



**“A LUTA É GRANDE, MERMÃ”:  
AS QUEBRADEIRAS DE COCO BABAÇU DE IMPERATRIZ  
ENTRE O MACHADO E O SOM DO MACETE**

**“THE FIGHT IS HARD, MERMÃ<sup>1</sup>”:  
THE BABASSU COCONUT BREAKERS FROM IMPERATRIZ  
BETWEEN THE AX AND THE MALLET SOUND**

Francisca Regilma de Santana Santos<sup>2</sup>

Vanda Pantoja<sup>3</sup>

### RESUMO

Analisamos nesse texto as formas que se apresentam as resistências cotidianas de mulheres quebradeiras de coco babaçu, ligadas ao Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu (MIQCB), de Imperatriz, Estado do Maranhão. A experiência dessas mulheres envolve fazeres, linguagens e silêncios, como formas de resistir aos processos de dominação, velados ou explícitos, com os quais convivem. Como alicerce de nosso debate com e sobre elas, valemo-nos de categorias tratadas no âmbito dos Feminismos Plurais, ancoradas na perspectiva decolonial, além de entrevistas, conversas informais e observações realizadas por ocasião do trabalho de campo. Chamamos essa experiência de uma etnografia com mulheres “entre o machado e o som do macete”. Nossa hipótese é de que elas (r)existem desde as relações mais comuns e cotidianas como o trabalho da quebra do coco até o fazer coletivizado e estratégico, a exemplo do MIQCB, e das redes de solidariedade e articulação mútuas, como a Teia dos Povos e a Rede de Agroecologia do Maranhão.

**PALAVRAS-CHAVE:** Lugar de fala; Quebradeiras de coco babaçu; (R)existência cotidiana.

### ABSTRACT

We analyze in this text the forms that the daily resistance of babassu coconut breakers presents, linked to the Interstate Movement of the Coco Babaçu Breakers (MIQCB), of Imperatriz, State of Maranhão. The experience of these women involves doing, languages and silences, as ways to resist the processes of domination, veiled or explicit, with which they live. As the foundation of our debate with and about them, we make use of categories treated within the scope of Plural Feminisms, anchored in the decolonial perspective, in addition to interviews, informal conversations and observations made during the fieldwork. We call this experience an ethnography with women “between the ax and the sound of the mallet”. Our hypothesis is that they (r) exist from the most common and everyday relationships such as the work of breaking the coconut to making it collectivized and strategic, like the MIQCB, and

<sup>1</sup> Junction of “minha” (my) and “irmã” (sister) in Portuguese.

<sup>2</sup> Mestranda no Programa de Pós Graduação em Sociologia - PPGS na Universidade Federal do Maranhão - UFMA/Imperatriz. Bolsista CAPES. E-mail: [regilmama@gmail.com](mailto:regilmama@gmail.com)

<sup>3</sup>VANDA MARIA LEITE PANTOJA: Doutora em Antropologia pela Universidade Federal do Pará/UFPA com estágio na Universidade Federal do rio Grande do Sul/UFRGS; Professora Associada I Universidade Federal do Maranhão, Campus II. Do Programa de Pós-Graduação em Sociologia PPGS/UFMA. e do curso Interdisciplinar em Ciências Humanas/LCH. E-mail: [vanpantoja@gmail.com](mailto:vanpantoja@gmail.com).



networks of mutual solidarity and articulation, such as the People's Web and the Maranhão Agroecology Network.

**KEYWORDS:** Place of speech; Babassu coconut breakers women; Everyday (r)existence.

## INTRODUÇÃO

No cenário maranhense, a palmeira do Babaçu é uma palmeira nativa e, por isso, bastante comum na região Norte e nas áreas de Cerrado. Os babaçuais cobrem uma área de 196 mil km<sup>2</sup> no território brasileiro, com ocorrência concentrada nos estados do Maranhão, Tocantins e Piauí, especificamente na região conhecida como Mata dos Cocais, área de transição entre Caatinga, Cerrado e Amazônia (CARRAZZA; ÁVILA; SILVA, 2012).

Para além de ser uma área ou “manchas”, conforme ressalta Almeida (2008), o babaçu tem uma expressão identitária para os povos que habitam os territórios de sua ocorrência. Essa relação identitária é fortemente percebida a partir das mulheres que lidam com o coco babaçu e sobrevivem da relação econômica, cultural, social e ambiental, nas matas de cocais, elas autodefinem-se como quebradeiras de coco babaçu, como nos versos da poeta maranhense Lília Diniz<sup>4</sup>:

Teu machado  
abre as entranhas do babaçu  
e conhece bem as curvas  
de tuas pernas, que tantas vezes  
se fizeram passagem de vida.

Teu braço  
já sem força de antes,  
empunha o velho macete certo,  
aos golpes abre o coco ao meio e  
em mil pedaços teus sonhos.

Tua labuta  
transformada em azeite, sabão  
Gongos apetitosos  
assados ao espeto na brasa  
do mesmo coco que o alimentou

Tua realeza  
comparada, não menor  
que as palmeiras que a ti  
reverenciam  
ofertam-te folhas, frutos  
haste e pó  
que aduba e fortalece

<sup>4</sup> Poeta maranhense, nascida no povoado de Creoli do Bina, município de Tuntum/MA.



outras vidas (DINIZ, 2017, p. 15).

Falar sobre as quebradeiras de coco babaçu e seus modos de vida envolve pensar os olhares acerca dessas mulheres e, portanto, certo senso comum sobre sua vida, marcada por processos de opressão e falta de oportunidades e seu trabalho entendido, de uma perspectiva de mercado, sem muita importância econômica. Mas envolve, por outro lado, pensar essas mulheres como sujeitos coletivos e complexos, mulheres fortes que sustentam ou colaboram no sustento da família quebrando coco e ao mesmo tempo se fortalecem e se autodefinem como “donas de suas vidas”. O campo de estudos, pesquisas e vivências sobre as quebradeiras de coco babaçu no Maranhão, quando pensados como algo indissociável, é pluriverso e desperta pontos de vista, interpretações e olhares também diversos.

Historicamente, as sistematizações acerca de conhecimentos considerados válidos e legítimos são feitas a partir da perspectiva masculina, branca e dominante. Mesmo nas iniciativas que se pretendem diferentes, o que inclui a historiografia local e outros escritos de mulheres, é reproduzida a mesma lógica e metodologia, ao priorizar os usos de categorias universalizantes, a ideia de objetividade e neutralidade, a linguagem acadêmica, a valorização do protagonismo e feitos masculinos, resultando numa narrativa que remete aos padrões da colonização.

Nesse sentido, ensaiamos uma escrita *com* elas, por meio de entrevistas coletadas a partir de nossa participação em atividades coletivas do movimento das quebradeiras de coco babaçu da região de Imperatriz, bem como de informações coletadas na relação de vivenciar algumas experiências junto com as mulheres (reuniões, encontros de troca de experiências). Essa escrita, embora esteja carregada de memória coletiva, se pauta sobretudo em informações sistematizadas no período de março de 2019 até fevereiro de 2021 quando na oportunidade da pesquisa de mestrado em Sociologia pela Universidade Federal do Maranhão e por decorrência de nossa parceria para realização de atividades formativas junto à elas e ao MIQCB regional.

Observar, escutar, dialogar, sistematizar em um movimento constante de escuta e consulta considerando a necessidade do “reconhecimento dos pontos de vista produzidos a partir das experiências vividas e que contribuem com a proposição de mundos mais justos e humanos” (CURIEL, 2020, p. 134), múltiplos e pluriversos. Pensando nessa pluriversidade, vamos tratar, neste artigo, das formas de resistência cotidiana da quebradeira de coco, a partir



da experiência das mulheres ligadas ao Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu (MIQCB)<sup>5</sup>, na região de Imperatriz, Estado do Maranhão.

Ao descrevermos aqui alguns dos feitos dessas mulheres, acerca de sua sobrevivência e organização, nos termos de Conceição Evaristo (2006), “as escrevivências” entre e com mulheres histórica e socialmente subalternizadas, “entre o machado e o som do macete”, nossa hipótese é de que resistir, para elas, é tanto o trabalho da quebra do coco e todas as práticas cotidianas que envolvem a lida com o babaçu, quanto o fazer coletivizado na formação de redes de solidariedade e articulação mútuas. Nesse sentido nossas considerações estão relacionadas aos processos de resistir de populações em situação de subalternização teorizados por Scott (2000), somado à nossa experiência e vivência com essas mulheres quebradeiras de coco babaçu.

Para alicerçar nosso debate com e sobre elas, lançamos mão de categorias tratadas no âmbito dos Feminismos Plurais e do pensamento preto, ancoradas na perspectiva decolonial, dentre as categorias destacamos *lugar de fala* (RIBEIRO, 2019), dialogando com *ponto de vista* (COLLINS, 2019), *resistência cotidiana* (SCOTT, 2002), *feminismos populares* (KOROL, 2016) e *pluriverso* (ESCOBAR, 2016). Tais categorias irão permear toda nossa escrita, complementando-se às entrevistas, depoimentos, falas espontâneas captadas durante o convívio resultante do trabalho de campo<sup>6</sup> e de uma etnografia com as mulheres.

O presente artigo está estruturado em duas partes. A primeira introduz o tema e discorre a respeito de aspectos gerais acerca da perspectiva decolonial e a localização contextual do universo da pesquisa. A segunda parte, intitulada *Entre o machado e o som do macete: “a luta é grande, mermã”*, trata das lidas cotidianas tanto individuais quanto coletivas das mulheres quebradeiras de coco babaçu, em seguida tratamos das considerações finais.

---

<sup>5</sup> Criado em 1995, no II Encontro Interestadual, resultado de ações anteriores como a Articulação das Mulheres Quebradeiras de Coco Babaçu, criada em 1991, no primeiro Encontro Interestadual das Mulheres Quebradeiras de Coco Babaçu. Estão nas linhas estratégicas do movimento: a luta pelo direito à terra e ao babaçu, e pela qualidade de vida da mulher no campo (MIQCB, [2020?]).

<sup>6</sup> O material que compõe o texto foi coletado no período entre julho de 2019 e janeiro de 2021, a partir de nossas participações em encontros, reuniões, eventos de comercialização como feiras, além das conversas informais e entrevistas com as quebradeiras de coco Raimunda Nonata Bezerra, (a Raimundinha), Eunice Costa e Rosalva Gomes. Todavia, nosso contato com essas mulheres é anterior a este período, dada nossa inserção (desde 2017) como colabora nas ações do Movimento, e o contato direto com as mulheres – para além do movimento - o que nos conferiu experienciar boa parte das atividades que estas tem realizado no âmbito do Movimento e no cotidiano de mulheres e quebradeiras de coco babaçu. Durante o ano de 2020 em decorrência da pandemia da Covid 19, os momentos presenciais foram substituídos por momentos virtuais. Eunice foi acometida pelo vírus o que de certo modo causou preocupação e mudanças quanto as formas de coleta de dados.



Conforme James Clifford (2002, p. 36), temos “a experiência etnográfica como a construção de um mundo comum de significados a partir de estilos intuitivos de sentimento, percepção e inferências”. Todavia, no caminhar, adotamos outros princípios, dentre eles o de não buscar respostas, mas pensar os processos a partir das mulheres. Essa decisão exige uma relação de confiança e a arte da escuta, como bem descreve Portelli (2016). Nesse sentido, nossa pesquisa combina a etnografia com a história oral, esta última como metodologia de pesquisa para “estudar acontecimentos históricos, grupos sociais [...] à luz de depoimentos de pessoas que deles participaram ou os testemunharam” (ALBERTI, 2005, p. 18).

Nos depoimentos e em encontros formais e informais entre as quebradeiras, ao dialogarem entre si uma frase é muito comum: “a luta é grande, mermã”. A frase é mais que um simples cumprimento entre mulheres, ela indica o peso da luta travado pelas mesmas, e indica também a necessidade de continuarem em luta. Para quem observa tal cumprimento é impossível não remeter a certa leveza, pois é sempre dito em alto e bom som, acompanhado de risos e muita expressão corporal, outro traço marcante nos encontros das quebradeiras, a expressividade do corpo. Tal qual o sentido que estamos dando aqui ao termo, queremos fazer essa leitura enfatizando tanto a dureza, quanto a leveza das práticas dessas mulheres.

O termo *mermã*, comum no Estado do Maranhão, corriqueiro entre as quebradeiras é visto como periférico e não reconhecido no âmbito de uma linguagem acadêmica. Significa para elas *minha irmã*, companheira, parceira, aquela que está junto. Além de denotar companheirismo entre as mulheres, é também uma interjeição, remete a vários sentidos que apenas a forma como é pronunciado pode indicar. No campo teórico, em particular na teoria feminista, o termo *irmã* pode estar relacionado tanto à ideia de irmandade entre mulheres, da qual o termo sororidade poderia ter surgido, quanto à noção de irmã de fora, distante, de não irmandade dada por Audre Lorde (2019), ao escrever sobre a Irmã *outsider*, referindo-se ao distanciamento e não reconhecimento de mulheres não brancas pelos feminismos branco e europeu.

## CONHECIMENTO LOCAL E DECOLONIALIDADE A PARTIR DAS MARGENS

A via de desenvolvimento trilhada pelo capital parece invisibilizar outras lógicas e sujeitos/sujeitas que ajam em detrimento de sua lógica *capitalcentrista*. Arturo Escobar explica que essa lógica, “quando no centro da narrativa do desenvolvimento, tende a desvalorizar ou marginalizar outras possibilidades não capitalistas” (2005, p. 75). Esse



modelo se exerce na prática, produzindo subalternização e anulação do *outro* e de suas formas de conhecimento local:

O conhecimento local não é puro, nem livre de dominação; os lugares podem ter suas próprias formas de opressão e até de terror; são históricos e estão conectados com o mundo através de relações de poder, e de muitas maneiras, estão determinados por elas. A defesa do conhecimento local que se propõe aqui é política e epistemológica, e surge do compromisso com o discurso ante essencialista do diferente (ESCOBAR, 2005, p. 77).

Os lugares estão conectados com o mundo através de relações de poder, mas, nesses lugares, pulsam multiplicidades e especificidades do que podemos tratar como classes sociais, cujos conhecimentos e processos históricos foram historicamente silenciados, dando lugar a uma lógica da superioridade eurocentrada, racial, capitalista, patriarcal e da propriedade da terra pautada nas monoculturas. É um mito estabelecido por meio de mecanismos institucionais e uso da força – física e simbólica – durante séculos.

Esses processos de dominação e exploração estão relacionados ao que Quijano (2005) denomina de *colonialidade*, conceito que especifica temas discutidos pelos pensadores decoloniais: o da ideia da modernidade e da colonialidade como algo indissociável. A colonialidade se refere à ideia de que, mesmo com o fim do colonialismo, *uma lógica de relação colonial permanece* entre os saberes, os diferentes modos de vida, os Estados-Nação e os diferentes grupos humanos.

Para o sociólogo Walter D. Mignolo (2017), a colonialidade é parte do projeto civilizatório da modernidade que pautada na naturalização de determinadas hierarquias (territoriais, raciais, epistêmicas, culturais e de gênero), produz subalternidade e oblitera conhecimentos, experiências e formas de vida daquelas/es que são exploradas/os e dominadas/os.

O nome *subalterno* começou a ser utilizado nos anos 1970, como referência às pessoas colonizadas do subcontinente sul-asiático, e possibilitou um novo enfoque na história dos locais dominados, vistos, até então, apenas do ponto de vista dos colonizadores e seu poder hegemônico. Luciana Ballestrin explica que o termo *subalterno* foi tomado emprestado de Gramsci e é compreendido como “classe ou grupo desagregado e episódico que tem uma tendência histórica a uma unificação sempre provisória pela obliteração das classes dominantes” (2013, p. 93). O Grupo de Estudos Subalternos Sul-Asiáticos iniciou na Índia em 1980, como aponta Figueiredo (2011). “Alguns pensadores, como Ranajit Guha e Gayatri



Spivak, utilizam o termo ‘subalterno’ para se referir a grupos marginalizados; grupos esses que não possuem voz ou representatividade, em decorrência de seu *status* social” (FIGUEIREDO, 2011, p. 176).

No fim dos anos 1990, a noção de *giro decolonial*, definida por Nelson Maldonado-Torres (2007), seria este “movimento de resistência teórico e prático, político e epistemológico, à lógica da modernidade/colonialidade” (BALLESTRIN, 2013, p. 105), debate do grupo Modernidade e Colonialidade. Para Heloisa Buarque de Hollanda, “o grande diferencial dos estudos vem da construção dos conceitos de colonialismo e colonialidade, o eixo de passagem dos estudos pós-coloniais para os decoloniais” (2020, p. 16), a autora reflete que o pensamento decolonial é uma elaboração posterior àquilo que, em outro lugar, Walter D. Mignolo chamou de *pensamento fronteiriço*.

O pensamento fronteiriço, desde a perspectiva da subalternidade colonial, é um pensamento que não pode ignorar o pensamento da modernidade, mas que não pode tampouco subjugar-se a ele, ainda que tal pensamento moderno seja de esquerda ou progressista. O pensamento fronteiriço é o pensamento que afirma o espaço de onde o pensamento foi negado pelo pensamento da modernidade, de esquerda ou de direita (MIGNOLO, 2003, p. 52).

Para a argentina María Lugones, “neste sistema moderno e colonial eurocêntrico, existem os humanos; o homem branco, que é o detentor da razão e inteligência; a mulher branca, reprodutora da dominação colonial e da mentalidade dominante; e os não-humanos” (2020, p. 78). Assim, a pesquisadora provoca os debates de gênero, raça e classe de forma interseccional, de modo a se tornarem possíveis análises que considerem a diversidade das humanidades, ressaltando as formas de dominação e poder exercidas no interior das sociedades. Lugones sugere, pois, análises a partir do que ela denomina de sistema de gênero colonial/moderno e colonialidade de gênero:

Ao usar o termo colonialidade, minha intenção é nomear não somente uma classificação de povos em termos de colonialidade de poder e de gênero, mas também o processo de redução ativa das pessoas, a desumanização que as torna aptas para a classificação, o processo de sujeitificação e a investida de tornar o/a colonizado/a menos que seres humanos [...]. Diferentemente da colonização, a colonialidade do gênero ainda está conosco; é o que permanece na intersecção de gênero/classe/raça como construtos centrais do sistema de poder capitalista mundial. Pensar sobre a colonialidade do gênero permite-nos pensar em seres históricos compreendidos como oprimidos apenas de forma unilateral. Como não há mulheres colonizadas enquanto ser, sugiro que enfoquemos nos seres que resistem à colonialidade do gênero a partir da “diferença colonial” (LUGONES, 2014, p. 937-938).



A partir de 2008, Lugones (2020) introduz o debate de gênero aos estudos sobre colonialidade do poder e demonstra a construção do conceito de gênero pelos colonizadores como forma de legitimar a dominação, constituindo-se em um elemento estruturante da colonialidade do poder. Assim, a autora soma-se aos estudos críticos da modernidade e dos universalismos, conhecido como pensamento de fronteira.

O pensamento de fronteira não é um pensamento fundamentalista ou essencialista daqueles que estão à margem ou na fronteira da modernidade. Justamente por estar na fronteira, esse pensamento está em diálogo com a modernidade, porém a partir das perspectivas subalternas. Em outras palavras [...] é a resposta epistêmica dos subalternos ao projeto eurocêntrico da modernidade (BERNARDINO-COSTA; GROSGOUEL, 2016, p. 18).

A formação de relações sociais fundadas na ideia de um padrão mundial de poder produziu na América – incluindo o Brasil – identidades sociais novas: índios e índias, negros e negras, caboclos e mulatas, e redefiniu outras, constituindo, assim, no interior da nação, uma *colonialidade do poder*, acerca da qual Ochy Curiel sistematiza:

Implica relações sociais de exploração/dominação/conflito em torno da disputa pelo controle e domínio do trabalho e seus produtos, da natureza e seus recursos de produção, pelo controle do sexo e seus produtos, da reprodução da espécie, da subjetividade e seus produtos, materiais e intersubjetivos, inclusive o conhecimento e autoridade, e seus instrumentos de coerção (CURIEL, 2020, p. 127).

Somando-se a esse debate, Maldonado-Torres trata da *colonialidade do ser*. Segundo ele, as relações coloniais de poder deixam marcas profundas não só nas áreas da autoridade, da sexualidade, do conhecimento e da economia, mas também na compreensão geral do ser:

La invisibilidad y la deshumanización son las expresiones primarias de la colonialidad del ser. [...] Se hace concreta en la producción de sujetos liminales, los cuales marcan el límite mismo del ser, esto es, el punto en el cual el ser distorsiona el sentido y la evidencia, al punto de y para producir un mundo donde la producción de sentido establecido sobrepase la justicia. La colonialidad del ser produce la diferencia ontológica colonial, lo que hace desplegar un sinnúmero de características existenciales fundamentales e imaginarios simbólicos (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 150-151).



Diante do exposto, passamos a questionar se é nesses lugares habitados por mulheres e homens não hegemônicos/subalternizados onde o paradigma dominante encontra as maiores resistências para se implementar? Seria nesses espaços afastados dos *centros*, nas fronteiras, do capital que deverão ser mais perceptíveis as incoerências das formas de dominação? Para alguns pensadores como Santos (2018), a resposta seria sim, a emergência do novo paradigma, nesses territórios, deverá ocorrer nas suas margens.

É a partir dos grupos marginalizados, sobretudo das mulheres, que se percebe movimentos de decolonialidade, “o rompimento com a colonialidade em seus múltiplos aspectos e a ideia do processo histórico” (HOLLANDA, 2020, p. 16). Quando as quebradeiras de coco reafirmam que sua luta é pelo bem viver, que implicaria o reconhecimento do direito à dignidade, à subsistência, a uma relação equilibrada com o meio ambiente, elas também estão em enfrentamentos contra o sistema capitalista, patriarcal, racista e colonial. Isso coloca as agendas dessas mulheres, que, à primeira vista, parece localizada e particular, conectadas com as questões centrais da modernidade e da colonialidade teorizadas acima.

E as resistências se fazem de diversos modos, como quem se insere em outras ondas feministas, ou na quarta onda, nos termos de Heloisa Buarque de Hollanda, configuradas pela “potencialização política e estratégica de vozes dos diversos seguimentos femininos interseccionais e das múltiplas configurações identitárias e das demandas por lugares de fala” (2020, p. 12). O aspecto decolonial está nas práticas cotidianas das mulheres quebradeiras de coco babaçu, ao manter seus saberes e labor da coleta, ao beneficiamento e comercialização do babaçu e sobretudo, está no fazer envolvido de subjetividades, e respeito. Ao defenderem os babaçuais em pé, elas também estão reafirmando a necessidade de manter-se enquanto categoria que executa o trabalho de quebradeira a anos embora executem também outras funções e trabalhos.

### **ENTRE O MACHADO E O SOM DO MACETE: “A LUTA É GRANDE, MERMÃ”**

Muito tem-se refletido sobre os feminismos e suas múltiplas formas. Julieta Carvajal (2020) tem nos oferecido elementos para análises acerca da temática. Antes de adentrarmos em possíveis especificidades e pluralidades, destacamos ser o feminismo “a luta e a proposta política de vida de qualquer mulher em qualquer lugar do mundo, em qualquer etapa da história, que tenha se rebelado diante do patriarcado que a oprime” (CARVAJAL, 2020, p. 195). De fato, eis a ideia macro, a partir de uma perspectiva ocidental sobre o feminismo.



Todavia, há movimentos que questionam os universalismos que baseiam as definições, agendas e metodologias de trabalho no interior do feminismo branco hegemônico.

Quando mulheres pretas, indígenas, camponesas e periféricas se colocam a partir de seu lugar de dor, para refletir sobre as opressões, violências e pensar processos de autoconsciência e de superação, o feminismo se torna parte do processo de forjar-se em práticas cotidianas, e distancia-se assim do feminismo que parte, por exemplo, de essencialismos na definição do feminino. Assim, não há um movimento feminista uno, mas movimentos e práticas diversas, contextualizadas a partir de sujeitas e práticas específicas.

Enquanto no cenário mundial e nacional surge o feminismo ocidental, pautado na luta das mulheres por direitos iguais aos dos homens, no interior das Amazônias, elas pautavam participação e direito à voz, amparadas no cenário externo, mas mirando para suas realidades e necessidades. Na década de 1980, na cidade de Imperatriz, as mulheres trabalhadoras rurais não podiam se associar a sindicatos, embora fossem elas as protagonistas de ações como ocupações de terras<sup>7</sup> e da organização de base social do sindicato. E no interior dessa perspectiva, de uma abordagem contextualizada na prática cotidiana, que as mulheres quebradeiras têm muito a ensinar.

Como bem relata Dona Querobina Silva Neta, “somente em 1987 nós entramos no sindicato” (SILVA NETA, 2018, p. 32), sendo ela, até o momento atual, a primeira e única mulher a assumir a diretoria do Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais. Ela abriu portas, portanto, para o diálogo e as pautas femininas num espaço de poder estratégico para trabalhadores e trabalhadoras do campo. Desse período em diante, houve grandes momentos forjados por mulheres cuja identidade e ação culminou na consolidação do Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu (MIQCB) em 1991. Nesse ano, as quebradeiras articularam um primeiro Encontro Interestadual, na capital do Maranhão, São Luís, criando, assim, a Articulação das Mulheres Quebradeiras de Coco Babaçu, três anos depois, em 1995, no II Encontro Interestadual, criou-se o MIQCB, tendo como principal bandeira a luta pelo direito à terra e ao babaçu e pela qualidade de vida da mulher no campo. O MIQCB está organizado nos Estados do Maranhão, Pará, Piauí e Tocantins. O coletivo representa os interesses sociais, políticos e econômicos das mulheres, um dos seus objetivos, é

---

<sup>7</sup> Segundo informações da página oficial do MST (2021, s. p.), a “ocupação de terras é a forma de luta mais importante [...]. É a partir dela que o Movimento denuncia terras griladas ou improdutivas. A ocupação gera o fato político, que demanda uma resposta do governo em relação à concentração de terras no Brasil”.



a regulamentação e aplicação da Lei do Babaçu Livre<sup>8</sup>, que entre outras coisas visa à proteção contra a derrubada, envenenamento e queima das palmeiras, corte dos cachos e queima do coco inteiro<sup>9</sup>.

Ao propor tal dispositivo legal, as quebradeiras compreendem que os territórios de babaçuais devem ter garantia de preservação, caso contrário sua extinção ameaça a existências não apenas da palmeira mas de todo repertório cultural que envolve o trabalho das quebradeiras, inclusive enquanto componente de complemento de renda da família.

No estado do Maranhão, o dia 24 de setembro é o Dia das Quebradeiras de Coco Babaçu, a data foi instituída pelo Projeto de Lei nº 102, sancionado em 30 de agosto de 2018. Comumente, nesta data elas realizam eventos dos mais diversos como forma de evidenciar tanto a data, quanto suas conquistas e desafios enquanto categoria de trabalhadoras. Esses eventos em torno deste dia, são movidos por canções, reencontros e troca de experiências, como expressa Rosalva:

Separadas pelo um rio, unidas pelo um grande mar, um mar de lutas, um mar de pautas, mar de querer. Distintas pela cor, igualadas pelo amor, o amor à vida, o amor à causa, o amor e a dor. Separadas pelo um rio, unidas pelo um só sonhar, a liberdade, a igualdade, o mesmo amar. Quando se quer ser mulher e se entende o que quer, a busca às vezes dói. Quando se quer ser mulher, e se decide o que quer a luta constrói<sup>10</sup>.

Assim, a partir da poesia que ressalta as dores e as convergências entre essas mulheres, que Rosalva, descreve a lida da quebradeira de coco babaçu. Mulheres, adultas e jovens agricultoras, parteiras, cozinheiras, artesãs, donas de casa, costureiras, professoras,

<sup>8</sup> A primeira lei municipal do babaçu livre aprovada foi a nº 005/1997, em Lago do Junco. A partir da incidência política do movimento em municípios nos quais atua, já foram aprovadas pelo menos 14 leis municipais. No Maranhão, além da já citada, foram aprovadas leis em Lago dos Rodrigues (nº 32/1999), Esperantinópolis (nº 255/1999), Pedreiras (nº 1.137/2005), Lago do Junco (nº 01/2002); São Luís Gonzaga (nº 319/2001); Imperatriz (nº 1.084/2003), São José dos Basílios (nº 052/2005) e Cidelândia (nº 001/2005). Em nível estadual, já foi aprovada no Maranhão (nº 9.428, de 2 de agosto de 2011), que cria o Dia Estadual das Quebradeiras de Coco e reconhece a autoatribuição como critério válido para o reconhecimento das quebradeiras como povo tradicional (ACTIONAID, 2015).

<sup>9</sup> O coco babaçu é colhido maduro, processo que ocorre quando o coco começa a cair. Nessa região, acontece entre os meses de julho e dezembro. O corte prematuro dos cachos significa perda do babaçu. Na linguagem das quebradeiras de coco babaçu, a casca é o conjunto que sobra após a quebra e a retirada das amêndoas. Ao tratar dos processos de beneficiamento do babaçu, Carrazza, Ávila e Silva (2012) explicam que a casca do babaçu é o epicarpo (fibra externa), o mesocarpo (a massa alimentícia) e o endocarpo (parte interna e dura que protege as amêndoas). Na produção de carvão, pode-se queimar toda a casca (epicarpo, mesocarpo e endocarpo), mas recomenda-se o aproveitamento integral, por exemplo, extração de mesocarpo e fibras do epicarpo e a queima apenas do endocarpo (CARRAZZA; ÁVILA; SILVA, 2012).

<sup>10</sup> Entrevista concedida, em dezembro de 2020, por Rosalva Silva Gomes, compositora de canções de luta das quebradeiras e assessora técnica do MIQCB/Imperatriz.



pescadoras, quilombolas, indígenas, extrativistas, enfim, mulheres comuns da comunidade. Acordam na madrugada, ajeitam o café da família, amolam as ferramentas de trabalho, juntam o machado, o macete e o cofo, e caminham beirando as cercas das grandes propriedades para quebrar o coco. Dona Raimunda explica como produz o macete e o cofo ferramentas importante no processo de quebrar e transportar o coco:

A gente aqui chama macete, mas também tem gente que chama de cacete. É um pedaço de madeira roliça que a gente usa para quebrar o coco, faz tirando mesmo do mato, você sabe, né? E cofo é um tipo de cesto que a gente faz de palha de babaçu trançado, para levar as coisas. Coisas que eu digo é: água, comida e para trazer a amêndoa quebrada; às vezes, um legume que a gente apanha da roça no caminho<sup>11</sup>.

Longe de ser fácil, a lida da quebra do babaçu é árdua, dadas às diversas situações impostas às mesmas. O trabalho da quebra do coco, por ser manual, exige firmeza no corpo e disposição, das quais elas nem sempre dispõem. Precisam andar quilômetros até os babaçuais, juntar o coco em pequenos montes e observar que cada um possui um tipo de amêndoa e verificar delas o que se pode extrair. Depois, são horas sentadas no chão, sob as pernas, usando o machado e o macete para quebrar o coco e retirar a amêndoa.

São mulheres, ao som do macete, na dura lida, rodeadas por um amontoado de coco, à sombra das palmeiras, entre “irmãs, companheiras”, ou sozinhas que transformam o coco em elementos que tanto são comercializados quanto usados no dia a dia com a família. Os lugares de quebra do coco, são sempre lugares coletivos, em barracões próprios ou nos quintais das residências as mulheres trabalham e ao mesmo tempo tecem redes de solidariedade e autodefinição que as fortalecem enquanto mulheres e como trabalhadoras. Esse lugar de quebra do coco pode ser entendido com os espaços seguros nas palavras de Patrícia Hill Collins (2019), um lugar onde as mulheres se sentem seguras para serem elas mesmas, para falar sobre suas vidas, sem temer hierarquias, sanções ou qualquer outra forma de controle. Eunice expressa que, “para nós e para mim mesma, é um orgulho ser quebradeira de coco, de dizer assim: ‘eu sou quebradeira de coco’. Eu não nego a minha identidade, tenho muito orgulho disso”<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> Entrevista concedida, em dezembro de 2020, pela quebradeira de coco Raimunda Nonata Bezerra de Oliveira, coordenadora regional do MIQCB.

<sup>12</sup> Entrevista concedida, em dezembro de 2020, por Eunice da Conceição Costa, quebradeira de coco babaçu e coordenadora regional do MIQCB/Imperatriz.



Essas e outras experiências cotidianas se fazem a partir das relações dessas mulheres – com elas mesmas, com os seus e com os lugares onde habitam. Tomamos *lugar* no sentido sistematizado por Escobar, “como experiência de uma localidade específica com algum grau de enraizamento, com conexão com a vida diária, mesmo que sua identidade seja construída e nunca fixa” (2005, p. 69). No caso da maioria das quebradeiras de coco, os lugares estão em disputa com outros agentes do campo, dentre eles, os grandes proprietários – individuais e/ou grupos empresariais, latifundiários - que possuem outra relação com o lugar.

Na relação entre os diferentes povos que coabitam os campos e as florestas podem ser observadas o que o cientista político americano James C. Scott (2002), embora analisando a partir de uma realidade asiática, apresenta como formas de resistência ou as microresistências entre camponeses:

É qualquer ato de membros da classe que tem como intenção mitigar ou negar obrigações (renda, impostos, deferência) cobradas à essa classe por classes superiores (proprietários de terra, o estado, proprietários de máquinas, agiotas ou empresas de empréstimo de dinheiro) ou avançar suas próprias reivindicações (terra, assistência, respeito) em relação às classes superiores (SCOTT, 2002, p. 24).

No âmbito da infrapolítica, existe uma série de práticas que as quebradeiras de coco babaçu fazem para defender seus interesses individuais e coletivos, da melhor forma possível. Elas desenvolvem práticas e/ou tecnologias, jeitos próprios de manejar e beneficiar os produtos: mesocarpo, amêndoa de babaçu in natura, azeite de babaçu e óleo de babaçu são os principais, além de artesanatos e outros subprodutos: biscoitos, leite de coco, sobremesas, produtos de limpeza e higiene, carvão vegetal e resíduo para ração animal são outros exemplos de subprodutos.

A lista de produtos é vasta, uma forma de melhorar a renda, a alimentação e divulgar o trabalho e a diversidade dos modos de viver delas. A partir de conhecimentos repassados por suas mães, avós elas inovam ampliando a variedade de produtos da sociobiodiversidade, com apoio de programas de assessoria técnica rural. Assim elas comercializam no mercado institucional de compras públicas, e levam os produtos do babaçu às merendas escolares, hospitais, bancos de alimentos e outras instituições públicas, a partir de políticas públicas como o Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE)<sup>13</sup>.

Quando não acessam tais programas, elas criam seus espaços próprios de comercializar, como feiras livres e, mais recentemente, a criação da Cooperativa Interestadual

<sup>13</sup> Foi instituído pela Lei nº 11.947, de 16/6/2009, que 30% do valor repassado pelo PNAE deve ser investido na compra direta de produtos da agricultura familiar (BRASIL, [2017?]).



das Mulheres Quebradeiras de Coco Babaçu (CIMQCB) fundada em 2009 “é uma organização de grupos produtivos comunitários formados por mulheres que coletam e processam o coco babaçu nos estados do Pará, Maranhão, Tocantins e Piauí” (MIQCB, [2020?], s. p.).

Consortiar o extrativismo do babaçu à prática de produção familiar também tem sido uma saída para as quebradeiras de coco babaçu. Em pequenos lotes e nas comunidades tradicionais e extrativistas elas preservam a prática de produzir na terra, bem como o de criação de pequenos animais, plantios de subsistência de base agroecológica<sup>14</sup> e cultivo em quintais. Muitas delas são verdadeiras guardiãs de sementes nativas, quando coletam, armazenam, fazem o replantio e trocam entre si e com a comunidade no dia a dia ou por ocasião de realização das feiras. Esse movimento de preservação das sementes nativas tem gerado um diálogo entre as quebradeiras e o poder público, elas pautaram a efetivação do Programa de Aquisição de Alimentos (PAA Sementes)<sup>15</sup>, que obriga estados e municípios a adquirirem e fornecerem sementes nativas em escala maior.

O trabalho e a renda resultantes da quebra do coco e das demais atividades produtivas representam, para muitas dessas mulheres, uma possibilidade de dignidade e superação das violências. Os machismos e as violências – das mais diversas, incluindo as violências próprias de conflitos agrários – fazem parte do cotidiano das mulheres que vivem no campo. Dados concretos confirmam a crescente onda de violações de direitos e violências físicas.

De acordo com a Comissão Pastoral da Terra (CPT), entre os anos de 2009 e 2018, “1.409 mulheres sofreram algum tipo de violência, dentre elas, 13 indígenas e 8 quilombolas. Somente no ano [2018], foram registrados 482 casos de violência em conflitos do campo contra mulheres” (PUZZI, 2019, s. p.). Além disso, nesse período de uma década, “38 mulheres foram assassinadas, 80 sofreram tentativas de assassinato, 409 receberam ameaças de morte; 22 morreram em consequência de conflitos, 111 foram presas, 410 foram detidas e 37 foram estupradas” (BASTER, 2019, p. 83-84).

O trabalho com o babaçu é, majoritariamente, feminino, especificamente no Maranhão. De acordo com Mesquita (2008), no Estado, essa atividade extrativa, quanto ao

<sup>14</sup> A agroecologia é considerada uma construção recente: um conjunto de conhecimentos sistematizados, baseados em técnicas e saberes tradicionais (dos povos originários e camponeses) “que incorporam princípios ecológicos e valores culturais às práticas agrícolas que, com o tempo, foram desecologizadas e desculturalizadas pela capitalização e tecnificação da agricultura” (LEFF, 2002, p. 42).

<sup>15</sup> O PPA está consolidado na Lei nº 10.696, de 02 de julho de 2003. Já o Decreto nº 7.775, de 04 de julho de 2012, autoriza a destinação de até 5% do orçamento anual do PAA para aquisição de sementes, mudas e outros materiais propagativos (ARTICULAÇÃO NACIONAL DE AGROECOLOGIA, 2020).



aspecto de sua oferta, sempre esteve ligada à agricultura familiar. Conforme Almeida (1995a *apud* MESQUITA, 2008, p. 54), “a estimativa [...] é de que haja uma área de 4.722.812 ha [...] efetivamente ocupada e intensiva em mão-de-obra familiar”. Além disso, segundo dados do “IBGE (1996), uma parcela significativa (60%) das 407.347 mulheres, estabelecidas na atividade agrícola [no Maranhão] e que não recebem remuneração, vincula-se à extração do babaçu” (MESQUITA, 2001 *apud* MESQUITA, 2008, p. 54).

Entre a lida da quebra do babaçu e o trabalho doméstico, elas se organizam coletivamente. É aí seu lugar de fala (RIBEIRO, 2019, p. 85), “lugar de localização social”, ponto de referência para enunciação de contradiscursos frente àqueles engendrados pelo capital. A partir desse cotidiano, elas passam a compreender que as condições sociais vivenciadas individualmente são comuns a outras mulheres, assim como as condições de opressão, exploração e dominação; que as violências sofridas no âmbito do privado são reflexos de um modo de organização social que subalterniza, hierarquiza, nomina, racializa os seres humanos, bem como destrói a natureza e transforma a terra em propriedade privada.

Esses processos de percepção de um lugar de fala não são repentinos, mecânicos e tampouco planejados. São, ao contrário, construídos a partir da experiência de cada uma na sua relação com as demais e, sobretudo, sob um ponto de vista (COLLINS, 2019), marginalizado, *outsider*. Quando tratamos de ponto de vista dessas mulheres, referimo-nos, também, a uma posição política, no sentido de que elas estão na linha de frente de processos conflituos, entre modelos de agricultura e de modos de viver no campo. São sujeitas de processos que evidenciam as contradições do capitalismo agrário, seu complexo estrutural, organizacional e de tempos. Para elas, não se dissocia o território da terra, do trabalho, da vida cotidiana e da identidade.

É o que Escobar trataria como pluriverso: “[...] *la diversidad del mundo es infinita*. En resumen, [...] el mundo se compone de múltiples mundos, múltiples ontologías o realidades que han sido excluidas de la experiencia eurocéntrica o bien reducidas a sus términos” (2016, p. 15, grifo do autor). Desses múltiplos mundos, ou das muitas formas de habitar, das diversidades é que surgem as lutas em defesa dos territórios. Está, simbolicamente, entre o machado e o macete a sujeita dessa transformação cotidiana e social – ela que engendra, no interior do mundo moderno mas a partir da negação da modernidade enquanto estrutura civilizatória, as formas de rupturas e as fissuras necessárias que ameaçam as estruturas de poder.



Quando as quebradeiras de coco babaçu se articulam, agigantam-se em identidade coletiva e feitos locais que ecoam do regional ao global. Como prática coletiva, elas realizam processos formativos internos para discutir assuntos de interesse da categoria. Na oportunidade, reservam momento na agenda para dialogar com o poder público e parceiros, sobre questões em pauta. Para visibilizar tais pautas as quebradeiras de coco babaçu viajaram por países da Europa e intensificaram as campanhas de visibilidade em ambiente virtual, com o lema *Floresta em pé é floresta com mulher*<sup>16</sup>. Isso sem perder de vista as ações em redes de solidariedade e articulação, como a participação ativa na Teia dos Povos e Comunidades Tradicionais do Maranhão (TEIA)<sup>17</sup> um espaço de articulação, diálogos e convergências dos movimentos, grupos, entidades de apoio e comunidades com pautas comuns de acesso e direito à terra e território.

As formas de resistência, a partir desses lugares sociais e dessas mulheres, consolidam-se nos atos de fazer, na práxis, “fatos da vida”. Assim, se forjam lideranças articuladoras de movimentos identitários, de transgressão e resistência às lógicas da modernidade/colonialidade do capital.

Ao tratarmos de decolonialidade no interior dessas práticas, estamos pensando nesse movimento pedagógico que vai, nas palavras de Catherine Walsh, “entretejiendo caminos” (2013a, p. 23), fazendo “lo que Adolfo Albán ha llamado ‘re-existencia’; pedagogías como prácticas insurgentes que agrietan la modernidad/colonialidad y hacen posible maneras muy otras de ser, estar, pensar, saber, sentir, existir y vivir-com” (WALSH, 2013b, p. 19). Como exemplo, citamos a Rede de Agroecologia do Maranhão (RAMA)<sup>18</sup>, outra rede de articulação do qual as quebradeiras de coco babaçu fazem parte.

<sup>16</sup> “[...] de valorização da cultura da quebra de coco por meio dos encantos da resistência e pela conservação ambiental. [...] Os objetivos da campanha foram dar visibilidade às violações de direitos das quebradeiras de coco babaçu; aproximar e gerar identificação do público com as demandas das quebradeiras de coco babaçu por seu desenvolvimento sustentável e engajar a sociedade na luta pela defesa dos modos de vida das quebradeiras de coco babaçu” (MIQCB, [2019?], s. p.).

<sup>17</sup> “A TEIA dos povos e das comunidades tradicionais, surgiu no ano de 2011 durante uma ação de ocupação do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) no Maranhão. ‘Por um grande período, quilombolas, ribeirinhos, indígenas, sertanejos, entre outros povos estiveram separados fazendo lutas individualizadas. Hoje, toda a luta dos povos passa a ser da TEIA. Se os índios Gamelas estão precisando, nós vamos lá e ajudamos. A luta não é apenas daquele povo que está precisando’ [...]. Esse espaço de articulação e de apoio aos povos [...] tem se proposto a enfrentar problemas estruturais presentes na sociedade, como a questão de gênero e o machismo” (MARQUES, 2018, s. p.).

<sup>18</sup> A Rede de Agroecologia do Maranhão (RAMA) “[...] é a junção de 16 organizações da sociedade civil que já desenvolviam trabalhos com povos e comunidades tradicionais maranhenses, todas comprometidas com o bem viver e construção da agroecologia em seus territórios” (ARTIGO 19, 2020, s. p.).



Assim elas seguem, entre o machado e o som do macete, a entretecer redes de solidariedade, articulação e defesa de seus modos de viver e (r)existir, defendendo a floresta e os ciclos – tempos e templo de um bem viver.

## APRENDIZAGENS E CONSIDERAÇÕES

Ao nos debruçarmos sobre os processos de resistir das mulheres quebradeiras de coco babaçu da região de Imperatriz foi possível identificar duas principais formas de organização: a) os espaços institucionais, sendo o MIQCB, o principal deles; e b) os espaços de trabalho cotidiano.

No âmbito individualizado o trabalho cotidiano é árduo, envolve processos tanto do trabalho com o coco, quanto do cuidado com a casa e os parentes. Nesse sentido, é como se a lida com o coco fizesse parte do conjunto dos trabalhos do cuidado, em especial o doméstico. Tanto a coleta do coco, quanto a quebra são feitas no contexto do tempo do trabalho de casa.

Nos processos de resistir institucionalizados, há necessidade de um trabalho mais especializado e de um tempo fora do contexto dos cuidados e do doméstico. O trabalho mais especializado a que nos referimos aqui está relacionado a certas habilidades que envolvem alguma formação política, como chamar reuniões, criar estratégias para participação das companheiras, analisar contextos e propor resoluções de problemas, diálogos com poder público e com parceiros de outras instituições, viagens e habilidade para falar em público.

Quanto ao tempo, exige que haja uma organização para fora do contexto do trabalho de casa, o que exige que se deposite mais energia, por conta dos enfrentamentos que essas mulheres precisam fazer com seus parceiros, para que possam romper com a lógica do espaço privado e adentrar os espaços públicos de resistência. Pensar os processos de resistir dessas mulheres, sem considerar a relação entre essas duas dimensões de tempo e de fazeres, pode continuar a colaborar com a ideia de que há resistências apenas em espaços institucionais e publicizados, quando nosso trabalho mostra que há indissociação entre as ações no contexto do cotidiano e aquelas ocorridas nos espaços institucionais.

É necessário pensar esforços no sentido de garantir políticas públicas de fomento à formação das quebradeiras, tanto para estarem mais potentes, quanto para confrontarem as opressões que recaem sobre elas no espaço doméstico, pois por serem mulheres, e ainda reféns dos efeitos do patriarcado, são vistas como donas de casa responsáveis pela casa e, conseqüentemente, não como lideranças políticas. Todavia, é inegável que essas mulher por



si, e em coletividade engendram outros modos de viver, ser, sentir e habitar, desafiando as estruturas de poder numa luta contínua de r-existir capaz de dialogar/fazer frente aos processos de oprimir.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERTI, Verena. **Manual de história oral**. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Antropologia dos Archivos da Amazônia**. Rio de Janeiro: Casa 8; Fundação Universidade do Amazonas, 2008.

ARTICULAÇÃO NACIONAL DE AGROECOLOGIA. GT Biodiversidade. **Como acessar a modalidade “Sementes” do Programa de Aquisição de Alimentos (PAA)?** Articulação dos movimentos sociais e organizações agroecológicas para incidência no PAA Sementes. ANA: [s. l.], [2020]. *E-book*. Disponível em: [https://agroecologia.org.br/wp-content/uploads/2020/09/PAA\\_Sementes-GtBioANA.pdf](https://agroecologia.org.br/wp-content/uploads/2020/09/PAA_Sementes-GtBioANA.pdf). Acesso em: 12 jan. 2021.

ARTIGO 19. [**Postagem sem título**]. São Paulo, 13 out. 2020. Facebook: artigo19brasil. Disponível em: <https://www.facebook.com/artigo19brasil/posts/1803871573105284>. Acesso em: 18 dez. 2020.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 11 [Ações afirmativas], p. 89-117, maio/ago. 2013. Disponível em: <https://www.periodicos.unb.br/index.php/rbcp/article/view/2069>. Acesso em: 15 out. 2019.

BASTER, Raquel. O silenciamento das mulheres camponesas em situação de conflitos no campo e as sementes que anunciam suas resistências. *In*: CANUTO, Antônio; LUZ, Cássia Regina da Silva; SANTOS, Paulo César Moreira dos (coord.). **Conflitos no Campo Brasil 2018**. Goiânia: CPT Nacional, 2019. p. 83-88. *E-book*.

BERNARDINO-COSTA, Joaze; GROSGOUEL, Ramón. Decolonialidade e perspectiva negra. **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 31, n. 1, p. 15-24, jan./abr. 2016. Disponível em: [https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-69922016000100015](https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922016000100015). Acesso em: 10 set. 2019.

BRASIL. Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação. **Sobre o PNAE**. Brasília, [2017?]. Disponível em: <https://www.fnde.gov.br/index.php/programas/pnae/pnae-sobre-o-programa/pnae-sobre-o-pnae>. Acesso em: 12 jan. 2021.

CARRAZZA, Luis Roberto; ÁVILA, João Carlos Cruz e; SILVA, Mariane Lima da. **Manual Tecnológico de Aproveitamento Integral do Fruto do Babaçu**. 2. ed. Brasília: Instituto Sociedade, População e Natureza (ISPN), 2012. (Manual Tecnológico, 5). *E-book*.

CARVAJAL, Julieta Paredes. Uma ruptura epistemológica com o feminismo ocidental. *In*: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 194-205.



CLIFFORD, James. Sobre autoridade etnográfica. *In*: CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica**: antropologia e literatura no século XX. Tradução de Patrícia Farias. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002. p. 17-62.

COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento feminista negro**: conhecimento, consciência e a política do empoderamento. Tradução de Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Boitempo, 2019.

CURIEL, Ochy. Construindo metodologias feministas a partir do feminismo decolonial. *In*: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). **Pensamento feminista hoje**: perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 121-139.

DINIZ, Lília. **Miolo de pote da cacimba de beber**. 5. ed. Imperatriz: Lamparina, 2017.

EVARISTO, Conceição. **“Escrevivência” em Becos da memória**. Belo Horizonte: Mazza, 2006.

ESCOBAR, Arturo. O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento? *In*: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais – Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 63-79. (Sur Sur). *E-book*.

ESCOBAR, Arturo. *Sentipensar con la tierra: las luchas territoriales y la dimensión ontológica de las epistemologías del sur*. **Revista de Antropología Iberoamericana**, Madrid, v. 11, n. 1, p. 11-32, jan./abr. 2016. Disponível em: <https://www.aibr.org/antropologia/netesp/numeros/1101/110102.pdf>. Acesso em: 14 abr. 2019.

FIGUEIREDO, Carlos Vinícius da Silva. Reflexões sobre os estudos da subalternidade: resenha do livro *Pode o subalterno falar?* de Gayatri Spivak. **Cadernos de Estudos Culturais**, Campo Grande, v. 3, n. 5, p. 175-180, 2011. [Seção] Artigos. Resenha da obra de: SPIVAK, Gayatri. *Pode o subalterno falar?* Tradução de Sandra Regina Goular Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: UFMG, 2010. Disponível em: <https://periodicos.ufms.br/index.php/cadec/article/view/4556>. Acesso em: 21 set. 2019.

HOLLANDA, Heloisa Buarque de. Introdução. *In*: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). **Pensamento feminista hoje**: perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 11-34.

KOROL, Claudia. **Somos tierra, semilla, rebeldía**: mujeres, tierra y territorios en América Latina. [S. l.]: GRAIN; Acción por la Biodiversidad; América Libre, 2016.

LEFF, Enrique. Agroecologia e saber ambiental [Tradução de Francisco Roberto Caporal]. **Agroecologia e Desenvolvimento Rural Sustentável**, Porto Alegre, v. 3, n. 1, jan./mar. 2002. Disponível em: [http://taquari.emater.tche.br/docs/agroeco/revista/ano3\\_n1/revista\\_agroecologia\\_ano3\\_num1\\_parte08\\_artigo.pdf](http://taquari.emater.tche.br/docs/agroeco/revista/ano3_n1/revista_agroecologia_ano3_num1_parte08_artigo.pdf). Acesso em: 18 abr. 2020.



LORDE, Audre. *Irmã outsider* [Tradução Stephanie Borges]. 1. ed. Belo Horizonte :Autêntica Editora, p. 51 – 57. 2019.

LUGONES, María. Colonialidade e gênero. *In*: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). **Pensamento feminista hoje**: perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 53-83.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, set./dez. 2014. [Seção] Debates. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/36755>. Acesso em: 15 fev. 2019.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. *In*: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón (ed.). **El giro decolonial**: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre; Universidad Central; Pontificia Universidad Javeriana, 2007. p. 127-167. (Encuentros). *E-book*.

MARQUES, Elvis. “Teia dos Povos: Sementes de Bem Viver” é tema de Encontro Nacional de Formação da CPT. **Comissão Pastoral da Terra**. Goiânia, 26 out. 2018. Disponível em: <https://www.cptnacional.org.br/publicacoes/noticias/cpt/4529-teia-dos-povos-sementes-de-bem-viver-e-tema-de-encontro-nacional-de-formacao-da-cpt>. Acesso em: 12 jan. 2021.

MARTINS, José de Souza. **Fronteira**: a degradação do outro nos confins do humano. 2. ed. 3. reimpr. São Paulo: Contexto, 2018.

MESQUITA, Benjamin Alvino de. As mulheres agroextrativistas do babaçu: a pobreza a serviço da preservação do meio ambiente. **Revista de Políticas Públicas**, São Luís, v. 12, n. 1, p. 53-61, jan./jun. 2008. Disponível em: <http://www.periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/rppublica/article/view/3835>. Acesso em: 18 out. 2020.

MIGNOLO, Walter D. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade [Tradução de Marco Oliveira]. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, v. 32, n. 94, p. 1-18, 2017.

MIGNOLO, Walter D. **Histórias locais, projetos globais**: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MIQCB. **Sobre nós**. São Luís, [2020?]. Disponível em: <https://www.miqcb.org/sobre-nos>. Acesso em: 11 jan. 2021.

MIQCB. **União Europeia**. São Luís, [2019?]. Disponível em: <https://www.miqcb.org/uniao-europeia>. Acesso em: 11 jan. 2021.

MST. **Quem somos**. Instrumentos: Ocupação de terras. Disponível em: <https://mst.org.br/quem-somos/>. Acesso em: 07 jan. 2021.



PORTELLI, Alessandro. **História oral como arte da escuta**. Tradução de Ricardo Santhiago. São Paulo: Letra e Voz, 2016. (Ideias).

PUZZI, Thays. Expulsão de famílias do campo aumenta 14.350% no Cerrado. **Rede Cerrado**, Brasília, 12 abr. 2019. Disponível em: <https://redecerrado.org.br/expulsao-de-familias-do-campo-aumenta-14-350-no-cerrado/>. Acesso em: 15 out. 2020.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 107-130. (Sur Sur). *E-book*.

RIBEIRO, Djamila. **Lugar de fala**. São Paulo: Pólen, 2019. (Feminismos Plurais).

SANTOS, Boaventura de Sousa. **2018 Aula Magistral #2 “Fronteiras, zonas fronteiriças, migrações e plurinações”**. [S. l.: s. n.], 08 maio 2018. 1 vídeo (1 h 28 min). Publicado pelo canal Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=G9jx1srNHrk>. Acesso em: 20 maio 2020.

SCOTT, James C. Formas cotidianas da resistência camponesa. [Tradução de Marilda A. de Menezes, Lemuel Guerra]. **Raízes: Revista de Ciências Sociais e Econômicas**, Campina Grande, v. 21, n. 1, p. 10-31, jan./jun. 2002. Disponível em: <http://raizes.revistas.ufcg.edu.br/index.php/raizes/article/view/175>. Acesso em: 11 nov. 2019.

SILVA, Elisa Marie Sette; NAPOLITANO, Juliana Elisa; BASTOS, Silvana (org.). **Pequenos projetos ecossociais de quebradeiras de coco babaçu: reflexões e aprendizados**. Brasília: Instituto Sociedade, População e Natureza, 2016. *E-book*.

SILVA NETA, Maria Querobina da. **“Sou uma mulher praticamente livre”**. Edição de Alfredo Wagner Berno de Almeida. Rio de Janeiro: Casa 8, 2018. (Narrativas das Quebradeiras de Coco Babaçu). *E-book*.

WALSH, Catherine. Introducción – Lo pedagógico y lo decolonial: entretejiendo caminos. In: WALSH, Catherine. (ed.). **Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir** [Tomo I]. Quito: Abya-Yala, 2013a. p. 23-68. (Pensamiento decolonial).

WALSH, Catherine. Prefacio. In: WALSH, Catherine. (ed.). **Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir** [Tomo I]. Quito: Abya-Yala, 2013b. p. 19-20. (Pensamiento decolonial).

**Artigo recebido em: fevereiro/2021**

**Artigo aceito em: julho/2021**