



MULHERES NEGRAS E NÃO-EXISTÊNCIA: QUEBRADEIRAS DE COCO BABAÇU E REFLEXÕES CRÍTICAS SOBRE O MUNDO¹

Greice Adriana Neves Macedo²
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Programa de Pós-Graduação em História, Rio Grande do Sul, RS, Brasil

Igor Thiago Silva de Sousa³
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Rio Grande do Sul, RS, Brasil.

Resumo: Este artigo busca contribuir com discussões acerca do racismo, cruzando-as aos debates relativos ao sexismo, ao colonialismo, à modernidade e ao terror racial e as possibilidades de construção de um outro mundo a partir da experiência de mulheres negras em suas vivências, suas estratégias e sua produção de conhecimento. Parte-se de acontecimentos em que raça eclode entre as quebradeiras de coco babaçu durante a Marcha das Margaridas para, a partir disso, pensar em outras possibilidades tanto práticas quanto teóricas e analíticas das mulheres negras em suas experiências, lutas e desafios.

Palavras-chave: racismo; mulheres negras; corpos negros; quebradeiras de coco babaçu.

BLACK WOMEN AND NON-EXISTENCE: THE BABASSU COCONUT BREAKERS AND CRITIC REFLEXIONS ABOUT THE WORLD

Abstract: This article seeks to contribute to discussions about racism, crossing them to debates related to sexism, colonialism, modernity and racial terror and the possibilities of building another world from the experience of black women in their experiences, strategies and knowledge production. It starts with events in which the race breaks out among the babassu coconut breakers during the Marcha das Margaridas, and from there, think about other possibilities, both practical, theoretical and analytical, those of black women in their experiences, struggles and challenges.

Keywords: racism; black women; black bodies; babassu coconut breakers.

¹ Agradecemos a interlocução com o Movimento Interestadual de Quebradeiras de Coco Babaçu (MIQCB), em especial Rosenilde Gregória e Ariana Silva. Agradecemos a leitura, sugestões e críticas de João H. Vargas, Denise Ferreira da Costa Cruz, Marivânia Furtado e Caroline Silveira Bauer.

² Doutoranda em História. Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS. <https://orcid.org/0000-0002-4283-1094>. E-mail: ganmacedo@gmail.com

³ Doutorando em Sociologia. Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS. <https://orcid.org/0000-0002-6283-1307>. E-mail: igorthiago.sousa@gmail.com



MUJERES NEGRAS Y NO EXISTENCIA: QUEBRADEIRAS DE COCO BABAÇU Y REFLEXIONES CRÍTICAS SOBRE EL MUNDO

Resumen: El presente artículo busca contribuir con discusiones acerca del racismo, relacionándolas con debates sobre el sexismo, el colonialismo, la modernidad y el terror racial, y las posibilidades de construcción de un otro mundo a partir de las experiencias de mujeres negras en sus vivencias, sus estrategias y su producción de conocimiento. El punto de partida son acontecimientos en que la raza irrumpe entre las quebradeiras de coco babaçu durante la Marcha de las Margaritas para, a partir de ahí, pensar en otras posibilidades tanto prácticas cuanto teóricas y analíticas de las mujeres negras en sus experiencias, luchas y desafíos.

Palabras clave: racismo; mujeres negras; cuerpos negros; quebradeiras de coco babaçu.

FEMMES NOIRES ET NON-EXISTENCE: BRISEURS COCO BABÁÇU ET RÉFLEXIONS CRITIQUES SUR LE MONDE

Abstrait: Cet article cherche à contribuer aux discussions sur le racisme, en les croisant aux débats liés au sexisme, au colonialisme, à la modernité et à la terreur raciale et aux possibilités de construire un autre monde à partir de l'expérience des femmes noires dans leurs expériences, leurs stratégies et sa production de connaissances. Cela commence par des événements au cours desquels la course éclate parmi les casseurs de noix de coco babassu pendant la Marche des Marguerites pour, dès lors, réfléchir à d'autres possibilités pratiques, théoriques et analytiques des femmes noires dans leurs expériences, leurs luttes et leurs défis.

Mots clés: racisme; femmes noires; corps noirs; briseurs de noix de coco babassu.

*Às vezes eu acho,
Que todo preto como eu,
Só quer um terreno no mato,
Só seu.
Sem luxo, descalço, nadar num riacho,
Sem fome,
Pegando as fruta no cacho*

Racionais Mc's

INTRODUÇÃO

Este artigo toma como pressuposto a indissociabilidade das experiências negras em diáspora a partir da existência de comunidades negras múltiplas que, apesar de recortadas por diferenças e desigualdades, constituem-se como indispensáveis para a existência negra. É imprescindível comungar saberes, ciências e práticas na diáspora negra que nos mantenham vivos e capazes de animar nosso desejo por um futuro liberto



(HARTMAN, 2020). Parte-se da ideia de que há vínculos efetivos compreendidos a partir do universo posto de desigualdades e da possibilidade concreta de construções solidárias de autoproteção, de segurança, de vidas saudáveis. Por sua vez, se reconhece o machismo praticadas por homens negros, o exercício de poder desigual destes sobre corpos de mulheres negras, porém, aposta-se na ideia de comunidade negra como matriz de enfrentamento a modos de vida assassinos perpetrados pelo capitalismo, e que tem como base indispensável o racismo e o sexismo propiciando, em termos de irrestrita exploração, a morte e o descarte de corpos negros.

Opera-se raça não a partir de aspectos biológicos, psicológicos ou meramente fenotípicos, mas a partir da criação e reprodução de critérios de inclusão/exclusão de determinados grupos por supostas características existentes ou presumidas, ou seja, raça como conceito pelo que possibilita perceber o estabelecimento de padrões nas relações sociais e seus efeitos sobre os sujeitos e coletivos. Assim, raça tem funcionado historicamente como um classificador social, um marcador que cria e hierarquiza grupos, propiciando: esquemas de exploração do trabalho e seus recursos; a economia do sexo e do desejo; a subjetividade; o imaginário; autoridade de determinados grupos sobre outros. O sociólogo peruano Aníbal Quijano (2005) ao falar do processo de colonização das Américas por parte de nações europeias, chama a atenção para as relações de poder que se estabeleceram tiveram a raça como um fundamento de exploração e hierarquização, “em outras palavras, raça e identidade racial foram estabelecidas como instrumentos de classificação social básica da população” (QUIJANO, 2005, p.117). Os marcadores estabelecidos nas Américas propiciaram não apenas classificar as populações encontradas, como também estabelecer critérios de classificação para os próprios europeus e de demais povos, conforme argumentos sustentados pelo autor (QUIJANO, 2005, 2009).

As implicações dessas práticas de dominação e de classificação social, iniciadas a partir de 1492 com a colonização do “Novo Mundo”, estabeleceram a matriz de relações assimétricas, hierarquizadas e racializadas. Elas têm resultados concretos em termos de desigualdades na produção e reconhecimento de saberes, no mundo do trabalho, nas oportunidades de ascensão social, nos padrões de reprodução da violência e na letalidade policial, realidades que atingem afrodescendentes.

Neste artigo, partir-se-á da experiência de pesquisa com quebradeiras de coco babaçu, em como é possível atender ao chamado para a resistência a partir dos



apontamentos de Rosenilde Gregória, quilombola e quebradeira de coco, oriunda do município de Viana (MA), uma das fundadoras do Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu (MIQCB). Para isso, o texto se divide quatro partes, na primeira é proposta uma reflexão sobre a raça como um marcador de desigualdade e de desumanidade das mulheres negras. Ademais serão analisadas situações nas quais a raça é um elemento que acaba por inferiorizá-las diante de sujeitas brancas, tomando como mote sua participação em grandes eventos nacionais de mulheres. No segundo momento, as reflexões se voltam para as assimetrias presentes em um local no qual raça, supostamente, não seria um elemento discriminatório. Na terceira e quarta parte, o diálogo segue a partir da necessidade de generificar raça e racializar gênero, pois é a partir de tais ações que são construídas saídas possíveis para as comunidades negras. Para esse fim, busca-se dialogar com pensadores/as africanos e afrodiaspóricos/as privilegiando a teoria feminista negra, pois compreende-se que ela contribui de forma propositiva para que mudanças efetivas ocorram na realidade de comunidades negras.

RAÇA COMO MARCADOR DE DESIGUALDADE E DESUMANIDADE: QUEBRADEIRAS DE COCO BABAÇU POSTAS EM MARCHA

Rosenilde Gregória, assim como tantas outras mulheres, compõe o MIQCB, movimento que conta com milhares de mulheres, designadas genericamente como agroextrativistas, nos estados do Piauí, Tocantins, Maranhão e Pará. Tal movimento possui uma gama étnico-racial, uma vez que entre elas há camponesas, quilombolas, indígenas e sertanejas, essas mulheres residem em diferentes composições: terras devolutas, assentamentos de reforma agrária, aldeias indígenas e comunidades quilombolas, onde é possível observar tanto as dimensões da vida, do trabalho agroextrativista com o coco babaçu quanto a heterogeneidade política da formação do movimento.

Para o surgimento do movimento, é importante atentar para o trabalho de entidades de mediação na trajetória de articulação das quebradeiras de coco babaçu em algumas regiões do Brasil, em especial: a Sociedade Maranhense de Defesa dos Direitos Humanos⁴, com atuação na região da Baixada/MA; a Comissão Pastoral da Terra/TO,

⁴ A Sociedade Maranhense de Defesa dos Direitos Humanos foi fundada em 1979, no bojo da luta por anistia, participação política e na luta por direitos humanos. Desde o início desenvolve ações de assessoria



com atuação no microrregião do Bico do Papagaio; o Centro de Educação Popular Esperantinense, com atuação em Esperantina/PI; o Centro de Educação e Cultura do Trabalhador Rural, com atuação no município de Imperatriz/MA; a Federação dos Trabalhadores na Agricultura/ TO e a Associação em Áreas de Assentamento no Estado do Maranhão, com atuação na região do Mearim/MA (EIQCB, 1991, p. 06).

A luta por acesso à terra e condições de trabalho acontece desde meados da década de 1950, em associações, em sindicatos e em diversas entidades de trabalhadoras, que vêm se organizando em torno de reivindicações pela terra, pelo acesso aos babaçuais, por condições de trabalho e por outras pautas (RÊGO e ANDRADE, p.50).⁵ O contexto histórico de surgimento do MIQCB atrela-se à complexidade étnico-racial das mulheres que o compõem e de um cenário histórico-social de reorganização da sociedade civil em torno de políticas democráticas. Assim, o I Encontro Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu ocorre em 1991, na cidade de São Luís/MA, tendo como objetivo discutir: o processo de organização das quebradeiras de coco babaçu, a defesa das áreas de babaçuais e as alternativas referentes ao uso e o beneficiamento e comercialização de produtos oriundos do babaçu. Ademais, buscou-se dar visibilidade às situações de conflito, como a grilagem de terras e a prisão do coco. A organização do MIQCB, desde o início da década de 1990, coloca-se em um local de privilégio do ponto de vista da articulação política, próxima de completar trinta anos de existência, com sua ação sendo essencial para a defesa de seus modos de vida e das áreas de babaçuais.

Para situar o processo de prisão do coco, e os conflitos enfrentados por elas, Maristela de Paula Andrade (2007) aponta a mobilização das quebradeiras pelo acesso aos babaçuais:

Toda vez que solicitamos a essas mulheres – e em geral o fazemos às ocupantes de posições de destaque, hoje, no *movimento das quebradeiras* – para discorrerem sobre as lutas que as levaram à conquista da terra e dos babaçuais, elas remontam ao tempo em que o acesso aos babaçuais e, portanto, a extração do babaçu deixou de ser livre. Toda vez que lhes pedimos para comentar sobre o processo que as levou a se livrar dos atravessadores, a controlar o beneficiamento das amêndoas, a comercialização e, até mesmo, a exportação do óleo para o

jurídica a comunidades rurais, acompanhando sobretudo comunidades camponesas e quilombolas, bem como demandas indígenas e de quebradeiras de coco babaçu. Posteriormente teve seu nome alterado para Sociedade Maranhense de Direitos Humanos (SMDH).

⁵ Para citar algumas entidades de representação: Associação das Mulheres Trabalhadoras Rurais - Lago do Junco (AMTR); Associação em Áreas de Assentamento do Estado do Maranhão (ASSEMA); Cooperativa dos Pequenos Produtores Agroextrativistas de Lago do Junco (COPPALJ); Cooperativa dos Pequenos Produtores Agroextrativistas de Esperantinópolis; Cooperativa de Pequenos Produtores de Agroextrativistas de Lima Campos.



mercado internacional, as narrativas remontam ao denominado *tempo do coco preso*. A memória das lutas travadas para garantir o livre acesso a esse recurso vegetal remete, nas narrativas, a um tempo em que os babaçuais deixaram de ser recursos abertos, usufruídos em sistema de uso comum. O chamado *tempo do coco preso* não corresponde, necessariamente, ao tempo cronológico. Nós o datamos na década de 80, por ter sido esse o período em que as fontes escritas registraram o maior número de confrontos, de mortes, de incêndio de povoados, de destruição de casas, de escolas, de igrejas, de prisões, de ataques de pistoleiros. Quando as informantes se referem ao *tempo do coco preso*, porém, podem estar aludindo aos anos 70, aos 60, aos 50, ou seja, ao processo de fechamento dos babaçuais, que cada uma foi experimentando e do qual se lembra e rememora como um processo vivido (ANDRADE, 2007, p. 446).

Importante situar que, ao remeter ao processo de prisão do coco babaçu, alude-se tanto para a constante concentração fundiária como para um dos marcos da malha agrária do Maranhão, que foi agravada com a venda de grandes faixas de terras públicas para empreendimentos empresariais e a consequente restrição do acesso aos territórios até então de uso comum por parte de populações tradicionais ali habitantes ou que dali se beneficiavam com a coleta, plantio e acesso a recursos naturais. Esse tipo de empreendimento empurrou faixas significativas de populações rurais para a condição de pobreza, impedindo-lhes de realizar roças e caça, de fazer usufruto de áreas de extração, e de utilizar rios, igarapés e lagos.

Este período, na memória dessas mulheres, é de fome, falta de áreas para cultivar e de constantes humilhações, já que as terras foram privatizadas via incentivos oficiais. Essas mulheres têm, então, na extração do coco babaçu a única fonte de renda familiar. Tal atividade, tipicamente feminina no meio rural maranhense, colocava-as em confronto direto com situações de privação, já que atravessavam o arame farpado, contestavam a proibição de fazendeiros e a vigilância de vaqueiros, pois ou o faziam ou as famílias não se alimentavam. É nesse sentido que as quebradeiras falam da luta pelo “coco livre”, buscando o acesso às faixas de babaçuais, a criação de assentamentos de reforma agrária, estabelecer a venda das amêndoas sem atravessadores, o beneficiamento de produtos oriundos do babaçu e requisitando, também, a conquista de territórios usurpados e o reconhecimento formal de territórios defendidos a ferro e fogo de grileiros, grupos empresariais e da ação de instituições públicas e privadas, através de grandes projetos de desenvolvimento econômico. Lutar para libertar o coco era a tentativa de libertar a si mesmas e a suas famílias da sujeição e da fome. Trata-se aqui de uma economia de guerra estrategicamente pensada, como situa Andrade (2007), pois o protagonismo dessas



mulheres não se dava no vazio atomizado, mas em consonância com a luta de seus companheiros contra grilagens e expropriações.

Espaços de construção política coletiva são importantes para dar visibilidade e amplitude à luta das mulheres. O MIQCB é historicamente um dos construtores e potencializadores de um dos maiores espaços coletivos de luta de mulheres, a Marcha das Margaridas. A Marcha é um grande evento de mobilização que ocorre desde 2000 em Brasília/Brasil, se repetindo em 2003, e logo após passou a ocorrer de quatro em quatro anos. Tem como público mulheres do “mundo rural”, sobretudo vinculadas a sindicatos de trabalhadores rurais e de agricultores familiares. É organizada pela Confederação Nacional de Trabalhadores na Agricultura (CONTAG). Tem como parceiros a Marcha Mundial das Mulheres (MMM), a Articulação de Mulheres Brasileiras (AMB), a União Brasileira de Mulheres (UBM), o Movimento da Mulher Trabalhadora Rural do Nordeste (MMTR-NE), o Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu (MIQCB), Conselho Nacional das Populações Extrativistas (CNS), o Movimento Articulado das Mulheres da Amazônia (MAMA), o GT Mulheres da Articulação Nacional de Agroecologia, a União Nacional das Cooperativas da Agricultura Familiar e Economia Solidária (Unicafes), a Confederação de Organizações de Produtores Familiares, Camponeses e Indígenas do Mercosul Ampliado (Coprofam), a Confederação Nacional dos Trabalhadores e Trabalhadoras Assalariados e Assalariadas Rurais (CONTAR), a Comissão Nacional de Fortalecimento das Reservas Extrativistas Costeiros e Marinhos (Confrem/Brasil), a Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ), a Central dos Trabalhadores e Trabalhadoras do Brasil (CTB) e a Central Única dos Trabalhadores (CUT).

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



Ela teve um público estimado de 100.000 mil pessoas e a delegação das quebradeiras de coco babaçu foi considerada a maior. Houve a presença de organizações e coletivos de cinco continentes, totalizando 54 entidades de África, Ásia, Oceania, América e Europa, sendo a Marcha reconhecida como um espaço coletivo de apresentação de demandas ao poder público, de construção de vínculos de solidariedade e de visibilização das lutas e aprendizados, conforme informes da própria Marcha. Em meio a toda essa complexidade, a construção da Marcha das Margaridas torna-se um lugar de possibilidades políticas, de potência e de combate às violências estruturais das quais as mulheres são submetidas cotidianamente. Todavia, veremos a seguir que apesar das potencialidades de construções outras da Marcha das Margaridas, tal espaço não está livre de opressões, pois, mesmo em espaços em que não deveria existir, o racismo opera a partir das engrenagens postas.

SITUANDO ACONTECIMENTOS: ASSIMETRIA E CORPO NEGRO

Entre milhares de pessoas que desembarcam simultaneamente de ônibus recém-chegados de diversas localidades do Brasil, a expectativa era reunir diferentes regiões e grupos de mulheres para a Marcha das Margaridas em Brasília, Distrito Federal. Estas mulheres param em um estacionamento grandioso, onde os ônibus se acomodam e seguem para o Centro de Convenções onde ficarão hospedadas. Eu, ao entrar no alojamento, tenho noção de que não estou lidando com qualquer evento, pois se o momento inicial é de espanto pela grande quantidade de mulheres de vários lugares do país, este espanto é corroborado por medidas de segurança adotadas, em que a utilização das pulseiras de identificação se mostra indispensável para circular no local “pois elas servem para evitar a circulação de pessoas estranhas e possíveis riscos”, nos alerta o chefe da segurança do local em fala pública. Quando de nossa chegada, muitas delegações já estavam instaladas e acomodadas. Assim, sigo com um grupo de quebradeiras de coco babaçu para a instalação. Trata-se de um local grande, com muitas pessoas circulando e que servirá para as atividades durante o dia e o pernoite, tendo em vista a marcha até a sede do Governo Federal no dia seguinte.

Neste momento surge entre nós um primeiro incômodo, há uma rápida movimentação e percebemos que nossa chegada faz com que um grupo de mulheres brancas saia bruscamente do local, frente à chegada de nossa delegação composta



majoritariamente por mulheres negras. Escuto das mulheres mais próximas a mim, ao ver todo o deslocamento, que o motivo da movimentação tão brusca seria que “esse povo acha que a gente é suja por ser quebradeiras de coco babaçu”, seguidos de risos e piadas.⁶

O episódio acima narrado situa um ambiente no qual mulheres poderiam ser descritas enquanto semelhantes, a partir de situações análogas no mundo rural, de opressões que as posicionariam em um lado comum e único contra degradações múltiplas. Todavia, apesar da potência posta em Marcha e de vínculos de solidariedade declarados e expressos, há engrenagens que agem, moldam e configuram as relações sociais. Nesse sentido, estas mulheres são também recortadas e apartadas por um elemento que torna um grupo zoomorfizado, animalizado em relação ao outro. Então, segure-se as seguintes perguntas: o que assegurava que mulheres recém-chegadas de viagem, apressadas por um banho, fossem tão rapidamente identificadas e mapeadas? O que configurava as medidas espaciais que grupos deveriam ter em relação aos outros? Quais eram as distâncias necessárias que deveriam tomar ou não?

Assim, em meio a pluralidade do mundo rural, raça tem uma força, carrega uma possibilidade de mapeamento de não-humanidades, mesmo que, muitas vezes, não sejam enfaticamente discutidas por organizações e coletivos ou sejam vistas como meras diferenças residuais. Fred Aganju Ferreira (2020), ao expor seu trabalho de pesquisa militante, situa dois acontecimentos, de um lado, um jovem negro assentado lhe expõe o lugar da raça em seu entendimento a partir de um trecho de uma música dos Racionais MC's:

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

Essa fala materializa raça como um acontecimento, como um atravessamento que cinde até os lugares supostamente os mais democráticos e mais igualitários possíveis. Uma potência que, enquanto tal, deve ser levada a sério em suas consequências e efeitos

⁶ O episódio narrado faz parte da pesquisa de doutorado em Sociologia de um dos autores deste artigo, na ocasião da Marcha das Margaridas que ocorreu em Brasília – DF, em agosto de 2019 reuniu mais de 100 mil mulheres, entre elas, as quebradeiras de coco babaçu.



desestabilizadores na luta por condições mais dignas nas mobilizações, sejam elas no mundo rural ou urbano.

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

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

Vale pensar que raça nunca opera desatrelada de outras opressões, ela está vinculada às questões de gênero, de sexualidade, de classe e de regionalidade. Todavia, o que se tem feito historicamente é suprimir a discussão racial realizada no Brasil, assegurando caminhos únicos, estreitos, pouco contextualizados e incapazes de ouvir quem se pretende guiar, muito menos possibilitar uma construção conjunta, em que os sujeitos racializados, sejam sujeitos de sua própria história. Nesse sentido, o caminho apresentado no diálogo, só manifesta que a luta contra a subalternidade deve ser múltipla ou não o será, mantendo-se incapaz frente a realidades complexas, ela não conseguirá fazer dos sujeitos agentes em sua própria realidade de forma eficaz, incidindo em como vivem as realidades postas, em formuladores de respostas para suas vivências, mas reprodutores de modelos, formulas que são consideradas clássicas, inclusive mágicas em vários momentos, pois transformariam a realidade a partir de palavras de ordem.

A partir das provocações lançadas por Aganju Ferreira, de um lado vê-se o anseio por humanidade a partir de seus próprios termos, como fica expresso na conversa entre os dois militantes negros, um pesquisador e o outro um assentado de reforma agrária, em que o jovem assentado ao ser perguntado sobre questão racial responde entoando um rap para se referir ao que pensa ser a reforma agrária. Em paralelo, vê-se o desprezo por debates e por questões relacionadas à questão racial por quadros dirigentes, enfocando as lutas a partir de diretrizes consideradas já clássicas. Tomando esse conflito, entre negação e afirmação da raça, gostaríamos de pensar o trabalho de campo na Marcha



das Margaridas e como um evento em que raça eclode pode propiciar reflexões a partir das vivências de mulheres negras.

Assim, gostaríamos de propor que o estatuto desigual de humanidade está expresso a partir da raça. A condição de “suja” e abduzíveis situa os estereótipos e marcações no imaginário social que remetem a negritude dos corpos das mulheres quebradeiras de coco babaçu. Raça permite compreender a indisposição, o incômodo e o asco que a presença negra causa. Seguiremos nossa reflexão sobre quais os efeitos do racismo, em especial o racismo antinegro, e propomos uma discussão com interlocutores/as que nos situam sobre as especificidades deste fenômeno.

Na reflexão sobre o mundo contemporâneo, deve-se atentar que negro como categoria se confunde com os conceitos “escravizado” e “raça”. A palavra “negro” está impregnada no imaginário social mais genérico numa associação cruel entre pessoas negras e escravizadas. Isso se dá porque ao falar sobre a experiência negra, remete-se ao sistema escravista nos primórdios do colonialismo, pois esta experiência nesse período foi construída. De tal forma, para o filósofo camaronês Achille Mbembe (2014) raça se trata de um alterocídio, uma construção fictícia, um complexo perverso em que o *outro* deve ser indissociavelmente combatido, deve ser destruído ou “administrado” se possível. É, sobretudo, uma representação fictícia de outras *gentes*:

Quanto ao resto, trata-se do que se apazigua odiando, mantendo o terror, praticando o alterocídio, isto é, constituindo o Outro não como *semelhante a si mesmo*, mas como objecto intrinsecamente ameaçador, do qual é preciso proteger-se, desfazer-se, ou que, simplesmente, é preciso destruir, devido a não conseguir assegurar o seu controlo total (MBEMBE, 2014, p. 26).

Se é uma construção imagética e fictícia, esta não deixa de construir e dispor a realidade. Como bem salienta Mbembe, ao refletir sobre África e sobre os negros em específico, raça trata-se da capacidade de perceber o outro como desprovido de humanidade, logo, a ausência de universalidade, como o específico, o identitário, enquanto ser animalizado, desprovido de razão, ou de qualquer outra capacidade humana, sendo a ele reservada a condição daquele que se combate, aquele do qual se deve proteger a família e as propriedades, daquele de quem se deve manter distância. Logo, a África e negro são lidos como ausências, incapacidades, aquele que se odeia, por isso presume-se a violência, logo, deve ser violentado gratuitamente.

Assim, não seria estranho associar negridão a sujeira, e, fazendo essa associação, não seria atípica uma rápida movimentação, visando fugir do incômodo latente causado



pelo encontro entre corpos negros e brancos, uma vez que é o que está posto no universo de possibilidades, como revelado a partir da movimentação de mulheres brancas frente a chegada de um grupo de quebradeiras de coco babaçu negras. Não se trata aqui de escalonar a violência entre os casos importantes que merecem debates, logo, casos de racismo explícito e aqueles menores, quase inofensivos, mas, na verdade, situar que raça opera como um marcador social, provocando desde a indiferença com as mortes negras, a sua desumanização constante, até o incômodo que o corpo negro causa frente ao branco, remetendo-se ao imaginário social mais difundido: a associação entre os negros, a sujeira e a escravidão. Como nos sugere Frank B. Wilderson III, “mesmo se eu me disser: Eu não sou um Escravo”, não somos nós que decidimos o que acontece” (Wilderson III, 2020, p. 04), ou seja, não há controle sobre o que ocorre, sobre como se é recebido ou que tipo de tratamento será imposto.

Deste modo, se raça é a ficção pela qual se condena outrem a não humanidade, é também a saída encontrada por aqueles desprovidos de universalidade, a resposta dada ao olhar branco. Aqui pode-se avançar um pouco mais no diálogo, em que a figura do colonizado frente ao branco aparece atônita, insegura, ora com medo, ora com ódio, ora com desejo de vingança, conforme situa Frantz Fanon:

Depois tivemos de enfrentar o olhar branco. Um peso inusitado nos oprimiu. O mundo verdadeiro invadia o nosso pedaço. No mundo branco, o homem de cor encontra dificuldades na elaboração de seu esquema corporal. O conhecimento do corpo é unicamente uma atividade de negação. É um conhecimento em terceira pessoa. Em torno do corpo reina uma atmosfera densa de incertezas (FANON, 2008, p. 104).

Nesse sentido, o negro frente ao branco é aquele que é atravessado pela insegurança, aquele que performa a corporalidade e tem que lidar com um olhar que o reduz, o situa, o mapeia e lhe retira os atributos de dignidade. A tentativa de passar despercebido se mostra em vão, se é um objeto em meio a outros, exige-se mais do que o ofertado. Reclui-se, encolhe-se, mas onde se esconder? Há negridão por todo corpo que é impossível não ver.

O que é que isso significava para mim, senão um desalojamento, uma extirpação, uma hemorragia que coagulava sangue negro sobre todo o meu corpo? No entanto, eu não queria essa reconsideração, esta esquematização. Queria simplesmente ser um homem entre outros homens. Gostaria de ter chegado puro e jovem em um mundo nosso, ajudando a edificá-lo conjuntamente (FANON, 2008, p. 106).



Aqui, gostaríamos de sugerir a relação direta entre negrura e sangue coagulado, e que o sangue coagulado é senão para o olhar branco sujeira, a necessidade de uma limpeza que torne o ambiente agradável novamente. Todavia, deseja-se ser pleno, não meramente aceito, incluído, mas ser ativo, ter voz, edificar conjuntamente o mundo, porém, há mapeamentos, há enquadramentos que situam, posicionam, determinam até onde é possível ir, e, no caso em estudo, que distância manter.

Exige-se explicações, há raiva, e é com ela que se explode, e o corpo que eclode é reunido por um outro eu. Na ausência de reconhecimento por parte de outro, se faz necessário se fazer conhecer (FANON, 2008, p. 109). Evoca-se assim uma pluralidade negra que se não deve ser reduzida a raça, mas que não deixa de estar atravessada por tal acontecimento, mas é na pluralidade que se percebem as manifestações múltiplas que recusam o sentimento de inexistência.

Seguindo esse caminho, gostaríamos de explorar um tipo de análise centrada na díade negro e não-negro, ou seja, pensar a partir da estadia compulsória em dois grandes grupos raciais, a saber, *negros e tudo o há mais*. Nesse tipo de abordagem, o pertencimento a humanidade não se daria pela maior aproximação ao branco (*com toda a constelação que a ele e seu mundo são dados*), mas justamente pelo maior e progressivo afastamento do negro, uma migração no sentido de recusa, distanciamento e apagamento, assim mais humano se é quanto mais distante, oposto ao negro se está. Aqui, frisa-se um alargamento da concepção de humanidade, que inclui pessoas não-brancas e não-negras em que:

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

Ser humano é não ser negro. Gozar de expectativa de vida (*digna*), saúde, acesso a equipamentos públicos e a alguma estabilidade econômica não está restrito à pessoas brancas, mas seria exclusivo de pessoas não-negras em que o elemento constituinte da humanidade seria ser não-negro, conforme situa Vargas:

Essa não-referência à não pessoa negra faz com que, não somente brancos, mas todas pessoas não-negras, derivem sua subjetividade e seus privilégios sociais relativos do fato de não serem negras. A pessoa negra, assim, não faz parte da



Humanidade; essa pessoa torna possível, mas não é parte da hierarquia Humana (VARGAS, 2017, p. 87).

Aqui, evoca-se o ódio estrutural, franqueado e indispensável, como constituinte do mundo moderno, e por assim dizer, contemporâneo, em que o terror antinegro tem vítimas sistemáticas e gratuitas já presumidas, a morte que ronda, não apenas cerca, como aniquila e saqueia. Os graus de permissividade e acesso são dados a partir de degraus de distância do negro. Esse tipo de análise foca no “mundo negro” como sofrendo de forma incomparável aos não-brancos, por mais que não se exclua esquemas de racialização e dominação que estes últimos sofram.

Assim, reiteramos, que não se trata de escalonar sofrimentos, mas entender a presumibilidade, gratuidade e franqueamento aos quais pessoas negras, em nosso caso, mulheres quebradeiras de coco babaçu negras estão expostas frente ao mundo branco, em como em grandes atos, como na morte e destruição, mas também em aparentes sutilezas, raça opera como um marcador de assimetria e desigualdade entre corpos negros e não-negros. Frente a essa realidade, buscam-se estratégias de resistência a partir da experiência dos próprios sujeitos, de suas potências e desejos. Deseja-se dar a dimensão ao terror antinegro, e não o comparar a outras formas de racialização, e refletir sobre antagonismo estrutural fundante, o que demanda de nós a busca por alternativas coloquem fim a ele.

MULHERES, GÊNERO E RAÇA: CONTRIBUIÇÕES PARA UM DEBATE ADIADO

Crianças são recorrentemente assassinadas pela polícia, negligenciadas por patroas que exigem que suas mães cuidem de seus animais de estimação ao passo que suas crianças *caem* de prédios luxuosos, em um verdadeiro voo para morte. Mães negras e não-brancas são superexploradas em subempregos para garantir o sustento de suas famílias, ao passo que pessoas tem casas queimadas, são expulsas de suas comunidades, tem seus caminhos de ir e vir bloqueados, seu sustento diário é impedido por jagunços a mando de fazendeiros e grileiros. Tais episódios, apesar de estamparem os jornais diariamente, não causam mais que poucas lágrimas e alguma empatia, porém, frente a esses acontecimentos cotidianos, não se espera atônito a morte que circunda e, muito



menos, têm-se paciência frente às injustiças sofridas. Estamos em uma guerra diária que tem como vítimas os não-brancos e, em especial, os corpos negros.

Ao pensar nas possibilidades de experiências múltiplas frente a desumanização, na construção de conhecimento e estratégias frente a violência, chamamos a atenção a elaboração de Patricia Hill Collins (2016) sobre lugares ocupados por mulheres negras em um mundo que as desumaniza, torna-as menores em um mundo já apequenado, colocando-as em uma quarta posição: das exploradas dos explorados. Em seu esforço, a autora pensa em esquemas de construção de conhecimento entre mulheres negras, em como as suas vivências, os seus conhecimentos e da sua condição de partilha a partir do lugar de *outsider within*⁷. Tal lugar pode ser definido pelo deslocamento, pelo não pertencimento ao espaço ocupado, pois, ao mesmo tempo que ocupam locais hegemonicamente brancos e masculinos, e compartilham aptidões profissionais, tais atributos não asseguram a mesma condição, pois se tem o jugo do racismo antinegro. Ter as qualidades necessárias não as torna bem-vindas, tampouco não lhes assegura humanidade.

A exemplo disto, apontamos a experiência de mulheres durante a Marcha das Margaridas, um local cuja vivências são parte essencial da construção de suas lutas. Em meio a Marcha das Margaridas, ocorrem espaços de debates e apresentação de experiências entre as mulheres de todo Brasil, em um deles, Rosenilde Gregória, quilombola e quebradeira de coco babaçu, é convidada a falar sobre o Maranhão e as lutas travadas no estado. Há muita expectativa entre as presentes, sobretudo, pelo possível relato de conquistas e avanços que um governo de esquerda teria em nível estadual, notadamente em um momento de ascensão de governos de extrema-direita no país e mundo. A fala de Rosenilde situa que:

Nós quebradeiras de coco somos só mulheres, mas isso não significa dizer, companheira que não tem uma luta. É, quando a gente fala companheira, disso que tá perdendo, e aí a gente tem que começar a voltar para casa, assim no pensamento, porque se essas derrubadas no Maranhão e nos outros estados, essa devastação, essas expulsões tirando o povo para colocar obra, colocar hidrelétrica, para colocar ferrovia, para colocar soja, para colocar... Lá no Maranhão tem tudo isso, tudinho. Para colocar criação de gado, para colocar eucalipto e para colocar agora o porto e tudo isso que acabamos de falar, e aí eu queria dizer para gente, porque a gente não quer vir denunciar isso aqui na marcha, não. A gente tem que fazer isso no nosso estado porque não se faz revolução em Brasília, gente precisa fazer isso no nosso estado. Por que se nós

⁷ Forasteiras de dentro, em tradução livre, feita por nós.



não fizermos isso no nosso estado... porque o estado tem secretaria de meio-ambiente, funciona companheira? Se não funciona, vamos fazer funcionar, mas a gente não se junta para se sentar na porta da secretaria do meio-ambiente do nosso estado. Aí a gente tem que trazer uma coisa que tem que falar para nós. Porque nós não temos que fazer a revolução em Brasília, porque se no nosso estado, nosso povo tá pegando porrada, vamos se juntar com eles lá. Porque a gente só vem se juntar aqui e aí eu tenho raiva daquela historinha que ninguém solta a mão de ninguém. A gente só não vai soltar a mão de ninguém o dia que a gente tiver coragem de pegar a mão da outra. Quem foi que pegou na mão do Cajueiro? Quem foi que pegou na mão do Cajueiro quando a polícia do governo do Estado tava lá metendo a porrada? Eu tenho certeza um monte de gente do Maranhão que tá aqui não faria isso porque não fez e porque não faz em outro momento. Aí é por isso que: a gente tá junto, mas ainda não tá misturado e a gente precisa se misturar. A gente precisa dar a mão para gente dizer que tá aqui defendendo uma a outra. E aí eu queria dizer uma coisinha bem rapidinha para nós, que a gente tem que mudar nosso próprio discurso também, para que a gente não seja ofensiva com a outra mulher.⁸

A fala por mais que recebida sobre aplausos, causou comentários contrários, no sentido de ser lida como “radical” e “pouco contextualizada com a situação do país sob comando do governo Bolsonaro”, assim, contrariou expectativas em jogo. Neste, alguns riscos merecem ser corridos, certos efeitos indesejáveis são aceitáveis, alguns corpos parecem valer menos na equação, são dispensáveis, e nesta equação, a díade negro e não-negro nos ajuda a oferecer respostas.

Na ocasião relatada, por mais que fosse possível presumir situações de semelhança e exploração comum entre as presentes, a condição de deslocamento de grupos de quebradeiras negras era perceptível frente às demais presentes. A insígnia em boa medida parece ser “vidas negras importam menos”, e compartilhar o mesmo espaço não significa igualdade, pois, não há impedimento para que a epiderme compute como significativa, que haja abjeção e desumanização dos corpos negros.

Nesse sentido, ao pensar no diálogo com Patrícia Hill Collins, faz-se uma interessante a proposição sobre a possibilidade de construção de conhecimento entre mulheres negras, a partir de diferentes experiências, da partilha de vínculos, códigos e sob o prisma do feminismo negro. Eis uma aposta instigante:

A insistência quanto à autodefinição das mulheres negras remodela o diálogo inteiro. Saímos de um diálogo que tenta determinar a precisão técnica de uma imagem para outro que ressalta a dinâmica do poder que fundamenta o próprio processo de definição em si. Feministas negras têm questionado não apenas o que tem sido dito sobre mulheres negras, mas também a credibilidade e as intenções daqueles que detêm o poder de definir. Quando mulheres negras definem a si

⁸ Rosenilde Gregória em debate na Marcha das Margaridas em 13 de agosto de 2019.



próprias, claramente rejeitam a suposição irrefletida de que aqueles que estão em posições de se arrogarem a autoridade de descreverem e analisarem a realidade têm o direito de estarem nessas posições. Independentemente do conteúdo de fato das autodefinições de mulheres negras, o ato de insistir na autodefinição dessas mulheres valida o poder de mulheres negras enquanto sujeitos humanos (COLLINS, 2016, p. 103-104).

Assim, para Hill Collins, seria possível compartilhar certas experiências em comum com mulheres negras empregadas domésticas nos EUA a partir de sua própria vivência racial enquanto *outsider within*; na condição de professora universitária, uma profissão majoritariamente branca e masculina, com pouquíssimas e raras exceções. A questão posta não se trata de um desenho ou esquadramento de qualidades *per se*, mas de imagens que se articulam na construção de “matrizes de dominação”, ou seja, imagens que tendem a naturalizar, a situar e a converter em lógicos lugares socialmente ocupados por mulheres negras e não-negras. Mais do que descrever os lugares que as mulheres negras ocupam, Patrícia Hill Collins (2019), situa-se na compreensão de como as estruturas se articulam para lhes colocar em lugares sociais determinados, ou seja, em como são percebidas como fora do perfil daqueles que são espertos, talentosos, competentes. Mais do que concepções erradas, equívocos, as imagens de controle se referem a como determinadas ideias são aplicadas a mulheres negras e permitem certo tratamento, imagens que constroem a realidade e produzem efeitos de poder.

Tais ideias vão desde a disponibilidade sexual, a agressividade, o destino ao cuidado maternal ou alheio. Essas imagens tendem a construir mulheres rebaixadas, que se sentem inferiores às demais e acreditam não terem capacidades e aptidões além das imagens em questão. Elas não se referem apenas aos negros, mas situam os sujeitos e sua humanidade e os não sujeitos e sua não humanidade. Eis todo esforço que reside na possibilidade de como mulheres negras podem se comunicar na construção a partir desse prisma, em conhecimentos e experiências divididas pelo jugo do racismo antinegro e do protagonismo frente a constante desumanização.

Ao ver a fala de Rosenilde Gregória é notável sua conclamação à luta em que “só se pode soltar a mão de quem já se pegou”⁹, uma resistência que atenta para aspectos de solidariedade concretos, no chão da vida, em meio a porrada que nossa gente toma¹⁰. A questão é muita gente só olhou, não se sensibilizou, não chorou, não se revoltou, e se

⁹ Rosenilde Gregória em debate na Marcha das Margaridas em 13 de agosto de 2019.

¹⁰ Idem.



fez tudo isso, não o fez além de reclames pessoais estáticos e atomizados, pensar sobre reclames nas redes sociais frente a obras de grande porte, ao desenvolvimento, progresso e as promessas de prosperidade, bem-estar e segurança que significam nada mais nada menos que brutalizar corpos racializados que impedem essa concretização. O imaginário de estereótipos sobre negros se atualiza para empecilhos ao desenvolvimento, atraso, barreiras para o progresso da nação.

Ao falar do tratamento recebido, mais do que lamentações e choros, Rosenilde expressa na carne sua não aceitação ao mundo dos não humanos, ela se faz ouvir mesmo que não o queiram e diz com força, como é tão bem conhecida entre as quebradeiras de coco babaçu. Assim, ao atentar para que “não se faz revolução em Brasília, a gente tem que fazer isso lá no nosso estado. Se nosso povo tá pegando porrada lá no nosso estado a gente tem que se juntar com eles”.¹¹ Se há um chamamento para a luta, ela o faz pontuando as experiências de pessoas negras frente ao seu sofrimento, pois continuamente se está sujeito a escamoteamentos e à secundarização. Nesse sentido, a aposta feita por ela é pela organização vinda dos de baixo, na possibilidade de dividir vivências e conhecimentos frente ao sofrimento e brutalidades e não esperar por eventos grandes, por audiência ou por momentos oportunos. Não se trata de não aproveitar as oportunidades, mas estas são fruto da organização, da luta no chão e não de meros momentos de entretenimento para um público curioso.

Para os desavisados, não é incomum críticas ácidas desse tipo de visão apresentada por Rosenilde Gregória, mostrando avanços em termos de direitos e garantias formais frente a formas de racismo e de exploração. Para além das formalidades e conquistas mínimas de cidadania, o que se vive é a constante e incessante retirada de humanidade e da dignidade de pessoas negras, uma vez que elas não são entendidas como humanas, ou seja, não são pertencentes a tal domínio. Eis o brutal convívio com a violência gratuita e estrutural. Como aponta Vargas:

Ou seja, negros vivenciam violência não por causa do que fazem, mas por causa de quem são, ou melhor, de quem não são. A violência gratuita equivale a um estado de terror que é independente de leis, direitos e cidadania. A violência gratuita é terror porque é imprevisível na sua previsibilidade, ou previsível na sua imprevisibilidade. Da perspectiva de uma pessoa negra, não se trata de perguntar *se* ela será brutalizada a esmo, mas *quando* (VARGAS, 2017, p. 93).

¹¹ Idem, ibidem.



O quadro de dor e morte que explica os mais de 100 tiros por suposto *engano*, as crianças executadas, os trabalhadores sumindo ao ir ou voltar do trabalho, as mulheres estupradas, os jovens linchados em praças e ruas de cidades de grande e médio porte, as pessoas sendo atacadas pela polícia, outras mortas por jagunços a mando de fazendeiros e uma população carcerária funcionando como depósito de qualquer incômodo, real ou imaginado. A morte negra não causa escândalo, causam rápidas lágrimas que se dissipam no calor de novos acontecimentos. “O ponto de partida é o reconhecimento da categoria “raça” como fator determinante das condições de vida, do acesso aos bens sociais e das políticas de (in)segurança pública” (AMPARO, 2011, p. 95).

Assim sendo, cabe um profícuo debate com Lélia Gonzalez, autora responsável por seguir caminhos que pensam a possibilidade de outro mundo, sem ceder a reformismos gratuitos, tão em sintonia com Rosenilde Gregória. Se a condição negra é estar no lixo, é não ter qualidades, o que nos resta? É exigir a fala e *o lixo vai falar, e numa boa!* (GONZALEZ, 2018, p. 193). Eis uma série de imagens que constroem os entendimentos mais comuns no Brasil, conforme a autora:

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

Essas imagens degradantes também se atualizam em outro plano, o de objeto sexual de exportação, passista que faz homens de todo Brasil e mundo perderem a cabeça no período do carnaval; por sua vez, há também a figura da mucama, aquela que carrega sua família e a dos outros nas costas, o burro de carga dos brancos, a figura do cotidiano doméstico. A figura da negra prestadora de serviços pode ser atualizada e pensada a partir de tantos outros exemplos: da atendente de caixa, garçonne, zeladora e tantas outras ocupações. Nesse plano, essas figuras se atualizam para “os empecilhos ao desenvolvimento, as violentas, selvagens, bravas, bichos do mato”. Não se trata aqui de meros lugares sociais, de comentários daqueles que poderiam desconhecer as qualidades sobre quem falam, mas de como imagens naturalizadas sobre as mulheres negras



constroem compreensões, relações de poder e tratamentos, ou seja, constroem um mundo, expectativas sobre ele e autopercepções atomizantes. Lélia Gonzalez aponta que:

A negra anônima, habitante da periferia, nas baixadas da vida, quem sofre mais tragicamente os efeitos da terrível culpabilidade branca. Exatamente porque é ela que sobrevive na base da prestação de serviços, segurando a barra familiar praticamente sozinha. Isto porque seu homem, seus irmãos e seus filhos são objeto de perseguição policial sistemática (esquadrões da morte, “mãos brancas”, estão aí matando negros à vontade; observe-se que são negros jovens, com menos de trinta anos. Por outro lado, que se veja quem é a maioria da população carcerária deste país (GONZALEZ, 2018, p. 199).

O exemplo exposto pela autora nos faz pensar tanto em singularidades da mulher negra, quanto a equação geral que incorre sobre os corpos negros. Há com recorrência corpos femininos sendo superexplorados, sexualizados, vendidos, estuprados, expulsos e descartados, porém, há uma economia de guerra contra os corpos negros como um todo, ferindo “seus homens, irmãos e filhos” (GONZALEZ, 2018, p. 199), ou como nos diz Rosenilde “do povo tomando porrada”, em um dilaceramento a partir da epiderme, da constatação que se ser negro é não ser humano, logo, estão disponíveis frente as perversões da branquitude. Porém, é a partir daquilo que comumente é visto como dispensável que se chama para abalar os alicerces do mundo posto, destruir a ordem e sua estrutura.

A economia da morte está indissociada da experiência negra na diáspora, uma vez que os corpos negros são animalizados, subalternizados e exterminados e há a morte não apenas dos corpos, como também dos símbolos e significados da negritude (NASCIMENTO, 2016). Ao pensar sobre isto e fazer este movimento, que não está inerte a questões políticas, é necessário ver como:

Nega-se a membros das comunidades negras na diáspora o direito de sobreviver plenamente como cidadãos ou seres humanos – o genocídio como um fato constitui o sustentáculo, a base de onde as variadas manifestações de negritude que definem a diáspora são construídas (VARGAS, 2010, p. 34).

Há morte por todos os lados. É sobre mutilações e cadáveres que temos construído existência. Neste cenário de violências imbricadas e cotidianas à comunidade negra, ressaltamos as especificidades das mulheres negras que são atingidas pelo machismo, sexismo, o não direito sobre seus corpos, que evidentemente, não se reclinam ao atravessamento de questões de classe. Apontamos as responsabilidades dos homens negros na reprodução de tais opressões, afinal suas masculinidades foram construídas



dentro preceitos colonialistas, ou seja, a partir de valores construídos no Novo Mundo, um mundo em que a colonialidade é quem dita as regras de normalidade e ela é patriarcal, cristã e branca e violenta (hooks, 2019). Contudo, destacamos valores comunitários que os unem enquanto grupo, a partir do pertencimento racial, do coletivo, um corte na carne de todo sujeito negro, que é adicionado a outros elementos.

A dimensão do colonialismo que aparece na fala de Rosenilde Gregória aponta que as mulheres são vítimas do colonizador, que por ele são alienadas, para ela [Rosenilde] o que parece estar em questão é a necessidade da luta das mulheres negras e não-brancas, necessitando essa luta ser aliada ao combate às violências que a comunidade negra sofre. É sobretudo uma luta contra o racismo em todo seu ódio estrutural e contra a violência dos corpos colonizados.

Logo, a Marcha das Margaridas, representa para essas mulheres um local de visibilidade e disputa política contra a opressão colonial e o racismo antinegro que assola parte das quebradeiras de coco babaçu, suas famílias e suas comunidades. Rosenilde Gregória ao convocar o público da Marcha para luta pela comunidade do Cajueiro aponta para uma saída coletiva, para o combate à dor, ao assolamento que são expostos pelas políticas governamentais, políticas essas que são estruturadas a partir do racismo, do machismo, do sexismo e do classismo.

Quebradeiras de coco babaçu ao entrarem em Marcha lutam não apenas por suas pautas referente ao acesso aos babaçuais e direitos trabalhistas, elas se põem em marcha por não acatarem pacientemente o extermínio de seus filhos, maridos, tios e sobrinhos. Elas marcham pelo direito ao território, à moradia, ao trabalho, ao corpo, por dignidade plena. Essas mulheres não aceitam pacientemente a morte, não observam paralisadas crianças morrerem em uma política de extermínio, mas em meio a dor clamam e se movimentam. A dimensão do racismo antinegro e do colonialismo atravessa essas mulheres e as faz se moverem e balançar as estruturas.

APORTES PARA A LUTA: RACIALIZANDO GÊNERO E GENERIFICANDO RAÇA

Nesse momento buscamos refletir sobre algumas categorias que foram apresentadas ao longo do artigo, partimos, portanto, dos questionamentos de Ochy Curiel a fim de alargarmos a ideia de descolonização e decolonialidade do saber, já apresentadas



na introdução, tendo em vista o gênero de forma racializada, encaramos a comunidade negra como um todo e em sua complexidade, busca-se distanciar da naturalização da categoria gênero apenas como o feminino. Ou seja, a comunidade negra não pode ser pensada sem que raça, gênero, sexualidade, classe sejam interseccionadas. Ochy Curiel aponta que:

Realmente se ha descolonizado el pensamiento y la teoria feminista latinoamericana? Me atrevo a decir casi un rotundo no, con algunas excepciones. Por más que conozcamos el proceso de colonización histórica y que siempre reaccionemos ante él desde la perspectiva de la economía política seguimos pensando que estamos “privadas” de algo, aquello que nos falta para convertirnos en europeas o en norte-americanas (CURIEL, 2009, p. 05)

Ochy Curiel aponta a necessidade de análises latino-americanas e caribenhas sem condicioná-las às teorias feministas brancas europeias e norte-americanas, neste interim se torna proficiente o debate da teórica feminista Oyêrónké Oyêwúmí, feminista nigeriana professora associada de sociologia na Universidade Stony Brook, em Nova York, no qual ela aborda como a etnia Iorubá se organiza tanto em âmbito público quanto privado e aponta que o gênero não é um princípio organizativo de tal sociedade.

Oyêrónké Oyêwúmí ao interrogar gênero e a sua forma eurocêntrica de pensar as experiências feministas e em especial a família a nuclear, tenciona a forma como a construção do saber é feita, o que para autora influência na forma em como se lê o gênero. A autora propõe uma epistemologia que explique não apenas as sociedades africanas, mas que essas experiências sejam capazes de contribuir para teoria feminista geral.

As críticas sobre gênero vêm contribuído para pensar até que ponto o conceito pode ser estendido para pensar as experiências de mulheres não brancas americanas/anglófonas. As feministas negras estadunidenses ao articular raça, classe, sexualidade e gênero contribuíram para que as reivindicações feministas atingissem um patamar mais amplo, entendendo que as opressões estão articuladas. Todavia, fora dos EUA, os debates estão na necessidade de pensar o imperialismo, a colonização e as mais variadas formas de estratificação que são utilizadas como armas de opressão, local e globalmente.

Ao direcionamos as lentes para o Brasil, veremos uma sociedade na qual mais de 50% se autodeclara negra, e como dito acima, as marcas de africanidade são muito presentes no país. Podemos perceber tal marca na forma de organização de algumas



famílias não-gentrificadas, que Oyêrónké Oyêwúmí define:

A família iorubá tradicional pode ser descrita como uma família não-generificada. É não-generificada porque papéis de parentesco e categorias não são diferenciados por gênero. Então, significativamente, os centros de poder dentro da família são difusos e não são especificados pelo gênero. Porque o princípio organizador fundamental no seio da família é antiguidade baseada na idade relativa, e não de gênero, as categorias de parentesco codificam antiguidade, e não gênero (OYÊWÚMÍ, 2004, p. 06).

Ao analisarmos a comunidade negra brasileira entendendo o gênero a partir do que nos propõe Oyêrónké Oyêwúmí observamos não apenas o tensionamento das categorias homens/mulheres, mas sim de uma leitura aprofundada de gênero na qual essas categorias estão sendo tensionadas. Afinal, o homem negro tem as marcas da colonização tão profundas em seus corpos que estão em posição antagônica ao homem branco universal.

Para aprofundar os debates, mostra-se necessário refletir sobre o que significa ser negra/o: estar em uma escala de exploração e violência que nos coloca em posição de inferioridade e sujeição, em relação a mulheres e homens brancos. Grada Kilomba (2019), brilhantemente aponta sobre como um médico branco, ao atender uma menina negra, sem qualquer reserva propôs que ela “cozinhasse as refeições diárias, da família, limpasse a casa e eventualmente lavasse suas roupas. Não é muito. Alguns shorts, talvez uma camiseta e, claro, nossas roupas íntimas”. (KILOMBA, 2019, p. 93), enquanto ele e sua família desfrutariam de suas férias.

A questão nessa cena é como uma paciente criança não é vista enquanto tal, é transformada subitamente em serviçal, empregada doméstica. Assim, uma relação profissional típica entre médico-paciente é transmutada em uma relação senhor branco e mucama. Como outrem pode ser desumanizado tão rápida e naturalmente? Kilomba sugere e se mudássemos o gênero e raça de nossos personagens?

O que se segue é uma intrigante mudança de posições entre homens (brancos e negros), mulheres (brancas e negras) e as pessoas negras não ocupam posições de poder capazes de lhes sugerir a possibilidade de interpelar outrem na condição de servente e serviçal. Conforme a autora:

Esse encontro revela como “raça” e gênero são inseparáveis. “Raça” não pode ser separada do gênero nem o gênero pode ser separado da “raça”. A experiência envolve ambos porque construções racistas baseiam-se em papéis de gênero e



vice-versa, e o gênero tem um impacto na construção de “raça” e na experiência do racismo (KILOMBA, 2019, p. 94).

Nesse sentido, compondo o último bloco de diálogos gostaríamos de sugerir que a condição da mulher negra não está desatrelada de um pertencimento anterior. Ela é antes de ser mulher, negra; sendo negra, não é mulher, pois ser negro, como já se mostrou anteriormente, é não ter os atributos da humanidade disponíveis, é ser um não-ser. Assim, antes de se poder ser mulher, inscrever seu corpo sob tal signo, esta se inscreve por um pertencimento anterior, ou um não-pertencimento, estar numa zona de corpos caídos, dilacerados, ser a menor entre os já pequenos, ter um estatuto menor entre os já apequenados, conforme situa Grada Kilomba:

O mito da mulher *negra* disponível, o homem *negro* infantilizado, a mulher muçulmana oprimida, o homem muçulmano agressivo, bem como o mito da mulher branca emancipada ou do homem branco liberal são exemplos de como as construções de gênero e de “raça” interagem (KILOMBA, 2019, p. 94).

Aqui mantemos as especificidades expostas por Lélia Gonzalez ao tratar da condição da mulher negra, ao mesmo tempo em que atrelamos tais características a apontamentos já expostos por ela ao pensar em racismo e sexismo: se é mulher negra ou se é negra mulher. Ao mesmo tempo, vemos uma consonância entre Lélia Gonzalez e Grada Kilomba ao pensar que gênero e raça interagem, tem efeitos mútuos sobre si e tem resultados sobre os corpos das mulheres negras de formas específicas, ao mesmo tempo que não desatrelados dos corpos negros em geral, dada a condição fundante de não-humanidade.

Eis aqui um interessante diálogo com Rosenilde Gregória, uma vez que ao falar de dor e sofrimentos, mas também de lutas, pontua a interessante noção do “povo pegando porrada”¹² e complementa com a irônica assertiva sobre “aqueles que nunca soltaram a mão de ninguém porque nem sequer pegaram”. Nesta fala, vemos uma produção sociológica potente em que esquemas de solidariedade vazios e baseados em critérios supostamente universais são substituídos por vivências concretas, por estar junto, pelo caminhar lado a lado, pelo pôr se guerra pelos seus e por um mundo por vir, ou seja, não se pede ou solicita humanidade no balcão, esta é arrancada, tomada.

Assim, há uma consonância com as autoras, em primeiro lugar, ao pensar em esquemas de dominação que atravessam corpos de mulheres, seus companheiros, filhos

¹² Rosenilde Gregória em debate na Marcha das Margaridas em 13 de agosto de 2019.



e famílias, ou seja, numa relação que é atravessada coletivamente por raça, por como ela age sobre os corpos negros. Por sua vez, os vínculos de luta e resistência vem dali mesmo, pois destes nunca se teve a opção de soltar mão, sendo pensados a partir de práticas cotidianas de resistência milimetricamente executadas, visíveis ou invisíveis, mas assegurando vida e dignidade em comunidade.

Ao mesmo tempo que pontua a especificidade de uma luta que deve pensar raça e a ação de mulheres negras, ou seja, se o mundo as desumaniza, não basta uma ação meramente de denúncia, de lamento frente ao posto, é necessário se juntar, misturar-se, como pontua Rosenilde. Aqui se tem uma prática que possivelmente pensa povo de maneira estendida, ampla, insubmissa, pondo chamadas.

Assim, a possibilidade de diálogo entre as autoras parece residir no seguinte aspecto: se a condição feminina negra tem atributos especiais, estes não estão desatrelados da condição negra em geral, a não humanidade como um marcador que impõe ditames, estes por sua vez são intensificados, explorados e superdimensionados em uma economia da guerra contra corpos negros e agrilhoados por esquemas de dominação de gênero. Por sua vez, a possibilidade de construção de conhecimentos a partir do prisma das mulheres negras pode revelar tanto aspectos dessa sociabilidade quanto esquemas de resistência, construção de laços e estratégias destas em aliança, produzindo conhecimentos que explorem dimensões pouco atentas até então, que percebam construções potentes, submersas e/ou silenciadas, ou seja, pode-se situar as experiências das mulheres negras visíveis tanto na teoria quanto na história.

Tal assertiva se mostra rica por possibilitar a percepção de diferentes experiências de desumanização sob o jugo do racismo antinegro, em como este age sobre os corpos lhes sufocando até não haver mais ar; possibilitar diálogos frutíferos que podem avançar em possibilidades de construção entre mulheres negras e comunidades negras na potência da vida, processando estratégias de enfrentamento de violações múltiplas a partir de suas próprias vivências, diagnósticos e cotidianidade na construção de outro mundo por vir. Por fim, pode-se complexificar e expor de forma mais contundente a relação entre mulheres negras, produção de conhecimentos e suas estratégias, suas leituras de mundo e a as marchas postas em movimento.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS



ALVES, Jaime Amparo. Necropolítica racial: a produção espacial da morte na cidade de São Paulo. *Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)*, [S.l.], v. 1, n. 3, p. 89-114, fev. 2011. ISSN 2177-2770. Disponível em: <<https://abpnrevista.org.br/index.php/site/article/view/276>>. Acesso em: 15 mar. 2021.

ANDRADE, Maristela Paula de.; RÊGO, Josoaldo Lima. História de Mulheres: breve comentário sobre o território e a identidade das quebradeiras de coco babaçu no Maranhão. P. 47-57. *Agrária*. São Paulo. 2006.

COLLINS, Patricia Hill. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. *Revista Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, 99-127, jan.-abril 2016. _____ . Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento. São Paulo: *Boitempo*, 2019.

CURIEL, Ochy. Descolonizando el feminismo: una perspectiva desde América Latina y el Caribe. Texto apresentado em: *Primer Coloquio Latinoamericano sobre Praxis y Pensamiento Feminista* realizado en Buenos Aires en junio de 2009, organizado por el grupo Latinoamericano de Estudios, Formación y Acción Feminista (GLEFAS) y el Instituto de Género de la Universidad de Buenos Aires.

FANON, Frantz. Pele negra, máscaras brancas. *SciELO-EDUFBA*, 2008.

FERREIRA, Fred Aganju Santiago. Terra preta: raça, racismo e política racial no Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra. Diáspora Africana: *Editores filhos da África*, 2020.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: Primavera das rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa. Diáspora Africana: *Editores Filhos da África*, 2018.

HARTMAN, Saidiya. Vênus em dois atos. In: Revista do Programa de Pós-graduação em Comunicação e Cultura da Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro, v. 23, n. 3 (2020): *Crise, Feminismos e Comunicação*. p. 12-33.

hooks, bell. Reconstruindo a masculinidade negra. In: Olhares negros. Raça e representação. São Paulo: *Editores Elefante*, 2019.

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

MBEMBE, Achille. Crítica da razão negra. Lisboa: *Antígona*, 2014.

MIQCB. Relatório do I Encontro Interestadual de Quebradeiras de Coco Babaçu (MA, PI, TO, PA). São Luís: *I EIQCB*, 1991.

NASCIMENTO, Abdias do. O Genocídio do Negro Brasileiro: processo de um racismo mascarado. 3 ed. São Paulo. *Perspectivas*. 2016.

OYÉWÚMÍ, Oyêrónké. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêtricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. Tradução para uso didático de: OYÉWÚMÍ, Oyêrónké. Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies. *African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms. CODESRIA Gender Series*. Volume 1, Dakar, CODESRIA, 2004, p. 1-8 por Juliana Araújo Lopes.



QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do Poder e Classificação Social. In: SANTOS, Boaventura S.; MENESES, Maria. Epistemologias do Sul. Coimbra: *Edições Almedina*, 2009. p. 73 -118.

_____. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. A Colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas Latino-Americanas. Buenos Aires: *CLACSO*, 2005. Disponível em: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf Acesso em 14/ 07/2020.

VARGAS, João Costa. Por uma mudança de paradigma: antinegritude e antagonismo estrutural. In: *Revista de Ciências Sociais*. Fortaleza, v.48, n. 2, p.83-105, jul./dez., 2017.

_____. A diáspora negra como genocídio: Brasil, Estados Unidos ou uma geografia supranacional da morte e suas alternativas. *Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)*, [S.l.], v. 1, n. 2, p. 31-66, out. 2010. ISSN 2177-2770. Disponível em: <<https://abpnrevista.org.br/index.php/site/article/view/289>>. Acesso em: 15 mar. 2021.

WILDERSON III, Frank B. “Estamos tentando destruir o mundo”. Antinegritude e violência policial depois de Ferguson: uma entrevista com Frank B. Wilderson III. In: Ayé: *Revista de Antropologia*, Edição Especial –Traduções, 2020.

Recebido: 30/11/2020

Aprovado: 25/03/2021