos prazos e tempos viáveis para a venda célere.

Na análise realizada pela CP, se sugere que o camponês precisaria ter proporcionada a “mais alta noção de vida, levando-o a esforçar-se para viver com relativo conforto” (Lacroix, 2004). Assim, ao partir da ideia de que somente foi iniciado uma ação conjunta entre poder público e empresários, sem perder de vista o despertar do maior interesse “do homem do campo para o desenvolvimento da atividade agrícola e extrativa é que aconteceria o soerguimento da economia maranhense, foi criado um serviço visando oferecer assistência técnico-agrícola, sanitária e educação rural” (Lacroix, 2004:22-23).

Em análises realizadas pela CP, os genericamente ora chamados de camponeses, ora de lavradores, são apresentados vivendo na profunda pobreza, sem condições mínimas de higiene, desvalidos de posses e necessitados de amparo na produção, ao mesmo tempo, em que são registrados esforços para intensificar a exportação de amêndoas e demais produtos agrícolas. É assim que em 1945, o volume de exportação do babaçu atingiu 150% das vendas em termos físicos e os lucros intensificaram expectativas quanto ao valor comercial desse produto:

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

Em outros estudos sobre o babaçu já em meados dos anos 1950, tem destaque as abordagens dos geógrafos Aroldo de Azevedo (1951), Roberto Galvão (1955) e Orlando Valverde (1957). Estes em boa medida vinculados a instituições de pesquisa, como catedráticos de Geografia do Brasil, da Universidade de São Paulo (USP), bem como o Conselho Nacional de Geografia (CNG), trazem à tona não mais estudos regionais sobre o babaçu, mas inquietações quanto sua importância por instituições de prestígio nacional, dando relevo a preocupações que seriam não mais dos centros produtores e exportadores regionais, mas de potencialidades econômicas que o Brasil poderia explorar. São dados e levantamentos que baseiam sua autoridade a partir do trabalho *in loco*, nos supostos rigores da observação científica quanto às descrições.

Na primeira, para além de descrições físicas e apontamentos sobre a economia regional, tem destaque a menção sobre a importância da exportação de amêndoas oriundas do coco babaçu para a economia do Maranhão. Entre as descrições, há um apanhado sobre as populações do Vale do Itapecuru, no Maranhão:

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

Outros apontamentos, referem-se a “pouca exploração racional”, conforme situa:

O babaçu constitui, em geral, uma verdadeira *resnullius*: a maioria dos babaçuais localizam-se em terras devolutas e, quando pertencem a algum duvidoso proprietário, inteiramente livre é a sua exploração. É, assim, no mais exato sentido da expressão, uma riqueza do pobre, do deserdado da fortuna; mas, nem por isso, atrai, como seria de esperar, a população regional, que só a procura quando carece de dinheiro para o seu miserável sustento (Azevedo, 1951:35).

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

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

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

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

Em Valverde há a descrição dos chamados caboclos maranhenses e nordestinos. Os primeiros seriam indolentes, miseráveis, de criações parcas no Vale do Itapecuru (Valverde, 1957:19). Nesta leva de comentários de explícito teor racista, os Vales do Pindaré-Mearim são apresentados como regiões pioneiras, modernas, ocupadas principalmente por nordestinos migrantes do Ceará e Piauí, já o Vale do Itapecuru enquanto uma frente antiga, com sequelas da escravidão e fonte de atraso. É assim:

O cearense é trabalhador, tem iniciativa, está disposto a abrir caminho a um futuro melhor para sua família a qualquer preço. Este é um clã patriarcal; não obstante, todos trabalham: homens, mulheres e crianças. O respeito à honra do lar, sobretudo no que toca às mulheres, tem qualquer coisa de místico. As infrações a esse código não escrito são lavadas com sangue, a “peixeira”. Os crimes são frequentes e o jôgo é um flagelo social (Valverde, 1957:409-410).

Já o dito caboclo maranhense é visto como:

O caboclo maranhense é um vencido; a condição de dependência econômica, a tradição escravagista, a indolência o derrotaram. A sua função social quase se reduz à de um mero reprodutor da espécie. As mulheres, porém, trabalham desde tenra idade. Desde os 6 ou 7 anos começam a quebrar côco para se vestir e se enfeitar, mas aos 16 ou 17, na maioria, se prostituem. Os laços de família são frouxos. As cenas mais degradantes observam-se em restaurantes à beira da rodovia-tronco de Codó a S. Luís, em que jovens adolescentes servem as mesas e provocam os viajantes ao deboche, ante os olhos indiferentes dos parentes mais velhos. Nesta região, as figuras do motorista de caminhão e do caixeiro-viajante desempenham papel de desagregação social (Valverde, 1957:410).

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

Já nos escritos do geógrafo Manuel Correia de Andrade, como “A terra e o homem no Nordeste: contribuição ao estudo da questão agrária no Nordeste”, originalmente publicado em 1963, caracteriza o Meio-Norte, fazendo a distinção entre duas regiões de colonização. A primeira seria caracterizada como antiga, e voltada para a pecuária, já a segunda, de povoamento mais recente onde predomina a agricultura.

Nesta primeira faixa, tem destaque a pecuária extensiva associada ao cultivo de gêneros comerciais, onde camponeses trabalham em regime de pagamento de foro ou em regime de parceria. Já as áreas de colonização mais recente (primeiras décadas do século XX), foram sendo ocupadas por migrantes nordestinos em busca de terras agricultáveis, nestas predominam uma

agricultura itinerante, em que após algumas colheitas a terra é abandonada e o camponês vai atingindo “terras livres”.

Manuel Correia de Andrade, assim como os demais geógrafos mencionados, insiste por designar grupos locais enquanto verminosos, pobres, ignorantes e dependentes dos latifundiários. Insiste, assim como os demais, que uma produção racionalizada poderia gerar lucros, fazendo-se indispensáveis estudos agronômicos que otimizem as áreas de babaçuais (Andrade, 2011:237-238). Já no livro, “Ensaio sobre a realidade maranhense”, publicado pelo Instituto de Pesquisas Econômicas e Sociais (IPES) em 1984, situa que “é espantosa a quantidade de coco que é perdida devido ao fato de não ser a apanha suficiente, em quase todo Maranhão, para atender à queda” (Andrade, 1984:95). Continua exemplificando possíveis práticas dos “caboclos” maranhenses. Assim descreve:

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

Estas práticas descritas por Correia de Andrade como típicas de “caboclos maranhenses” em busca de sobrevivência não lhes corresponderiam. Conforme Joaquim Shiraishi (1999), as práticas mencionadas eram usuais entre comerciantes e atravessadores, tendo em vista aumentar os preços das amêndoas vendidas, pois eram estocadas em grandes quantidades em armazéns aviadores. Assim, as práticas referenciadas eram comuns entre comerciantes, visando alterar o preço das balanças. A partir de entrevistas, o autor nos situa que, “conforme relato de trabalhadores extrativistas mais idosos, os quais informam também que nos armazéns onde eram estocadas as amêndoas de babaçu tinha um cheiro insuportável de urina” (Shiraishi, 1999).

Nesta literatura, as populações rurais, são constantemente racializadas, apontadas como responsáveis por fracassos de industriais e comerciantes, indolentes e sem perspectivas de vida, são vistas como um problema que deve ser sanado, ora por projetos oficiais de colonização, ora pela industrialização da produção e mecanização da quebra dos cocos. Cabe situar que nesta investida de “salvamento dos locais”, uns estariam mais propensos a este, outros são reduzidos ao “mínimo humano”, relacionando a presença negra ao atraso, pobreza e fome disseminadas. Trata-se de sujeitos animalizados, boçalizados, meros reprodutores, as mulheres disponíveis em beiras de estrada aos transeuntes; outros, numa associação entre branquidão e mudança social, são trabalhadores esforçados e dignos, são mais humanos, tem respeito e honra ao lar. Nesta lógica, quanto mais

distante do negro, ou para os autores, mais “nordestino”, mais propenso ao trabalho digno e a alteração das condições de vida.

Nesse sentido, o destaque é dado a economia do babaçu, suas potencialidades em nível regional ou nacional. O babaçu é apresentado como uma riqueza que precisa ser salva dos pobres, explorada, gerar mais divisas e ter uma produção constante. Todavia, grupos rurais, são apresentados como indolentes, vivendo em condições precárias, sujeitos a ação tanto do Estado, quanto de grupos empresariais. Alguns grupos, por sua brancura estariam aptos a mudança social, tinham honra e condições de melhoria na qualidade de vida. Outros, associados diretamente a negrura, estariam fadados a miséria, eram “o mínimo humano” que deveria ser explorado e contido. Em ambos os casos, somente o trabalho árduo poderia redimir, cabendo, porém, somente aos não-negros, quem sabe, a presença, mesmo que marginal, no projeto de civilização brasileira.

A seguir, veremos como quebradeiras de coco babaçu negras tem rejeitado a associação entre negrura e animalidade, positivando suas vivências e apontando para a relação entre raça e território.

Situando acontecimentos: raça entre quebradeiras de coco babaçu

Entre acadêmicos, estudiosos do babaçu e dos entraves que a economia regional e nacional sofria ao longo do século XX, como os já mencionados no subtópico acima, a dimensão racial aparecia como um impeditivo de dignidade, ao associarem negrura a pobreza e a indolência, chamando a atenção para como a vida rural seria marcada por ociosidade e falta de perspectivas, devendo o Estado e os empresários induzirem a produção “racional” em meio aos flagelados. Nesse sentido, quanto mais distante do negro, mais próximo se estaria de atingir níveis razoáveis de civilidade. Para estes autores, havia uma relação direta entre negridão e atraso, sendo os grupos negros considerados incapazes de produzirem mudanças em suas próprias vidas, estavam fadados a indigência e a tutela. Eram um fardo, que industriais e comerciantes deveriam carregar, explorar e racionalizar, objetivando a produção em larga escala.

Entretanto, entre quebradeiras de coco babaçu negras, tem ocorrido outras associações envolvendo negridão. Ao remeterem a sua negrura tem-se feito esforços no sentido de positivar suas pertencas e vínculos, remetendo-se as memórias, as construções de vidas dignas e os territórios de liberdade. É profícuo perceber como há uma relação direta entre corpos negros-territórios-comunidades. Assim, ao atentar para a dimensão de uso destes lugares, não se limita aqui a aspectos utilitários, funcionais, reconhecendo que em boa medida o conceito pode mostrar-se limitado, não atentando para as relações entre humanos e não-humanos, para dimensões que posicionam árvores, rios, igarapés e animais não apenas como meros recursos, mas que lhe dão uma vida plena.

A partir das elaborações de Maria do Rosário Ferreira, destacada quebradeira de coco babaçu negra vinculada ao MIQCB e liderança da comunidade quilombola de Sesmaria do Jardim, em Matinha, na Baixada Maranhense, se pontuará sobre o processo de posituação da negrura entre estas mulheres e sua relação com aspectos territoriais e ancestrais. Conforme nos diz:

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

Maria do Rosário, primeiramente, nos situa um tipo de conhecimento que é ancestral, oriundo dos que a antecederam e que mesmo em condições tão vis, lutaram pela sobrevivência e construção da liberdade. Ela, inicialmente, diz em "dar as costas para surra", isso não se dá por aceitação de sua condição de besta de carga, de não-humanidade, mas pela condição de aviltamento causada pela condição de escravização negra.

Ao refletir sobre a condição negra, é fundamental lastrear a construção de indignidade na modernidade e mapear os processos de construção de vidas espectrais. Tem sido muito comum, sobretudo entre filósofos e cientistas sociais, tratar como o grande acontecimento de degradação humana, os campos de concentração nazistas, apontando-os como um surto de maldade e ignorância sem precedentes, em meio ao coração iluminado da Europa. Porém, Norman Ajari (2019), relembra que o que seria mais desumanizador do que o devir-mercadoria a que escravizados africanos estavam sujeitos nas *plantations*, tratados como peças a serem repostas na medida em que pereciam? Nos situa como a lógica escravagista teve como um dos seus resultados mais frutíferos, a criação de insensibilidades, em que a desumanização sem remorsos é parte indispensável. A criação de apatia frente aos sofrimentos e dores, pontua a recorrência as vidas negras de ontem e hoje.

Assim, na percepção sobre como Maria do Rosário significa seu passado, é importante dar vazão a perspectivas de elaboração da memória. Na descrição da condição dos indignos, Ajari (2019), nos diz sobre os escravizados, aqueles que apesar de terem um passado, não tem direito a ele. Que após o rapto, devem se afastar de tudo anterior a captura, de pertencimentos e sentidos de comunidade. Devem se encharcar na abjeção da escravidão, serem peças móveis pertencentes a outrem, sem direito a memória, presos na alienação natal. A indignidade assim, seria uma indistinção entre vida e morte, uma vida tornada inabitável, exaurida e vencida. Ela é espectral

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

Porém, é o próprio autor que situa os esforços incessantes de luta contra a opressão a partir das memórias e relatos de ex-escravizados, em como rememoram e a partir disso, constroem ações contra a sujeição. Dessa forma, aponta como as lembranças do cativo oferecem chaves para as lutas subalternas contemporâneas, na medida em que no esforço de lembrar, na possibilidade de partilha, tenta-se retomar aquilo que lhes foi negado, o direito a um passado e uma memória, o direito sobre seus corpos e vidas. O esforço sobre o ontem, é também uma forma de lidar com o agora e uma aposta sobre como será possível prosseguir, viver. Em diálogo com Frantz Fanon, o autor nos mostra que ao trazerem suas memórias, foi necessário vencer o assombro. Nesse esforço, se produziu um conhecimento que ao mesmo tempo em que reconhece a dor, produz a partir dela, mapeia suas causas e os efeitos da assombração, por isso ao tempo que evoca, a transcende e planeja rotas de fuga.

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

Então, as memórias não são vestígios sobre o que aconteceu outrora, pedaços pálidos de passado, mas matérias que permitem a visibilização do constructo da libertação negra como uma elaboração permanente. É assim que é possível que Maria do Rosário se encontre, seja impactada pela história que a circunda e da qual ela é sujeito central no incessante esforço do agora, como nos diz. Por sua vez, o conhecimento que possui não se trata de um mero esforço individual. É um conhecimento que carrega uma vivência coletiva, ela nos mostra que o esforço de rememorar é

também o esforço de construção de uma vida livre, plenamente humana. Assim, tem-se conhecimentos racializados e territorializados, a partir das vivências dos corpos negros na diáspora. Conhecimentos mapeados através dos conflitos de ontem-hoje que são possíveis por meio da materialidade da raça, em como produzem vivências e expectativas, situam acontecimentos não como acidentes ou erros, mas resultados diretos de pertencimento racial.

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

A conceituação de território em nosso contexto vai muito além da clássica associação à escala e/ou à lógica estatal e se expande, transitando por diversas escalas, mas com um eixo na questão da defesa da própria vida, da existência ou de uma ontologia terrena/territorial, vinculada à herança de um modelo capitalista extrativista moderno-colonial de devastação e genocídio que, até hoje, coloca em xeque a existência de grupos subalternos, habitantes de periferias urbanas (especialmente descendentes de negros e indígenas) e, de modo culturalmente mais amplo, os povos originários em seus espaços de vida (Haesbart, 2020:162).

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

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

A primeira reflexão desde a interpelação de Maria do Rosario é como grupos subalternos, em especial mulheres negras, leem a realidade e enxergam perfeitamente bem quem são seus inimigos, entendem o sistema institucional de poder e como opera na realização de *sonegações*, a impedir garantias e acessos. Aqui, mais do que a necessidade de grupos externos para lhes guiar, auxiliar na análise sobre a realidade, demonstra conhecimentos oriundos de suas lidas diárias. Não se trata de dispensar grupos auxiliares, mas reconhecer o protagonismo e a autonomia dessas mulheres a partir de seus territórios, na sua luta por sobrevivência fincada no chão de existência.

Estas mulheres encabeçam tais lutas, realizam mobilizações e auxiliam processos organizativos em seus territórios e comunidades. Maria do Rosário, em alusão aos seus antepassados que constituíram o território Sesmaria do Jardim, também “dá a sua cara à tapa”, ou seja, se levanta, se ergue soberana sob injustiças e situa de onde extrai os conhecimentos que reflete e põe em prática, como uma mulher negra, quilombola, quebradeira de coco babaçu, em posição destacada na organização tanto local, quanto no movimento das quebradeiras de coco babaçu. Ao se erguer, faz um movimento incessante, assim como seus antepassados, se a luta não vem de hoje, ela também não se encerra no agora, é uma luta constante, que desagua nas experiências de luta contra a subalternização que marcam as comunidades negras.

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

Eu consorceio a minha luta, né, a minha luta pelos territórios, a minha luta pelo livre acesso aos babaçuais, a minha luta pelo meio ambiente, pela alimentação saudável, a minha luta pela terra, a minha luta pela água, a minha luta pelos povos e comunidades tradicionais, a minha luta pelo sentimento de pertença das pessoas negras, entre homens e mulheres que foram massacrados naquele antigo tempo e aqui ainda. Eu ainda nem existia, mas por saber hoje da luta e desses massacres, desse racismo contra o nosso povo negro, contra o nosso povo preto, e é isso que me faz a cada dia mais lutar. E eu consorceio isso, isso tudo eu consorceio dentro do MIQCB. Eu tenho para mim tudo isso estava dentro de mim, eu trazia dentro de mim, crescendo, é... eu vinha crescendo com tudo isso, mas eu não tinha aquela força de botar isto em prática, de colocar em prática.

Se a dor causa marcas profundas, nem todas são somente atomização. Elas são carga e como tais, são carregadas e tem consigo impulsos. Elas servem de força quando aproveitadas, quando rompem as amarras e saem ao mundo. É assim que Maria do Rosário nos faz uma explanação sobre como relaciona as lutas que considera indispensáveis (sua lista envolve desde a pertença racial e étnica, terra-território-águas, acesso aos babaçuais até alimentação saudável) e as possibilidades

dentro do MIQCB. É sobre este consórcio que ela expõe brilhantemente, sobre como realiza operações de aproximação. Estas, porém, não se dão no vácuo, dão-se somando aquilo que encontrou e que foi possível construir junto ao movimento e o que faz com a sua própria história, em como cuidadosamente pode aprender sobre os massacres contra o povo negro, o povo preto, de homens e mulheres naquele tempo antigo e hoje, como comenta. Ao pensar nestes massacres, é possível ver a universalidade da experiência negra, que se por um lado está sob o jugo da escravidão, seja ela póstuma ou não, como nos alerta Orlando Patterson (2008), nem por isso deixou de produzir insurgências, fugir do mundo posto, construir, sublevar-se, ou seja, oferece um convite para a libertação. Dessa forma, a partir de sua entrada no movimento, comenta os passos que se seguiram:

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

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

Dessa forma, reconhecer essa dimensão de pertencimento e de vinculação nos impõe pensar na relação de mulheres negras entre si e com os homens ao seu redor, pois estes territórios não estão ilesos. O reconhecimento do machismo, inclusive praticado por homens negros, o reconhecimento do racismo, que coloca sujeitos negros e mulheres negras, destacadamente em

posições aviltantes, conduziu nossa interlocutora a uma potente relação entre sua história pessoal, de seu território e a de tantas outras mulheres, que vivendo em condições semelhantes, podem a partir de suas vivências, histórias, dores, mas também conquistas, construir outros mundos. Vilma Piedade (2020), ao conceituar dororidade, nos chama a atenção para as dores das mulheres negras, a naturalização da violência contra seus corpos, sucessivos estupros, violência e morte, bem como o recorrente apagamento de suas memórias. Aponta-nos que:

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

Se para dor não se tem régua, nem por isso são iguais. As dores ocorrem de maneira diferentes, desiguais. É a própria Maria do Rosário que nos auxilia nessa reflexão. Ela faz um esforço de retomar os desafios e feitos de seus antepassados, de trazer à tona suas dores, para assim nos apontar que é a partir delas que suas lutas de hoje são abastecidas. É por reconhecer que alguém o fez antes dela, e para que ela aqui estivesse, que hoje encontra forças. As lutas de hoje de Maria do Rosário, porém, enfrentam inimigos próximos aos de outrora, como também nos ajuda a pensar Vilma Piedade. O machismo, o racismo, como apontam, em seu consórcio tem atingido níveis de letalidade cruelmente retratados nas estatísticas que relatam a violência e morte de pessoas negras, destacadamente, mulheres negras. É por isso que se levantam. É construindo a partir da dor de ontem e hoje que se movem. Ao apontar a situação das mulheres, Maria do Rosário nos situa que:

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

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

A guerra racial está dada, e é mais bem analisada por quem está na lida pela sobrevivência. Não se trata de estatísticas, nem de dados frios. É a perda aterrorizante. A falta é um projeto. É

uma forma de gestão da desgraça e da morte. Não nos enganemos, mulheres e homens negros incapazes, em vidas rebaixadas fazem parte movimento organizado. Trata-se da persistência da escravidão. Assim, pensar no inverso, em como sob a égide do risco eminente, estes tem enfrentado a morte é questão fundamental.

Estas mulheres, a partir do reconhecimento das condições de outrora, percebem os prolongamentos da escravidão no agora. Assim, sob o prisma de um conhecimento racializado podem reconhecer, o que apesar de sucessões temporais, permanece. Trata-se aqui de pensar em convites para alianças e levar a sério a hipótese que estamos mais seguros entre nós, e isso significa elevar radicalmente a condição do que significa nós.

Considerações finais

Neste artigo se demonstrou como a racialização de corpos enegrecidos tem sido uma constante no mundo rural. Esta racialização, mesmo entre os mais pobres e oprimidos, opera por escalas, apontando comunidades negras como desvalidas de humanidade, animais que precisam ser contidos e racionalizados pelos senhores do progresso, através de iniciativas privadas e ação estatal. Em discursos e análises sobre a economia do babaçu, a dimensão racial aparecia como um obstáculo a ser superado. Precisava-se domar grupos arremidos e ociosos, sob mantos de boa-vontade e progresso, para assim intensificar a exploração e a produção de mais-valia a partir de corpos tidos como substituíveis, enegrecidos.

Nestas operações alguns grupos, por sua brancura, estariam aptos a mudança social, tinham honra e apresentavam condições de melhoria. A outros, associados diretamente a negrura, restaria a miséria, eram "o mínimo humano" que deveria ser explorado em dimensões crescentes. Em ambos os casos, somente o trabalho poderia redimir, cabendo, porém, somente aos não-negros, a presença mesmo que marginal, no projeto de Brasil moderno.

Assim, é possível ver a persistência da indignidade negra atravessando corpos, atualizando privilégios e modernizando grilhões. Mais do que denunciar que a modernidade não cumpre suas promessas, aponta-se como, a partir de memórias e construções territoriais, quebradeiras de coco babaçu negras tem positivado sua pertença racial. Tal esforço não é meramente um simbolismo ou verborragia, trata-se de arrancar humanidade de quem lhes nega. Ao invés de aguardar uma entrada pela porta dos fundos do Ocidente, estas quebradeiras têm, à sua maneira, acionado memórias e planejado a partir de sua negrura. Atenta-se que o cenário de guerra racial percorre o ontem-hoje com uma serie de atualizações. É uma constante, em que negrura é senão sangue coagulado (Anjos, 2019) em corpos violentados e aviltados pela escravidão e racismo. Todavia, a partir de dores,

esforços ancestrais e memórias, quebradeiras de coco babaçu negras criam planos que produzem vidas potentes em meio a campos e babaçuais.

Referências

- ABREU, Sílvio F. (1929), *O côco babassú e o problema do combustível*. Ministerio da Agricultura, Industria e Commercio. Estação Experimental de Combustíveis e Minerios, Rio de Janeiro.
- AJARI, Norman (2019), *La Dignité ou la mort: Éthique et politique de la race*. Editions La Decouverte, Paris, France.
- ANDRADE, Manuel C. de (2011), *A terra e o homem no Nordeste: contribuição ao estudo da questão agrária no Nordeste*. São Paulo, Cortez.
- ANDRADE, Manuel C. de (1984), *Ensaio sobre a realidade maranhense*. São Luís, IPES.
- ANJOS, José C. G. (2019), "Brasil, uma nação contra suas minorias". *Revista de Psicanálise da SPPA*, v. 26, n. 3, pp. 507-522. [Consult. 09-10-2021]. Disponível em <https://revista.sppa.org.br/RPdaSPPA/article/view/469>
- AZEVEDO, Aroldo de (1951), "Viagem ao Maranhão". *Boletim n. 120*, Geografia n. 6, da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo. São Paulo.
- CABRAL, Amílcar (2013), *Arma da Teoria: volume I*. Praia. Fundação Amílcar Cabral.
- CÉSAIRE, Aimé (2020), *Discurso sobre o colonialismo*. São Paulo, Veneta.
- DEPARTAMENTO ESTADUAL DE ESTATÍSTICA (1937), *O babassú: monografia sobre uma das maiores riquezas do Brasil*. Estado do Maranhão, São Luís.
- FANON, Frantz (2008), *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador, EDUFBA.
- FANON, Frantz (2005), *Os condenados da terra*. Juiz de Fora, Ed. UFJF.
- GALVÃO, Roberto (1955), "Introdução ao Conhecimento da Área Maranhense Abrangida pelo Plano de Valorização Econômica da Amazônia". *Revista Brasileira de Geografia*, v. 17, n. 3, pp. 239-299. [Consult. 10-05-2020]. Disponível em https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/115/rbg_1955_v17_n3.pdf
- HAESBART, Rogério (2021), *Território e descolonialidade: sobre o giro (multi) territorial/de(s)colonial na América Latina*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, CLACSO; Niterói, Programa de Pós-Graduação em Geografia; Universidade Federal Fluminense.
- LACROIX, Maria de Lourdes L. (2004), *A campanha da produção. Associação Comercial do Maranhão*, São Luís.
- MESQUITA, Benjamin A. (2008), "As mulheres agroextrativistas do babaçu: a pobreza a serviço da preservação do meio ambiente". *Revista de Políticas Públicas*, v. 12, n. 1. [Consult. 05-12-2019]. Disponível em <http://periodicoeletronicos.ufma.br/index.php/rppublica/article/view/3835/1966>
- MIQCB. "Nós queremos o território livre": MIQCB e quilombolas de Sesmaria do Jardim se reúnem com a SAF. *Miqcb.org*, 2021. [Consult. 08-10-2022] Disponível em: <https://www.miqcb.org/post/n%C3%B3s-queremos-o-territ%C3%B3rio-livre-miqcb-e-quilombolas-de-sesmaria-do-jardim-se-re%C3%BAnem-com-a-saf>
- PATTERSON, Orlando (2008), *Escravidão e morte social: um estudo comparativo*. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo.
- PIEDADE, Vilma (2020), *Dororidade*. São Paulo, Editora Nós.
- PORRO, Noemi (1997), *Changes in peasant perceptions of development and conservation*. Dissertação (Mestrado em Estudos Latino Americanos) - Center for Latin American Studies, University of Florida, Gainesville.

PORRO, Noemi (2002), *Rupture and resistance: gender relations and life trajectories in the babaçu palm forests of Brazil*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Department of Anthropology, University of Florida, Gainesville.

SHIRAIISHI, Joaquim (1999), “As quebradeiras de coco babaçu no Meio-Norte”. *Papers do Núcleo de Altos Estudos Amazônicos*, n.º. 121. Belém: Universidade Federal do Pará. [Consult. 21-05-2021]. Disponível em <https://periodicos.ufpa.br/index.php/pnaea/article/view/11686>

VALVERDE, Orlando (1957), “Geografia econômica e social do babaçu no meio norte”. *Revista Brasileira de Geografia*, n. 4. pp. 381-419. [Consult. 10-07-2020]. Disponível https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/115/rbg_1957_v19_n4.pdf

VEIGA, Iran; PORRO, Noemi; Mota, Dalva Marida da (2011), *Movimento social contemporâneo e processos de territorialização por comunidades tradicionais: a construção da identidade política do movimento das quebradeiras de coco babaçu*. *Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFPE*, v. 1, n. 17. [Consult. 17-08-2021]. Disponível em <https://periodicos.ufpe.br/revistas/revsocio/article/view/235229>

Recebido em 13-02-2022

Modificado em 16-06-2022

Aceito para publicação em 21-02-2023