

Cartografía social feminista: alternativas y (re)existencias de las quebradoras de coco babasú en la comunidad Ludovico, Maranhão-Brasil

Feminist social cartography: alternatives and (re)existences of babassu coconut crackers in the Ludovico community, Maranhão-Brazil

Michelly Aragão Guimarães Costa*
mikellyaragao@gmail.com

Enviado para su publicación: 16/04/22

Aceptado para su publicación: 15/07/22

Resumen

Este artículo presenta algunos de los resultados de mi tesis doctoral que tiene como objetivo comprender las estrategias, acciones políticas y comunitarias que las mujeres rurales y quebradoras de coco babasú han desarrollado para (re)existir a los impactos producidos por los proyectos extractivistas del agronegocio en Brasil. Para eso, como abordaje metodológico una de las herramientas construidas con las quebradoras de coco babasú fue la Cartografía Social Feminista, que buscó mapear las problemáticas socioambientales, conflictos territoriales y violencias que atraviesan el cuerpo-territorio de las mujeres desde una perspectiva feminista situada y pautada en los principios de la educación popular. La Cartografía fue realizada con mujeres prietas del Movimiento Interestatal de las Quebradoras de coco Babasú, en el territorio del Mearim, provincia de Maranhão, ubicado en la última frontera agrícola del agronegocio en la Amazonia de Brasil. A partir de la Cartografía se pudieron visibilizar los espacios de las mujeres en la comunidad, sus luchas, experiencias de autogestión vinculadas a la agroecología, preservación ambiental y economía solidaria. Así como, también fue posible observar la

* Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA) y becaria doctoral CONICET. Investigadora del Núcleo Sur-Sur de Estudios Poscoloniales, Performance, Identidades Afrodiaspóricas y Feminismos (NUSUR/IDAES/UNSAM) y del Núcleo Feminismos, Agroecología y Ruralidades (UFRPE/Brasil). Coeditora en Mandacaru editorial.

importancia de sus prácticas tradicionales para el enfrentamiento del agronegocio, el patriarcado y el racismo que se intensificaron con el avance del proyecto gubernamental MATOPIBA en la región. La Cartografía Social Feminista es un instrumento que nos posibilita construir conocimiento desde el cuerpo sentipensante, a partir de las experiencias de vida y los saberes de las mujeres.

Palabras clave

quebradoras de coco babasú, feminismos negros, cartografía social, agronegocio, matopiba

Abstract

This article presents some of the results of my doctoral thesis that aims to understand the strategies, political and community actions that rural women and babassu coconut breakers have developed to (re)exist to the impacts produced by extractivist agribusiness projects in Brazil. For this, as a methodological approach, one of the tools built with the babassu coconut breakers was Feminist Social Mapping, which sought to map the socio-environmental issues, territorial conflicts and violence that cross the body-territory of women from a feminist perspective situated and based on the principles of popular education. The Mapping was carried out with women from the Interstate Movement of the Babassu Coconut Harvesters, in the territory of Mearim, Maranhão province, located in the last agricultural frontier of agribusiness in the Brazilian Amazon. From the Mapping it was possible to visualize women's spaces in the community, their struggles, self-management experiences linked to agroecology, environmental preservation and solidarity economy. It was also possible to observe the importance of their traditional practices in confronting agribusiness, patriarchy and racism, which intensified with the advance of the MATOPIBA governmental project in the region. Feminist Social Cartography is an instrument that enables us to construct knowledge from the sentient-thinking body, based on the life experiences and knowledge of women.

Key words

babassu coconut crackers, black feminisms, social mapping, agronegocio, matopiba

Introducción

No sería posible empezar este trabajo, que comparto por medio de la escritura, sin problematizar el contexto de Antropoceno-Capitaloceno (Haraway, 2016; Moore, 2016; Svampa, 2019)¹ que está impactando a todas las especies en la Tierra hoy. Habitar este espacio-tiempo (que no es lineal) nos convoca a tener osadía, creatividad, poesía, arte y sobre a todo senti-pensar con-otros humanos y no humanos, desaprender para poco-existir con los seres multiespecies y pluridiversos que encarnan nuestros territorios de América Ladina, término acuñado por la pensadora afrobrasileña Lélia Gonzalez² y que voy a utilizar a lo largo del texto como una postura epistémica afrocentrada, más allá de que no todas las mujeres rurales y quebradoras de coco babasú con quien vengo dialogando se identifican con ese concepto. La pandemia ha agudizado las problemáticas estructurales, nos ha interpelado a cuestionar desde diferentes posiciones, condiciones, opresiones y privilegios el valor de la vida en el planeta Tierra. Pensar un presente en crisis, requiere desvelar los procesos históricos, políticos y epistemológicos que han normalizado las violencias raciales, sexuales y extractivistas hacia nuestros cuerpos-

¹ El término Antropoceno acuñado por Crutzen y Stoermer (2000) intenta expresar la perturbación de los ciclos químicos a raíz de la actividad humana y que sitúa a la humanidad como la fuerza geológica responsable de las grandes emisiones contaminantes. Sin embargo, de acuerdo con Jason Moore (2016) el Antropoceno es una categoría de corto alcance para explicar el actual estadio del capitalismo y su relación con el calentamiento global, pues asume que la responsabilidad de los daños ecológicos es de los seres humanos como especie biológica en su conjunto, pero no como sujetos sociales pertenecientes a naciones de distintas dimensiones y participaciones relativas en el consumo energético global. El autor cuestiona al señalar que no es adecuado culpar a una especie geológica de manera homogénea en las responsabilidades ambientales, sino es necesario distinguir a los seres humanos por sus diferencias sociales, culturales, ecológicas y geográficas. Es así como define al Capitaloceno para referirse a la época actual del capitalismo donde un grupo de países y, particularmente, un grupo de personas pertenecientes a los estratos de mayores ingresos, son los principales emisores de contaminantes de efecto invernadero y además poseen la propiedad del conjunto de empresas responsables de la aceleración, apropiación, despojo y explotaciones de los bienes naturales. Svampa (2019) también corrobora con la perspectiva acerca del Capitaloceno donde algunos estratos sociales son más responsables del daño ecológico que otros.

² Lélia Gonzalez es intelectual y feminista negra brasileña, en la década de 1980, reflexionó detenidamente sobre la realidad de exclusión de las mujeres negras e indígenas de Brasil y América Latina. El concepto América Ladina busca visibilizar explícitamente la presencia de las poblaciones afro e indígenas de Nuestra América, y reivindicar esta ancestralidad plural de la que fuimos desposeídos con la conformación del Estado-Nación/Moderno/Colonial eurocentrado.

territorios. Así como se necesita un abordaje de la investigación social desde la ecología de saberes (Santos, 2018) en resonancia con la perspectiva feminista interseccional antirracista que comprendan estos marcos históricos para generar otras alternativas de subjetivación y de relaciones entre humanos y no humanos. Como académica, investigadora, educadora popular y activista tuve la oportunidad de aprender y generar vínculos de confianza con las mujeres rurales, indígenas y prietas³ del Noreste de Brasil. Mi intención no es “dar la voz” a esas mujeres, porque al fin y al cabo ellas pueden hablar por sí mismas y lo vienen escribiendo y reflexionando sobre sus propias experiencias. Así que los resultados que presento de mi tesis doctoral hacen parte de mi compromiso político y sororo con las mujeres que están con sus cuerpos expuestos en las trincheras contra los proyectos extractivistas del agronegocio.

Por eso, este trabajo tampoco tiene la intención de “encajar” estas mujeres como feministas, más que nada, busco presentar las estrategias y caminos que estamos tejiendo juntas entre mujeres urbanas, activistas, académicas y mundos rurales a fin de teorizar nuestra propia práctica política, de construir conocimiento desde el cuerpo, encarnar la teoría en nuestro que hacer dialógico, situado, feminista del sur, tal como articular redes, comprometerse y contribuir contra las distintas formas de violencias que asolan los cuerpos-territorios desde el plural y diversas que somos. Destaco también que la categoría mujer rural es heterogénea y que las quebradoras de coco babasú⁴, prietas, indígenas provienen de lugares de desventajas (simbólicas, materiales, subjetivas/objetivas), lo que demuestra que es necesario analizar que las estructuras del sistema capitalista, patriarcal, racista y colonizador también privilegian ciertas categorías en detrimento a otras, a pesar de que todes estamos en la estructura. Sin embargo, no es lo mismo ser prieta, indígena, lesbiana o travesti que ser hombre blanco-cis-heterosexual. Ser capaz de localizar, situar, distinguir y señalar las diferentes condiciones que impregnan nuestros cuerpos es

³ Utilizo prieto/a y no ‘negro/a’ o ‘afro’, en función de mantener la potencia de esa palabra en tanto concepto. Aunque prieto y prieta en español son de uso mucho menos extendido que preto y preta en portugués, no deja de ser común en comunidades afrolatinoamericanas [N. de T.] (Piedade, 2021).

⁴ En específico a *la quebradoras de coco babasú* ellas asumen diferentes identidades (hay quebradoras de coco que también se reconocen como prietas, indígenas, pescadores artesanales, quilombolas etc).

fundamental para generar acciones radicales de liberación y cambios de manera integral (Costa, 2018).

Para Santos (2010: 32) es preciso construir conocimiento a partir de la “ecología de saberes”, que se basa en el reconocimiento de la pluralidad de conocimientos heterogéneos y la idea de que el conocimiento es más bien una dimensión en relación de interconocimientos. La misma busca integrar el saber tradicional, y aquellos saberes contruidos por activistas y académicos. A su vez, “el reconocimiento de la co-presencia de diferentes saberes y el estudio de las afinidades, divergencias, complementariedades y contradicciones entre ellas para maximizar la lucha de resistencia contra la opresión” (Santos, 2018: 295).

En este ejercicio de vigilancia sistemática en la deconstrucción de jerarquías de saberes y al servicio de las demandas del *Movimento das Quebradeiras de Coco Babaçu*⁵ (MIQCB), tuve la posibilidad de construir un proceso educativo con perspectiva feminista y basado en los principios de la educación popular, denominado “En el tiempo de las mujeres: cartografía social feminista” (2017) que es una herramienta participativa desarrollada por la Red de Feminismo y Agroecología de Noreste de Brasil (REDE) en conjunto con organizaciones feministas, campesinas, indígenas, *quebradoras de coco babasú* y prietas en el período de 2014 a 2016 en Recife, Pernambuco/Brasil. La REDE⁶, espacio que integro como investigadora y activista y de cuya co-creación fui parte en la ciudad de Recife en 2014, tiene un compromiso colectivo donde buscamos tejer estrategias para defender los territorios contra los proyectos extractivistas y las violencias que atraviesan las experiencias e historias de vida de las mujeres.

La REDE no propone una forma única de hacer la Cartografía, ni menciona una forma correcta de hacerlo. Al contrario, al compartir nuestras trayectorias, invitamos a las mujeres a partir de sus propias realidades y prácticas, propuestas autónomas y

⁵ A partir de ahora, el *Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco-Babaçu* será referido como Movimiento Interestatal de las Quebradoras de Coco Babasú, o simplemente como MIQCB.

⁶ La REDE desarrolla acciones de incidencia política en el campo de las políticas públicas dirigidas a las mujeres rurales, indígenas, *quebradoras de coco babasú* y prietas, además de promover campañas educativas para fortalecer la lucha feminista y antirracista dentro del movimiento agroecológico en Brasil: “Sin feminismo(s) no hay agroecología” y “Si hay racismo, no hay agroecología”. Una de las campañas permanentes de la REDE es por la División Justa del Trabajo Doméstico que tiene como objetivo llevar a las mujeres mensajes de reparto justo y de vida libre de violencia. Ver en: <https://www.instagram.com/divisaojustadotrabalho/>

propias, al pensar, representar sus territorios y sus formas de vivir y estar en el mundo. Así que la herramienta fue realizada en un primer momento con diferentes movimientos de mujeres rurales y organizaciones de la sociedad civil, entre ellos el Movimiento de las Quebradoras de Coco Babasú (MIQCB) en 2016 en Recife y multiplicada in situ en la comunidad de Ludovico, Lago do Junco, Mearim-Maranhão/Brasil en febrero de 2022 como parte de mi tesis doctoral. Ese segundo momento sólo fue posible gracias al apoyo de Maria Alaídes Alves de Souza (coordinadora general del MIQCB y lideresa de las quebradoras de coco en Ludovico, Mearim) y su familia que me recibieron en su comunidad aunque con todas las dificultades y limitaciones por el contexto de pandemia. Así que el texto va a explicar sobre otras metodologías de construcción de conocimiento con las mujeres a partir de la experiencia de la Cartografía Social Feminista: "cuerpo-territorio", tal como las alternativas que son generadas por ellas para enfrentar el extractivismo del agronegocio, el patriarcado, el racismo y la colonialidad del ser/saber/poder (Quijano, 2020).

Las defensoras de la Tierra y la sostenibilidad de la vida

Las mujeres rurales y quebradoras de coco babasú han sido afectadas por la crisis climática, la destrucción de la naturaleza, el aumento de enfermedades relacionadas con la degradación ambiental, el uso indiscriminado de agrotóxicos, la falta de agua potable. No obstante, estas mujeres son sujetos activos en la preservación de los bienes comunes⁷ y han desarrollado acciones para garantizar la vida digna de los pueblos y sus comunidades. El Movimiento de las Quebradoras de Coco Babasú ha defendido el acceso libre al coco babasú⁸, y ha logrado que el impacto del climático,

⁷ La distinción que proponemos este trabajo se enmarca en esa necesaria reformulación o recreación de ideas en torno a la naturaleza en la que esta no sea reducida a un conjunto de "recursos naturales", sino que éstos sean comprendidos como bienes comunes naturales y pensados en su integralidad como "aquel patrimonio que es esencial para la vida colectiva de la humanidad y que al mismo tiempo figura como sostén de la existencia misma de la diversidad biológica del planeta" (Delgado Ramos, 2011). Al referirnos a estos bienes como recursos les asignamos un carácter instrumental intrínseco y olvidamos que este carácter es impuesto por la economía de mercado y su lógica subyacente (Ivars, 2013).

⁸ El babasú es un tipo específico de palmera que crece extensamente en el noreste y parte de la Amazonia de Brasil y produce un coco muy pequeño. El fruto del babasú es un complemento alimenticio esencial y fuente de ingresos para las familias de las quebradoras de coco de la región, y aún hoy tiene un gran valor económico, ya que rinde una infinidad de productos derivados. Los cocos caen de las palmeras cuando están maduros y se recolectan en pequeñas áreas de tierra trabajadas

las quemadas y deforestación sobre los territorios, la división sexual desigual del trabajo, la violencia contra las mujeres, el racismo institucional y ambiental sean temas principales en la agenda dentro de sus espacios organizativos y comunidades como condición para superar una vida de opresión y desigualdades.

Estas mujeres se construyen como colectivos políticos, creadoras de nuevos conocimientos y concretamente adoptan estrategias de acción reconocidas en el campo de los ecofeminismos, feminismos comunitarios y descoloniales, quienes afirman que para avanzar en las luchas ambientales debe ser problematizada desde una perspectiva feminista-interseccional-comunitaria-territorial, que reconozca las desigualdades históricas y estructurales de las mujeres de América Latina, así como la fusión de las múltiples discriminaciones de clase, sexo/género, etnia/raza, corporalidades, diversidad sexual, espiritualidad etc.

En Brasil desde el último golpe jurídico contra la presidenta Dilma Rousseff en 2016, se intensificó el desmantelamiento de las políticas públicas y organismos públicos direccionado a las poblaciones rurales, indígenas y comunidades tradicionales. Sumado a la política genocida del gobierno de Bolsonaro durante la pandemia que ha llevado al país a una devastadora tragedia humanitaria. El Estado brasileño junto a la fuerza de los militares, terratenientes y evangelistas ha judicializado los pueblos indígenas y comunidades tradicionales que reivindican la demarcación de tierra y la reforma agraria. Además, en el caso de Brasil, las transformaciones institucionales apoyadas desde la legitimidad del ascenso de las derechas en las esferas del gobierno actual, hacen propaganda de discursos de odio y prácticas contra lo que denominan "las ideologías de género", poniendo límites al pleno ejercicio de los derechos y la libertad de las mujeres sobre sus cuerpos y sus posibilidades para decidir sobre su futuro. Las mujeres prietas están en una posición de desigualdad frente a la mayoría de las mujeres, en donde sumado al sometimiento de sus cuerpos por la racialización, están también las opresiones históricas vinculadas a la condición de género y clase (Akotirene, 2019).

colectivamente por las quebradoras de coco. El aceite extraído se utiliza para fabricar jabones, cosméticos, margarinas, grasas especiales y aceite de cocina. La harina del mesocarpio de babasú, rica en almidón, se usa en recetas locales y para preparar una bebida nutritiva. Con el endocarpio se produce carbón vegetal que es muy utilizado por las familias.

Dentro de este sistema capitalista que domina las relaciones sociales, económicas y políticas que se apropian de las riquezas naturales y económicas de poblaciones enteras, surgen las resistencias de los pueblos en defensa de la vida, de la tierra, de la cultura y, en algunas ocasiones, de la supervivencia de la especie humana (Toledo, 2015). Las mujeres han sido fundamentales para dichas resistencias, sin embargo, su accionar es poco visibilizado tanto dentro de sus propias comunidades, como por los medios de comunicación masivos y los aparatos estatales en todos sus niveles de gobierno. Pese a dicho contexto ¿Qué sucede con las defensoras de la Tierra, con las mujeres de las comunidades que son las primeras en poner el cuerpo al momento de defender los territorios y cuyos nombres muchas veces no se mencionan en nuestras sociedades patriarcales? Además ¿Cómo situar las tecnologías y los mecanismos que la maquinaria sociopolítica y económica ha utilizado para sostener los crímenes de odio hacia las mujeres rurales y quebradoras de coco que son asesinadas y violentadas por el simple hecho de luchar por la defensa de sus territorios, pueblos y modos de vida? (Bidaseca. et al, 2021). ¿Cómo reconocer y visibilizar las estrategias de las mujeres en defensa de sus territorios a partir de acciones y movilizaciones para mantener sus lazos de organización comunitaria y el "buen vivir" sin esencializar y politizar los trabajos de cuidado?

Además, es necesario reflexionar en torno a los conceptos sistema sexo-género, raza-etnia, sexualidad, religiosidad, etc., las formas duras y blandas de expresión del patriarcado, la distribución desigual de los bienes comunes y del poder, la invisibilidad de los cuidados, de la reproducción de la vida en la autonomía de estas mujeres y sobre sus cuerpos-territorios. Es importante debatir sobre las condiciones de supervivencia de la especie humana en el planeta que están amenazadas por esta visión del mundo en donde la naturaleza y las mujeres deben estar a disposición del sistema capitalista-colonizador y patriarcal para su explotación infinita. Así como denotar que no todas las mujeres somos iguales, tenemos diferentes cosmovisiones, historias y culturas, pero todas coincidimos en buscar nuestra autonomía y formas de construir una vida sin racismos, sin clasismos, sin discriminaciones, sin violencias.

También es importante hablar sobre los tres sesgos de la cultura occidental y las consecuencias sobre nuestro modo de ser/pensar y sentir: etnocentrismo,

antropocentrismo y androcentrismo. Percibimos todavía en las organizaciones, en la academia, en los movimientos sociales las dificultades que tenemos para aceptar los feminismos como teorías y prácticas críticas necesarias para las transformaciones sociales. Por lo tanto, es necesario comprender qué feminismos se están construyendo desde abajo y en los territorios de América Ladina. Los feminismos poscoloniales, descoloniales y comunitarios, aunque se inspiren en supuestos de los feminismos occidentales, nos abren la posibilidad de construir una teoría propia, que busca liberarse del paradigma colonial de desarrollo y subdesarrollo, y de una idea lineal de progreso social en el que unos estarían retrasados y otros representarían la modernidad⁹. Las pensadoras afrobrasileras, indígenas, chicanas, “mujeres de color” de nuestra América Ladina fueron las pioneras en cuestionar con maestría la racionalidad eurocéntrica y patriarcal. Lélia González, Sueli Carneiro, Vilma Piedade, Helena Silvestre, Sonia Guajajara, Moira Millán, Lorena Cabnal, Adriana Guzmán, María Lugones, Rita Segato, Karina Bidaseca entre muchas otras, son escritoras que nos animan a cuestionar la linealidad del tiempo (que no es lineal) y el proceso de colonización de la naturaleza, nuestros cuerpos, mentes y espíritus. Estas mujeres son referencias y archivos vivos para reflexionar críticamente sobre la necesidad de ennegrecer nuestro pensamiento, tal como para construir alternativas a los proyectos extractivistas en los territorios.

Estas son las razones por las cuales es necesario complejizar el debate teórico y metodológico en los estudios e investigaciones. Es importante que sea reconocido el protagonismo de las mujeres rurales y las quebradoras de coco babasú en la lucha por “el buen vivir”. Tales reflexiones son tanto necesarias como actuales para contextualizar y problematizar este estrato heterogéneo y plural de los movimientos de mujeres en América Ladina. En este sentido, las mujeres rurales y el Movimiento Interestatal de las Quebradoras de Coco Babasú son expresiones de esos nuevos movimientos sociales, que vienen aportando “otras” formas de vivir y hacer política desde el cuidado comunitario y los comunes en los territorios, así como

⁹ De acuerdo a Boaventura de Sousa Santos (2010), una de las expresiones de la racionalidad occidental es la “monocultura del tiempo lineal”: la idea de que la historia tiene un sentido, una dirección y de que los países desarrollados van adelante. Se ha formado en esta dirección el progreso la revolución, modernización, el desarrollo y la globalización.

construyendo expresivas experiencias de conocimiento colectivo para la transformación social.

Ni la Tierra ni las mujeres somos Territorio de conquista

En los tiempos de guerra y conflictos socioambientales, los cuerpos femeninos, sus órganos reproductivos y su sexualidad se transforman en la extensión del territorio a conquistar. Mbembe (2018), utiliza el concepto de Necropolítica para afirmar que la expresión máxima de la soberanía reside en el poder y la capacidad de dictar quién puede vivir y quién debe morir. Ejercer la soberanía es ejercer el control sobre la mortalidad y definir la vida como el empleo y la manifestación del poder. Ese autor trabaja su análisis de la guerra en la biopolítica y la expresión del racismo como instancia de legitimación del poder de matar y ejercer terror sobre determinadas poblaciones. “Una situación de excepción que tiende a normalizarse y a inscribirse en la lógica de la rutina como fenómeno general de destrucción del enemigo: no guerras por la descolonización y liberación de la opresión, sino guerras por los «recursos naturales y la vida» que libran su batalla en los cuerpos de los otros” (Bidaseca, 2015).

Rescatando la metáfora del “cuerpo-territorio” de las pensadoras indígenas feministas comunitarias (Cabnal, 2010; Guzmán, 2019), se podría reconstruir una historia del cuerpo mediante la descripción de las diferentes formas de represión que el capitalismo ha activado en su contra. Por otro lado, podemos experimentar el cuerpo como un campo de resistencia, el cuerpo y sus poderes -el poder de actuar, de transformarse a sí mismo y al mundo- y del cuerpo como el límite natural a la explotación. Lo que no siempre hemos visto es lo que la separación de la tierra y la naturaleza ha significado para nuestros cuerpos, lo cual nos ha empobrecido y despojado de los poderes que las comunidades tradicionales, indígenas y afrodescendientes le atribuían a los mismos.

De acuerdo con Lorena Cabnal (2010), el feminismo comunitario no sólo defiende el territorio-tierra solo porque necesita de los bienes naturales para vivir y dejar una vida digna a otras generaciones. En el planteamiento de recuperación y defensa histórica del territorio-cuerpo-tierra, se asume la recuperación del propio cuerpo expropiado, para generarle vida, alegría vitalidad, placeres y construcción de saberes

liberadores para la toma de decisiones. De esta forma, la defensa del propio cuerpo y la defensa del cuerpo-territorio-tierra van de la mano ya que no se puede concebir este cuerpo de mujer sin un espacio en la tierra que dignifique la propia existencia y promueva la propia vida en plenitud. Por este motivo, las luchas para la recuperación y defensa de sus tierras deben ir de la mano de la lucha por la recuperación de su territorio-cuerpo porque "las violencias históricas y opresivas existen tanto para mi primer territorio cuerpo, como también para mi territorio histórico, la tierra" (Cabnal, 2010: 23).

Por otro lado, las categorías moderno-occidentales representan y abordan el territorio desde ciencias como la cartografía, que habiendo surgido a la par de la consolidación de los Estados nacionales, entiende al territorio como propiedad privada, área de dominio de una autoridad o jurisdicción de pertenencia estatal, es decir, como la base natural de los mismos. Los sentidos de las comunidades tradicionales, indígenas, prietas sobre tierra y territorio son heterogéneos. Según el planteamiento del antropólogo Arturo Escobar (2012) cuando menciona que el territorio, desde la perspectiva de los pueblos indígenas y afrodescendientes, muestra una 'ontología relacional', al expresar que "los mundos biofísicos, humanos y supranaturales no se consideran como entidades separadas, sino que se establecen vínculos de continuidad entre ellos" (Escobar, 2012). Cuando se habla de la defensa del territorio se incluyen y se piensan una serie de entidades no humanas y de fuerzas de la naturaleza con quienes los pueblos entablan relaciones de reciprocidad, intercambio y comunicación.

Para las quebradoras de coco babasú la tierra cumple un rol fundamental en la reproducción de la vida, donde las luchas por identidad y territorio son sus principios primordiales. Por esto, al decir "Territorios para la vida" queremos hacer alusión a la necesidad de analizar los territorios rurales como espacios en los que, contra la lógica capitalista, especialmente las mujeres se proponen diversas estrategias y se trabaja desde una perspectiva colectiva del cuidado comunitario para esa sostenibilidad de la vida.

ay, este mi territorio yo digo es una raíz, una raíz profunda y así son varias cosas que existen, no importa cuántas tormentas haya, pero va a seguir acá. Entonces mi territorio es todo. Porque es lo que hay aquí, a lo que puedo acceder, lo que

soy yo misma. Yo soy un territorio y todo lo que existe dentro mío. Entonces en este ambiente que yo estoy hay varias cosas (sonido de pájaros). Oh Jesús! En mi territorio hay paz aunque haya muchas cosas duras pero hay paz, hay amistad, hay salud, hay comida, hay agua, hay esta naturaleza, aunque sea devastada, aún está viva. Y lo que también está dentro mío, es este amor por la vida. (Entrevista a Dores Vieira Lima, quebradora de coco, Ludovico, Lago dos Rodrigues, Maranhão. Febrero de 2022). (Traducción propia).

La economía feminista plantea una transformación radical de la forma en que se entiende la economía, la cual, desde una postura androcéntrica, patriarcal y capitalista, solo toma en cuenta aquello a lo que se le asigna un valor monetario o financiero, que se cuantifica y que contribuye a los ciclos de crecimiento del capital. Las feministas han hecho un aporte fundamental al señalar cómo históricamente se ha invisibilizado el trabajo de las mujeres al cuidado de la familia y del entorno doméstico, cuando en realidad ese trabajo es el gran generador de riquezas que, ocultas, son dispuestas para las actividades llamadas productivas (Federici, 2004).

Los aportes de los pensamientos críticos sobre ecofeminismos -constructivista y antiespecista- nos ofrecen la oportunidad de enfrentarnos no sólo a la dominación de las mujeres en la sociedad patriarcal sino también a una ideología y una estructura de dominación de la Naturaleza ligada al paradigma patriarcal del varón amo y guerrero. Nuestra autoconciencia como especie humana ha de reflexionar sobre la igualdad de mujeres y hombres en tanto partícipes no sólo de la Cultura sino también de la Naturaleza. Esto incluye tanto la participación de las mujeres en el ámbito de la Cultura como la plena aceptación en lo propiamente humano de aquellos elementos despreciados y marginalizados como femeninos (los lazos afectivos, la compasión, la materia, la Naturaleza). Superar el sexismo, el androcentrismo, el racismo, el antropocentrismo y el Terricidio (Millán, 2020) (debemos respetar a las demás criaturas vivas, no sólo al ser humano) es fundamental para que podamos "hacer-con-convertir-con, componer-con-la tierra" (Latour, 2013). Así que es importante indagar en tiempos de pandemia racializada y aumento drástico del hambre en Brasil dónde están las mujeres en las luchas y cómo han construido alternativas al modelo del agronegocio y las distintas violencias que atraviesan sus vidas y territorios.

El Movimiento Interestatal de las Quebradoras de Coco Babasú (MIQCB) y las luchas por Tierra-Territorio

En esta dinámica de conflictos socioambientales por la disputa por la tierra y los bienes comunes, las quebradoras de coco se organizaron en el (MIQCB) (Almeida, 1995; Shiraishi Neto, 1997), desplazando a los sindicatos de trabajadores rurales (STR), interlocutores tradicionales, que en la época estaban dirigidos (en su mayoría) por hombres cuya agenda de lucha excluía las consignas de las quebradoras de coco relacionadas con las temáticas de acceso, uso común y conservación de las palmeras de babasú: tal actividad extractiva se consideró como secundaria en relación con la siembra. En el contexto brasileño, por extractivismo se entiende la defensa y práctica de formas menos agresivas de relacionarse con la naturaleza por parte de habitantes de zonas rurales, así como por población negra e indígena. Así entendido, el extractivismo se refiere a "extraer" los recursos naturales que la naturaleza ofrece, a tomar de ella lo necesario para el consumo propio y también para realizar comercio en pequeña escala, sobre todo priorizando el autoconsumo. En resumen, el extractivismo es una apuesta por el manejo sustentable de los recursos naturales del territorio (Shiraishi, 2021).

En 1989, el MIQCB comenzó a organizarse, cuando fue realizado el "I Encontro"¹⁰, en São Luís, Maranhão que contó con la participación de las quebradoras de coco de cuatro estados de Brasil (Piauí, Maranhão, Tocantins y Pará). Al final de la década de 1990, el movimiento se constituyó formalmente como asociación civil. El MIQCB es formado únicamente por mujeres, quebradoras de coco babasú y que tiene una coordinación general con sede en São Luís, Maranhão. El MIQCB está presente en las provincias de Maranhão, Pará, Piauí y Tocantins que tiene como objetivo representar los intereses sociales, políticos y económicos de este grupo, reconociéndolas por su identidad colectiva como comunidad tradicional¹¹. Las quebradoras de coco son las guardianas de la selva de babasú, en la valorización de

¹⁰ En portugués sería como un gran encuentro de mujeres.

¹¹ El Ministerio de Desarrollo Social (MDS) preside desde 2007 la Comisión Nacional para el Desarrollo Sostenible de las Comunidades Tradicionales (CNPCT), creada por el Decreto del 27 de diciembre de 2004 y reformulada por el Decreto del 13 de julio de 2006. Como desdoblamiento del trabajo del CNPCT, mediante el Decreto 6.040 del 7 de febrero de 2017, se establece la Política Nacional para el Desarrollo Sostenible de los Pueblos y Comunidades Tradicionales (PNPCT).

los conocimientos tradicionales, en la lucha por los derechos de acceso a la tierra, el territorio, al babasú libre y a la práctica de la agroecología. El MIQCB busca la movilización y participación de las quebradoras de coco babasú, ampliando sus acciones a más de 400.000 quebradoras, entre ellos jóvenes y otros integrantes de comunidades agroextractivistas.

Las quebradoras de coco babasú tienen una gran importancia histórica, económica, social, política, ambiental y cultural en la llamada "región de babasú", sin embargo esta es una actividad que se ve constantemente amenazada, ya sea por los terratenientes que intentan impedir que estas mujeres accedan a las palmeras de babasú o por la expansión de la frontera agrícola que avanza con el proyecto gubernamental del MATOPIBA sobre la selva, impidiendo que se garantice a las quebradoras de coco la continuidad de sus modos de vida.

Sin embargo, la apropiación ilegal de tierras por parte de empresas nacionales y transnacionales viene intensificando el cultivo de soja, maíz y eucalipto en la región del Mearim/Maranhão transformando el paisaje en grandes monocultivos e impactando la permanencia de las comunidades tradicionales en sus territorios. El 6 de mayo de 2015, el gobierno de Dilma Rousseff promulgó el Decreto n.8.477, instituyendo el Plan de Desarrollo Agropecuario de MATOPIBA (ver mapa de la figura 1) y la creación de su Comité de Gestión, cubriendo un área de 73 millones de hectáreas, 337 municipios. Es una región que trasciende los límites político-administrativos y que niega la división de regiones por biomas, alcanzando partes de Maranhão, Tocantins, Piauí y Bahia. Pasando por alto cualquier referencia a los pueblos y comunidades tradicionales, este Plan consiste en una estrategia de interés de los agronegocios, especialmente de la "bancada ruralista"¹² de Brasil, que tiene como objetivo la incorporación del bioma Cerrado y la Amazonia al mercado de tierras y la expansión de las *commodities* (Almeida, 2019).

¹² En Brasil el sector agropecuario se encuentra políticamente representado por la renombrada bancada ruralista en el Congreso Nacional. Formalizada en 2008, cuando se regularizó la formación de bancadas temáticas, la ruralista existía desde el retorno de la democracia y es de entre las bancadas organizadas en torno a temas específicos (como la evangélica o la de Seguridad Pública) la de mayor peso. Además, el Frente Parlamentario de la Agricultura (FPA), como se denomina formalmente, entabla diálogo con el Ejecutivo (en muchas ocasiones indicando o vetando candidatos para ocupar el Ministerio de Agricultura) e incluso con la Corte Suprema. De modo general, su objetivo es "estimular la ampliación de políticas públicas del agronegocio nacional", pero se destaca el interés por la defensa de la propiedad rural y en permanente tensión con las áreas protegidas y las reservas indígenas (Pirotta, 2021).

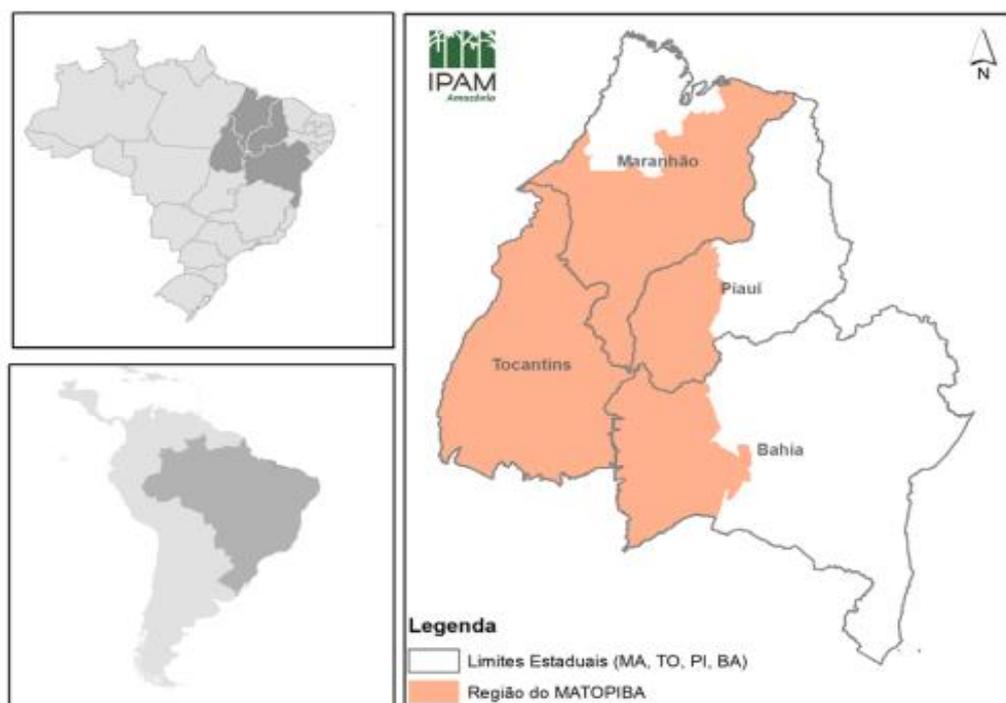


Figura 1: Región de MATOPIBA - Nueva Frontera para la Agricultura de Brasil
Fuente: Instituto de Pesquisa Ambiental da Amazônia, 2021

El MATOPIBA tiene cerca de 6 millones de habitantes, según el Censo de 2010 (IBGE) esta zona ganó destaque mundial, debido a su potencial en la producción de granos. Existen alrededor de 324 mil establecimientos agropecuarios, 46 unidades de conservación, 35 tierras indígenas y 781 asentamientos de reforma agraria y áreas quilombolas¹³, además de áreas de conservación aún en proceso de regularización. Desde 2005, se viene registrando un fenómeno de vertiginosa expansión de la frontera agrícola en esa región, a partir de los monocultivos. Se utilizan tecnologías modernas de alta precisión y productividad, un modelo intensivo en el uso de máquinas, insumos, agrotóxicos, fertilizantes y transgénicos. Durante el período de 2001 a 2013, mientras la zafra de granos creció, un promedio, 3,5% en Brasil, llegó a 20% anual en la zona de MATOPIBA. Solamente cuatro cultivos (soja, maíz, algodón y arroz) ocuparon cerca del 90% de los más de 4 millones de

¹³ El término quilombola tiene origen en los quilombos, espacios de resistencia a la esclavitud organizados por los/as esclavizados/as fugitivos/as. Eran comunidades donde las personas buscaban ejercer su libertad y autonomía. Hoy en día siguen existiendo comunidades remanentes de quilombos y sus habitantes –denominados quilombolas– poseen fuerte vínculo con su territorio y luchan por la preservación de las tradiciones culturales de origen africano [N. de T.] (Piedade, 2021).

hectáreas de cultivo, concentradas en diez municipios, en la frontera entre los estados que conforman la región. Según la Empresa Nacional de Abastecimiento (CONAB), el MATOPIBA representa actualmente aproximadamente el 11% de la producción nacional de soja en la zafra 2017/2018. Proyecciones del Ministerio de Agricultura, Ganadería y Abastecimiento (MAPA) indican que, hasta 2022, Brasil sembrará alrededor de 70 millones de hectáreas de cultivos. La expansión agrícola continuará ocurriendo en el bioma Cerrado y en transición a la Amazonia. En medio a ese escenario de fomento a los proyectos gubernamentales para la promoción de los agronegocios vinculado a los intereses del capital nacional como extranjero es que surge la propuesta de realizar la Cartografía "cuerpo-territorio" junto con las quebradoras de coco babasú de la comunidad Ludovico, Lago do Junco, Mearim/Maranhão.

¿Por Qué una Cartografía Social Feminista?

Es importante mencionar que el MIQCB junto a profesionales, profesores/as e investigadores/as de las Universidades Públicas del Norte y Noreste de Brasil ya han realizado cartografías sobre los conflictos socioambientales y territoriales en la región de babasú. Hay un extenso trabajo de investigación rigurosa y compromiso político realizado a lo largo de décadas por el profesor antropólogo Dr. Alfredo Wagner Berno de Almeida y su equipo. Uno de los productos de esa trayectoria de articulación entre la académica y las organizaciones sociales es la plataforma digital con acceso a libros, mapas, entrevistas y narrativas de las quebradoras de coco babasú y otras comunidades tradicionales llamada: "*Nova Cartografia Social da Amazônia*"¹⁴, que fue coordinada por Almeida y donde se encuentra: "*O mapa Cartografia Social dos Babaçuais: mapeamento social da região ecológica do babaçu*" (2015), que presenta la composición y los límites frente a los proyectos extractivistas en esa región.

Por lo tanto, la co-producción de la Cartografía feminista "cuerpo-territorio" que realizamos en febrero de 2022 en la comunidad Ludovico/Mearim con Maria Alaídes Alves de Sousa (*Quebradora de coco* y actual coordinadora general del MIQCB);

¹⁴ Disponible en: <http://novacartografiasocial.com.br/apresentacao/>

Dioneide Almeida (*Quebradora de coco* y lideresa histórica) y Aurea Alves (*Quebradora de coco*, master en Literatura por la Universidad Estadual de Maranhão/UEMA y docente en la Escuela Familiar Rural) tuvo el objetivo de comprender como esos proyectos del agronegocio están impactando la vida de las mujeres y sus territorios. Las participantes de la Cartografía son mujeres prietas y quebradoras de coco babasú con edades entre 40, 54 y 70 años. Todas son lideresas en la comunidad de Ludovico, quienes tienen un rol de destaque en la defensa del territorio y en la conformación del tejido social. Es importante mencionar que en la Cartografía todo debe hacerse, pensarse, definirse y producirse siempre a partir de la realidad de quienes habitan el territorio que se mapea, aunque sean apoyadas o facilitadas por otras mujeres que estén involucradas en el proceso.

Así que el primer mapeo que construimos fue del cuerpo, en lo cual lo nombramos como "*Nuestro cuerpo como primer territorio*". Ese mapeo tuvo como objetivo identificar las enfermedades, dolores, preocupaciones, emociones y violencias que atraviesan los cuerpos de las mujeres y al mismo tiempo visibilizar cómo se conecta con el proyecto extractivista del agronegocio en el territorio. A su vez, cómo esta problemática impacta en la salud integral de las mujeres y en la reproducción de sus modos de vida tradicional, ancestral, cultural e identitario. Para ese mapeo facilité el taller "*Ocupate de tu cuerpo*", donde las mujeres pudieron tener un tiempo para relajarse, moverse y bailar libremente. Esa dinámica nos posibilita construir un espacio de cuidado colectivo. Además, nos ayuda a tener el registro del cuerpo y sus emociones y con eso hacer consciente las diferentes estructuras y sistemas que nos violentan cotidianamente.

Luego de eso, pasamos a un segundo momento donde cada mujer pudo dibujar su silueta y así identificar cuáles eran sus dolores en el cuerpo, qué enfermedades y preocupaciones tenían a partir de esas preguntas disparadoras: ¿Qué es ser mujer prieta y quebradora de coco en ese territorio? ¿Es lo mismo que ser un varón? ¿Es lo mismo que ser una mujer blanca? ¿Qué dolores físicos y emocionales tenés? ¿Por qué crees que tenés esos dolores o enfermedades? ¿Crees que están relacionadas con las problemáticas y las luchas de sus territorios?

Para cerrar el mapeo del cuerpo hicimos una apuesta en común de reflexión sobre cómo eso se vincula con las problemáticas del territorio y qué implicancia conlleva

en sus vidas. En ese sentido, la silueta que Doña Dió (Dioneide Almeida) nos compartió es significativa para analizar cómo sus problemas de salud y emocionales están estrechamente vinculados a los conflictos y el largo proceso de luchas y (re)existencias que las quebradoras de coco babasú enfrentaron en el territorio de Mearim/Maranhão.

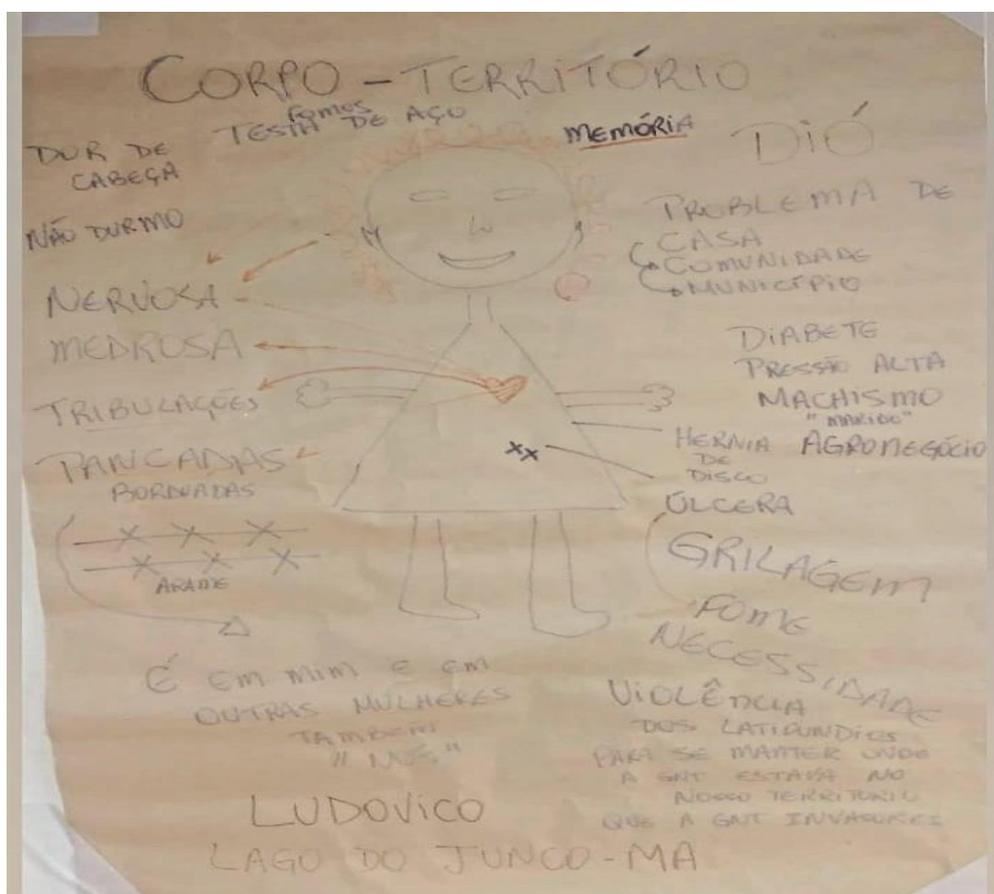


Figura 2: Mapeo del cuerpo como primer territorio de Doña Dió Ludovico, Lago do Junco, Mearim-Maranhão. Febrero de 2022.

Una de las primeras palabras que Doña Dió nos compartió fue que sufría de insomnio y mucho dolor de cabeza, que a la noche le venían los recuerdos y toda la memoria del tiempo de lucha por la tierra en el territorio. Nos comentaba que después de haber pasado casi 30 años todavía sufría por la pérdida de los compañeros que fueron asesinados por los pistoleros y toda la violencia que las mujeres sufrieron en esos conflictos. Nos relató también que las mujeres estaban en la primera línea de la lucha por la defensa de las palmeras babasú y en el conflicto por el acceso a la tierra en Ludovico. Sus sentimientos de miedo, nervios y presión

alta son reflejo de tantos años viviendo bajo el contexto de "guerra-ecológica"¹⁵ contra los babasú y sus modos de vida. Además, Doña Dió tiene el diagnóstico de dos úlceras y cuándo le pregunté por qué creía que había desarrollado la enfermedad, nos planteó que había pasado mucha necesidad y hambre cuando era joven y que en ese momento todavía no tenían la tierra para sembrar y producir. La recolección del coco babasú en ese período aún estaba vinculada a los intermediarios la hora de comercializar. Lo que representaría algo como intercambiar 1kg de almendra de coco babasú por un paquete de arroz. O sea, un saldo ínfimo para extensas horas de trabajo para cualquier quebradora de coco y su familia.

Nos compartió también, que su primera batalla se dio dentro de la casa y que era muy difícil romper con la violencia machista del marido cuando buscaba organizarse con las demás mujeres de la comunidad. Para ella uno de los problemas más significativos estuvo vinculado con los cercos que impiden el acceso libre al babasú debido a la apropiación ilegal de la tierra por los terratenientes y la masiva deforestación de las palmeras que se intensifica cada vez más con el avance de la frontera agrícola. Sobre las violencias que atraviesan el cuerpo de Doña Dió quedó presente en su dibujo el machismo, el racismo institucional en los ámbitos de atención a la salud pública y la fuerza de los terratenientes, así como del agronegocio con el aumento de los monocultivos y agrotóxicos. Incluso agregó: "*Eso pasa a mí y a otras mujeres también, esa silueta no es solamente mía, es de todas nosotras*". Como se puede observar la silueta de Dió trae una mirada femenina de las problemáticas que atraviesan la vida de las mujeres en el territorio, su cuerpo también es un cuerpo colectivo que representa muchas otras historias de vida.

De acuerdo con la investigadora mexicana indígena Delmy Cruz, integrante de *Miras Críticas sobre el Territorio*¹⁶ (colectiva conformada por mujeres activistas e investigadoras desde Ecuador, México, Brasil, España y Uruguay) y que han sistematizado distintas experiencias de Cartografía feminista "Cuerpo-Territorio-Tierra" es fundamental que cuando se hable de los daños que generan las empresas extractivistas en nuestros territorios digamos también que hay efectos directos en

¹⁵ Para profundizar el concepto en la investigación que se dió el mapeo y libro "*Guerra ecológica nos babaçuais*" (Almeida, Shiraishi Neto y Martins, 2005).

¹⁶ Para conocer la experiencia de Cartografía feminista Cuerpo-Territorio-Tierra: <https://territorioyfeminismos.org/>

nuestros cuerpos. Según ella es imprescindible poner el cuerpo en el centro porque lo consideramos un vehículo que nos ayuda a sentirnos libres y felices, y a través de él escuchamos nuestro territorio y sentir el lugar que habitamos es clave porque dependemos de él para vivir. Entonces las luchas de las personas se deben iniciar en el cuerpo, porque al fin y al cabo son las que más dependen del territorio y muchas veces, esas personas somos las mujeres. Es preciso entender el cuerpo no sólo como carne y huesos, sino también con su espíritu, con sus miedos, angustias, deseos y felicidades; es decir, entender el cuerpo como un primer territorio político para defender y sentir placer de vivir (Cruz et al., 2017).

Para el segundo mapeo la propuesta fue retratar el presente del territorio y la comunidad, considerando que el objetivo era identificar los conflictos socioambientales, las problemáticas y a su vez, las alternativas y (re)existencias en contra del agronegocio que son construidas por las mujeres prietas y quebradoras de coco babasú. La intención también era poder visibilizar los espacios donde están las mujeres en la comunidad, sus luchas, experiencias autogestionadas vinculadas a la agroecología, preservación ambiental, de la economía popular, alimentación, educación, de combate al patriarcado, racismo. Para eso las quebradoras de coco empezaron a describir el territorio a partir del "proyecto de vida" que tenían para la comunidad. Dió, una de las lideresas históricas de Ludovico, nos relataba que no podría dibujarse ella sola o su casa de manera individual en el territorio, porque las mujeres siempre pensaban en el colectivo, en la comunidad. Y ese pensar en la comunidad estaba vinculado con el objetivo de buscar un "proyecto de vida" de mejor calidad para sus hijos/as y familiares. Fue en ese sentido que las quebradoras de coco babasú de Ludovico empezaron a organizarse en los clubes de madres en los años 80. Ese fue un espacio importante para ellas porque se encontraban para tratar cuestiones de la salud de los/las hijos/as, principalmente vinculada a la problemática de la desnutrición que era muy latente en los chicos/as por el contexto socioeconómico de pobreza y ausencia del Estado.

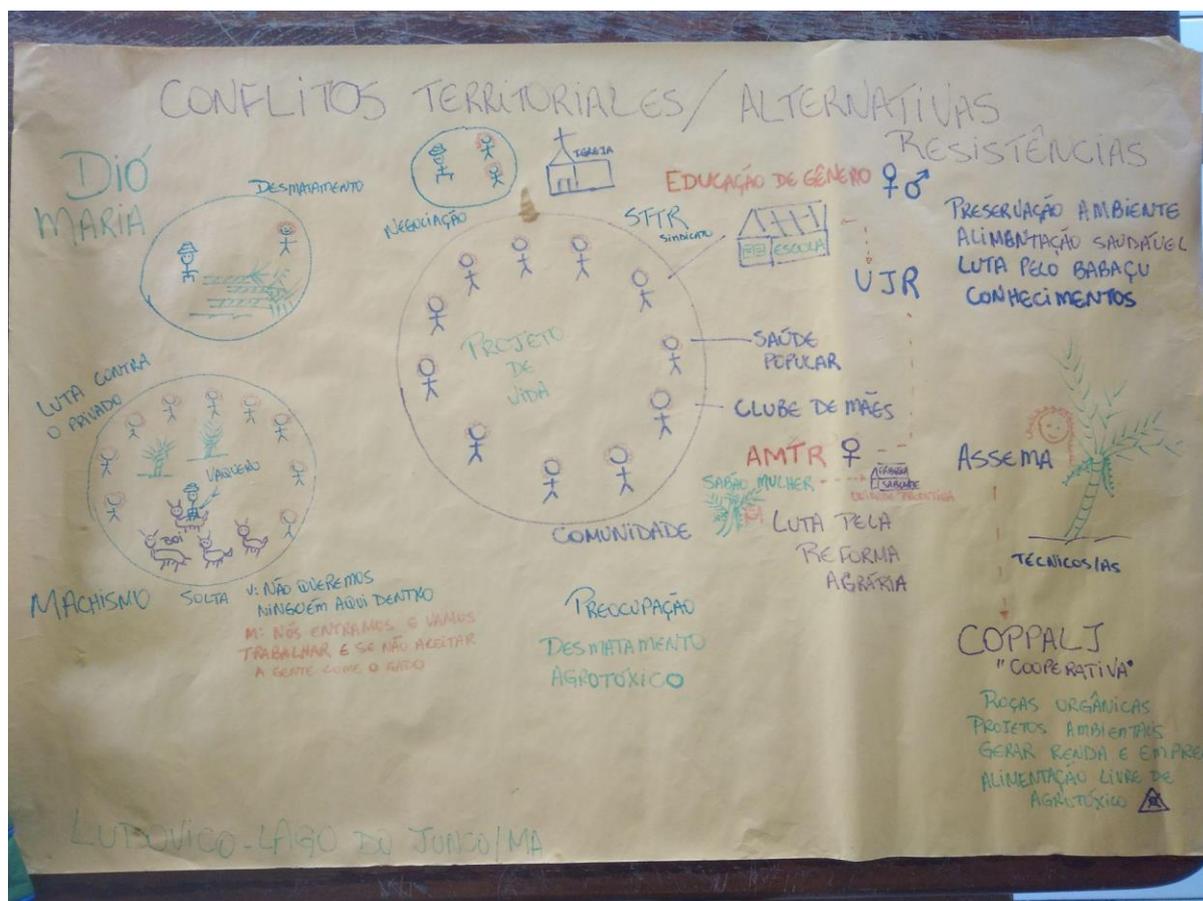


Figura 3: Experiencia del taller mapeo-territorio
Conflictos territoriales y las alternativas/resistencias de las quebradoras de coco-Ludovico, Lago do Junco, Maranhão, Brasil. Febrero de 2022.

Este primer espacio de las mujeres les posibilitaron encontrarse para compartir de manera colectiva sus problemáticas, contenerse y pensar alternativas frente a la fuerte situación de vulnerabilidad que vivían por la falta de acceso a los derechos básicos de salud, agua potable, energía eléctrica o educación. Ese momento de la historia de las quebradoras de coco babasú fue también donde se dirimieron los embates más reñidos contra los *vaqueiros*¹⁷, que les impedían de ir a la *"solta"*¹⁸ a recolectar el coco babasú. Cuando los *vaqueiros* les amenazaban diciendo: "Acá ustedes no van a entrar", ellas resisten y contestan: "Nosotras entramos y vamos a trabajar y si nos quieren sacar de aquí, nosotras vamos a comer su ganado". Ellas argumentaron que fue una gran "lucha contra el privado" y que sufrieron mucha violencia por los terratenientes, así como prejuicios por la sociedad por el hecho de

¹⁷ Hombre que tiene el deber de cuidar el ganado en la propiedad del terrateniente.

¹⁸ Solta es el nombre que las quebradoras de coco dan a las tierras donde recolectan y parten el coco babasú.

ser quebradoras de coco y luchadoras por sus modos de vida tradicional. En el relato un actor fundamental y que cumplió un papel de mediación en los conflictos por la tierra fue la Iglesia Católica por medio de la práctica de la teología de la liberación, acompañando a comunidades principalmente en el campo jurídico de la regulación de las tierras.

Los cercos y la apropiación ilegal de las áreas de babasú todavía perduran en la actualidad (inicialmente para la actividad agrícola -creación de ganado- y, más recientemente, para monocultivos de soja, maíz y eucalipto, así como emprendimientos económicos y las obras de infraestructura, con su deforestación generalizada) han dado lugar a acciones específicas de enfrentamiento y a todo tipo de violencia contra las mujeres y sus familias (Shiraishi, 2021). En ese sentido, algunas de las experiencias que fortalecieron las resistencias de las quebradoras de coco babasú en la comunidad fueron los procesos asociativos con la fundación de la Asociación de Mujeres Trabajadoras Rurales (AMTR) que permitió conformar posteriormente la Unidad productiva con la creación de la Fábrica de Jabón que produce con el óleo del coco babasú a partir de recetas tradicionales. Los jabones permitieron visibilizar la importancia económica del babasú en la comunidad y también fortalecer la autonomía económica de las mujeres.

La Asociación en Áreas de Asentamiento en el Estado de Maranhão – ASSEMA¹⁹, que también fue citada en el mapeo del territorio, es una organización de carácter regional fundada hace 29 años. La institución es dirigida por quebradoras de coco babasú, quienes integran y representan asociaciones de mujeres extractivistas, comunidades quilombolas, asociaciones de asentamiento, cooperativas de producción y comercialización, sindicatos rurales, asociaciones de jóvenes y grupos productivos informales. La ASSEMA cumple el rol de asesoría técnica y extensión rural junto a las quebradoras de coco y sus proyectos de conservación y educación ambiental, agroecología, de combate a la deforestación, el consumo de agrotóxicos, así como apoyan los procesos comercialización y acceso a las políticas públicas para la agricultura familiar y comunidades tradicionales, extractivistas etc.

La experiencia de la Cooperativa de Pequeños Productores Agroextractivistas de Lado do Junco y Lago dos Rodrigues - COPPALJ, fundada en 1991 produce y

¹⁹ Ver en: <https://assema.org.br/quem-somos/a-assema/>

comercializa aceite con la certificación de producto orgánico en mercados nacionales e internacionales. Actualmente la COPPALJ cuenta con más de 200 miembros que trabajan en el contexto de la economía solidaria y fortalecen la producción de las quebradoras de coco babasú, generando renta y empleo para las familias. Todo ese largo proceso de lucha y construcción de alternativas por las quebradoras de coco y la red de actores aliados (Universidades, sindicatos, asesores técnicos, redes de agroecología y feminismo, y comunidades tradicionales etc.) posibilitaron que en 1997 en el municipio de Lago do Junco, donde está ubicada la comunidad Ludovico se apruebe la primera ley municipal que trata del "babasú libre", la Ley n° 05/97, que garantiza a las quebradoras de coco del municipio y a sus familias el derecho al libre acceso y uso comunitario, incluso a las que están ubicadas en propiedades privadas, además de imponer importantes restricciones a la tala de palmeras (Mapa de conflictos, 2021).

Doña Maria Alaídes Alves de Sousa, quebradora de coco y una de las principales ambientalistas de Brasil, guardiana de la selva de babasú y actualmente coordinadora del MIQCB, es una referente histórica en la construcción de políticas públicas dirigidas a las mujeres extractivistas, de los pueblos y por la valorización de los saberes tradicionales. Fue la primera parlamentaria en haber propuesto la creación de la Ley "babasú libre", que busca lograr la defensa de la selva de babasú en las tres esferas de gobierno y asegurar los territorios tradicionales a través de las reservas extractivas y el reconocimiento de los territorios quilombolas, contribuyendo a la regularización de tierras y el bienestar de las familias del campo. Su movimiento cotidiano amplía nuestra perspectiva sobre la participación y el impacto de las mujeres en la política comunitaria e institucional. La voz de Doña Maria Alaidés y tantas otras quebradoras de coco viene impactando este mundo con sabiduría ancestral y justicia socioambiental.

Así que las prácticas de conservación, asociadas a las formas de acceso y uso común de las palmeras de babasú, están relacionadas a una noción de justicia ambiental. La "madre naturaleza" ofrece palmeras a las quebradoras de coco, quienes se encargan de cuidarlas para, al mismo tiempo, resguardarlas para las futuras generaciones y garantizar una distribución equitativa de la riqueza, sin distinciones, con el fin de satisfacer las necesidades de cada familia (Shiraishi,

2021). A modo de cierre del mapeo del territorio, realizamos un espacio de reflexión colectiva sobre lo señalado. Si bien en los mapeos nos enfocamos en el presente, las memorias del pasado fueron constitutivas de la representación del territorio tal como se vive actualmente. Así que la memoria es un archivo vivo para elaborar alternativas en el presente y la cartografía feminista nos ayuda a construir conocimiento desde el cuerpo senti-pensante, a partir de las experiencias de vida y los saberes de las mujeres. A la vez descubrimos que las similitudes en cada vivencia en los territorios y en los cuerpos, se da porque las luchas se entrelazan, y al hacerlo consciente nos conduce a establecer nuevas estrategias de (re)existencia juntas desde el plural y diversas que somos.

Consideraciones finales

La Cartografía feminista “cuerpo-territorio” es un camino que las feministas desde el sur global vienen apostando como metodología descolonizadora a fin de poner en diálogo las problemáticas y conflictos socioambientales que los proyectos extractivistas del agronegocio vienen generando en la vida de las mujeres y sus modos de comprender y habitar el mundo. Poder visibilizar lo que las empresas, junto a iniciativas gubernamentales han impulsado en contra nuestros territorios-cuerpo “es fundamental porque es en la memoria de nuestros cuerpos y nuestras emociones donde ocurren los mayores daños. Nos dejan huellas de dolor porque rompen nuestras relaciones comunitarias” (Cruz et al., 2017).

En ese contexto, las quebradoras de coco han desarrollado distintas estrategias y alternativas para poner un freno en contra los procesos de devastación del Amazonas, ya que ellas permiten mantener las dinámicas de los ciclos de la naturaleza y nuestra sobrevivencia como especie. Esa reinención, que se inscribe en la lucha por la autonomía territorial de las quebradoras de coco, combate y cuestiona los principios de esa lógica de los proyectos de la muerte, de la necropolítica, abriendo fisuras en la experiencia o en el sentido práctico de las acciones, de los cuidados comunitarios y de la protección del bien común para las futuras generaciones.

Referencias bibliográficas

- Akotirene, Carla (2019). *Interseccionalidade*. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen.
- Almeida, Alfredo Wagner. (2019). *Quebradeiras de coco babaçu: um século de mobilizações e lutas - repertório de fontes documentais e arquivísticas, dispositivos legais e ações coletivas (1915-2018)*. Manaus: UEA Edições/PNCSA.
- Almeida, A. W. B. de, Shiraishi Neto, J., e Martins, C. C. (2005). *Guerra ecológica nos babaçuais: o processo de devastação dos palmeirais, a elevação do preço de commodities e o aquecimento do mercado de terras na Amazônia*. São Luís: Lithograf.
- Almeida, A. W. B. de. (1995). *As quebradeiras de coco babaçu: identidade e mobilização: legislação específica e fontes documentais e arquivísticas*. São Luís.
- Bidaseca, Karina. (2015). *Escritos en los cuerpos racializados. Lenguas, memoria y genealogías (pos)coloniales del feminicidio*. Palma de Mallorca: Ed. de la Universitat des Illes Balears.
- Bidaseca, Karina. et al. (2021). *Poética erótica de la relación: pandemia, cuerpos y cuidados. Impactos del COVID-19 en la vida de las mujeres cis y disidencias en cuatro países: Argentina, Brasil, Venezuela y España*. 1a ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO. [file:///C:/Users/miche/Downloads/V2_Poetica-erotica_N1%20\(2\).pdf](file:///C:/Users/miche/Downloads/V2_Poetica-erotica_N1%20(2).pdf)
- Cabnal, Lorena. (2010). *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. Madrid: Acsur-Las Segovias.
- Costa, Michelly. (2018). *O feminismo é revolução no mundo: outras performances para transitar corpos não hegemônicos*. Disponible en: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/interritorios/article/view/236748/29409>

Crutzen, P. y Stoermer, E. F. (2000). The anthropocene. Royal Swedish Academy of Sciences, Stockholm. p. 41.

Cruz, Delmy, et al. (2017). Mapeando el cuerpo-territorio. Guía metodológica para mujeres que defienden sus territorios. Disponible en: <https://miradascriticadelterritoriodesdeelfeminismo.files.wordpress.com/2017/11/mapeando-el-cuerpo-territorio.pdf>

Delgado Ramos, G. (2011). Bienes comunes, metabolismo social y el futuro común de la humanidad: un análisis Norte-Sur. Fundación Rosa Luxemburgo. Bruselas.

Egger, Daniela; Jalil, Laeticia; Castro, Emanuela. (2017). *No tempo das mulheres: A experiência da Cartografia Feminista no contexto da Assistência Técnica Rural*. Universidade Federal Rural de Pernambuco; Faturpe; Universidade Acadêmica de Serra Talhada; Universidade Federal do Ceará; Secretaria Especial de Agricultura Familiar e Desenvolvimento Agrário; CASA CIVIL Governo Federal. Recife, Pernambuco.

Escobar, Arturo (2012). "Cultura y diferencia: la ontología política del campo de cultura y desarrollo", Revista Walekeru, 2, p. 7.

Federici, Silvia (2004). Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria. Madrid: Traficantes de Sueños.

Guzmán, Adriana. (2019). Descolonizar la Memoria, Descolonizar los Feminismos. La Paz- Bolivia. Editorial: Tarpuna Muya.

Haraway, Donna. (2016). Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene (Experimental Futures). Durham: Duke University Press Books.

Ivars, Jorge Daniel. (2013). ¿Recursos naturales o bienes comunes naturales?: Algunas reflexiones. *Papeles de trabajo - Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Socio-Cultural*, (26), p. 88-97.

Latour, Bruno. (2013). Facing Gaïa: Six Lectures on the Political Theology of Nature. Gifford Lectures, 18-28.

Mapa de conflitos (2021). Quebradeiras de coco de babaçu denunciam situação de violência e exploração do trabalho na região do Rio Mearim, no Maranhão.

Mbembe, A. (2018). Necropolítica. São Paulo, sp: n-1 edições.

Moore, Jason. (2016). Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism. PM Press

Piedade, Vilma. (2021). Doloridad. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Mandacaru.

Pires, I., Gomes, J., Moreira, L., Vale, S. (2021). Diagnóstico socioeconômico, produtivo e ambiental da microrregião de Chapadinha, Maranhão". Instituto de Pesquisa Ambiental da Amazônia.

Pirotta, Ignacio. (2021). El poder político del agro en Brasil: la bancada ruralista. Disponible en: <https://www.elagrario.com/actualidad-el-poder-politico-del-agro-en-brasil-la-bancada-ruralista-36761.html>.

Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Lander, E. (comp.), La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas, (1a Ed.). Buenos Aires, Argentina: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. p. 122-151.

Santos, Boaventura de Sousa. (2010). Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abisal. Buenos Aires: CLACSO/Prometeo.

Santos, Boaventura de Sousa. (2018). "Introducción a las epistemologías del sur", in Construyendo las Epistemologías del Sur - Para un pensamiento alternativo de alternativas. Buenos Aires: CLACSO. Disponible en http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20181203040213/Antologia_Boaventura_Vol1.pdf

Shiraishi Neto, J y Martins Lima, R. (2021). Mujeres, prácticas de uso común, cuidado y conservación de los palmares de babasú en el Amazonas. *Polis Revista Latinoamericana*, 20, (60), p. 193-206.

Shiraishi Neto, J. (1997). *A reconceituação do extrativismo na Amazônia: práticas de uso comum dos recursos naturais e normas de direito construídas pelas quebradeiras de coco* (Dissertação de Mestrado). Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém, Brasil.

Svampa, M. (2019). El Antropoceno como diagnóstico y paradigma. *Lecturas globales desde el Sur. Utopía y praxis latinoamericana*, 24, (84), p. 33-54.

Toledo, V. M. (2015). *Ecocidio en México. La batalla final es por la vida*. México: Grijalbo.