

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

MARIA DE NAZARÉ DE OLIVEIRA REBELO

**REPRESENTAÇÕES SOCIAIS, COTIDIANO E PRÁTICAS
POLÍTICAS DE MULHERES QUEBRADEIRAS DE COCO
BABAÇU DO ESTADO MARANHÃO**

Belém-Pa
2012

MARIA DE NAZARÉ DE OLIVEIRA REBELO

**REPRESENTAÇÕES SOCIAIS, COTIDIANO E PRÁTICAS
POLÍTICAS DE MULHERES QUEBRADEIRAS DE COCO
BABAÇU DO ESTADO MARANHÃO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito no Instituto de Ciências Jurídicas da Universidade Federal do Pará como requisito para obtenção do grau de mestre em Direito.

Área de concentração: Direitos Humanos

Linha de pesquisa: Direitos Humanos e Inclusão Social.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Mônica Prates Conrado.

Belém-Pa
2012

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
Biblioteca Central da UFPA - Belém - PA

Rebello, Maria de Nazaré de Oliveira, 19-
Representações sociais, cotidiano e práticas
políticas de mulheres quebradeiras de coco
babaçu do estado Maranhão / Maria de Nazaré de
Oliveira Rebello. - 2012.

Orientadora: Mônica Prates Conrado.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal
do Pará, Instituto de Ciências Jurídica,
Programa de Pós-Graduação em Direito, Belém,
2012.

1. Mulheres - Maranhão - Atividades políticas
 2. Mulheres - Maranhão - Condições sociais
 3. Trabalhadoras rurais - Maranhão. I. Título.
- CDD 22. ed. 305.4098121

MARIA DE NAZARÉ DE OLIVEIRA REBELO

**REPRESENTAÇÕES SOCIAIS, COTIDIANO E PRÁTICAS
POLÍTICAS DE MULHERES QUEBRADEIRAS DE COCO
BABAÇU DO ESTADO MARANHÃO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Direito no Instituto de Ciências Jurídicas da
Universidade Federal do Pará como requisito para
obtenção do grau de mestre em Direito.

Área de concentração: Direitos Humanos

Linha de pesquisa: Direitos Humanos e Inclusão Social.

Orientadora: Profª. Drª. Mônica Prates Conrado.

Data: ____/____/____

Banca Examinadora:

_____ - Mônica Prates Conrado

Doutora

Universidade Federal do Pará - UFPA

_____ - José Heder Benatti

Doutor

Universidade Federal do Pará - UFPA

_____ - Denise Machado Cardoso

Doutora

Universidade Federal do Pará - UFPA

AGRADECIMENTOS

A realização do mestrado é um sonho concretizado, porém não seria possível sem a contribuição de muitas pessoas que me apoiaram e incentivam nessa caminhada.

Agradeço a meus pais, Emídio e Madalena, pelo apoio em todos os momentos da minha vida.

Ao meu filho amado por sua existência, carinho e companheirismo.

Ao meu sobrinho Arthur pela sua chegada que só trouxe felicidades.

Às minhas irmãs e à Ângela pelo apoio e incentivo.

Agradeço com carinho a todos/as que estiveram dispostos/as a me atender e dar suas contribuições por meio de entrevistas e/ou perguntas.

Meus agradecimentos especiais:

À minha orientadora, Mônica Prates Conrado, por sua atenção e incentivo para a conclusão da dissertação e demais ambições acadêmicas.

À Antônia de Sales Barbosa, que com muita atenção e carinho, dispôs de seu tempo para enriquecer este trabalho, contando sua experiência como quebradeira de coco babaçu.

À Maria Luiza Carvalho Nunes, por seu depoimento esclarecedor acerca do racismo institucional e dificuldades da população negra em nosso país.

À Sheilla Borges Dourado que contribuiu com seu depoimento sobre o Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia.

À professora Marilu Campelo que contribuiu com esclarecimentos sobre a Lei nº 10.639/03.

Aos professores Eliane Moreira, Edna Alencar, Violeta Loureiro e José Heder Benatti por suas aulas sempre motivadoras e instigantes à pesquisa.

Aos componentes da banca: professora Denise Cardoso e professor José Heder Benatti.

Ao professor Liandro Faro que possibilitou meu “encontro” com as mulheres quebradeiras de coco babaçu.

Xote das quebradeiras de coco¹

Poesia de João José Filho e música: *Xote das quebradeiras de coco*.

Ei! Não derrube esta palmeira
Ei! Não devore os palmeirais
Tu já sabes que não podes derrubar. Precisamos preservar as riquezas naturais.

O coco é para nós grande riqueza,
é obra da natureza, ninguém vai dizer que não
porque da palha se faz casa *pra* morar,
já é meio de ajudar a maior população.

Se faz o óleo *pra* temperar comida
é um dos meios de vida *pra* os fracos de condição
reconhecemos o valor que o coco tem
e a casca serve também para fazer o carvão.

Óleo de coco as mulheres caprichosas
fazem comidas gostosas de uma boa estimação
Merece tanto seu valor classificado
que como óleo apurado se faz o melhor sabão.

Palha de coco serve *pra* fazer chapéu,
da madeira faz papel, ainda aduba o nosso chão
Talo de côco também é aproveitado,
Faz equibano e cercado *pra* poder plantar feijão.

A massa serve para engordar o porco,
tá pouco o valor do coco, precisa dar atenção
Para os pobres este coco é meio de vida,
pisa côco Margarida e bota o leite no capão.

Mulher parada deixa de ser tão medrosa,
seja um pouco corajosa, segure na minha mão
Lutemos juntos com coragem e com amor
pra governo dá valor a esta nossa profissão

Santa Maria é a nossa companheira
Grande força verdadeira que protege essa nação
que fortalece a nossa força
Em pouco a pouco...
A mulher que quebra coco
Tem a sua proteção

¹ Musicada e gravada no CD Chico 10 anos, por Raimunda dos Cocos, na voz; Sandra e Mônica, vocal; Jairo Mozart, bumbo leguero e triângulo; Kaley Peixoto, teclado e violinos; Waldeci, pandeiro. Disponível em: http://agenciaamazonia.com.br/index.php?option=com_content&view=article&id=47:xote-das-quebradeiras-de-coco&catid=37:poesia&Itemid=722. Acesso em: 18 jan. 2012.

SUMÁRIO

RESUMO.....	7
ABSTRACT.....	8
LISTA DE FIGURAS.....	9
LISTA DE SIGLAS.....	10
INTRODUÇÃO	12
2 POPULAÇÕES TRADICIONAIS OU POVOS TRADICIONAIS?	16
2.1 DIVERSAS POPULAÇÕES, IDENTIDADES MÚLTIPLAS.....	16
2.2 RACISMO, JUSTIÇA AMBIENTAL E A QUESTÃO DE GÊNERO.....	30
2.2.1 O MOVIMENTO POR JUSTIÇA AMBIENTAL.....	32
2.2.2 AS MULHERES QUEBRADEIRAS DE COCO BABAÇU E A LUTA POR RECONHECIMENTO EFETIVO NO PROCESSO DE DESENVOLVIMENTO DA AMAZÔNIA.....	34
2.3 AS FRENTE DE DEVASTAÇÃO DA REGIÃO ECOLÓGICA DOS BABAÇUAIS E OS CATADORES DE COCO BABAÇU.....	39
2.4 AS CORRENTES DO PRESERVACIONISMO E CONSERVACIONISMO.....	43
2.5 A MUDANÇA DE PARADIGMAS SOBRE A QUESTÃO AMBIENTAL.....	47
2.5.1 O SOCIOAMBIENTALISMO E SUA INFLUÊNCIA NO ORDENAMENTO JURÍDICO BRASILEIRO.....	47
2.5.2 AS IDEIAS SOCIOAMBIENTAIS.....	54
2.5.3 O SOCIOAMBIENTALISMO NO BRASIL.....	56
2.5.4 AS POPULAÇÕES TRADICIONAIS E O SOCIOAMBIENTALISMO.....	59
3 AS MULHERES QUEBRADEIRAS DE COCO BABAÇU EM FOCO	65
3.1 POR QUE ESTUDAR AS MULHERES QUEBRADEIRAS DE COCO BABAÇU?.....	65
3.2 A CRÍTICA FEMINISTA COMO BASE DE COMPREENSÃO DA LUTA DAS MULHERES QUEBRADEIRAS DE COCO BABAÇU.....	77
3.3 O CONTEXTO MARANHENSE.....	88
3.4 A MULHER QUEBRADEIRA DE COCO BABAÇU E SEU AGIR POLÍTICO.....	92
3.5 OS MOVIMENTOS DE MULHERES QUEBRADEIRAS DE COCO BABAÇU DA REGIÃO AMAZÔNICA.....	96
3.6 O BABAÇU, O “TEMPO DO COCO PRESO” E A LUTA PELA TERRA.....	102
3.7 A ATIVIDADE TRADICIONAL DE EXTRAÇÃO DO COCO BABAÇU.....	114
3.8 A SOLIDARIEDADE COMO BASE PARA A EXTRAÇÃO DO BABAÇU.....	117
3.9 A LEI DO BABAÇU LIVRE E A FUNÇÃO SOCIAL DA PROPRIEDADE.....	120
4 A QUESTÃO EXTRATIVISTA NO TERRITÓRIO DO MARANHÃO	131
4.1 POR QUE FALAR DO MARANHÃO?.....	131
4.2 A CHEGADA AO MARANHÃO DE POSSEIROS, PEQUENOS PROPRIETÁRIOS E DESCENDENTES DE ESCRAVIZADOS E A VIOLÊNCIA DESENCADEADA COM O “TEMPO DO COCO PRESO”.....	131
4.3 BREVE RELATO DA HISTÓRIA DO PADRE JOSIMO.....	137
4.4 VIOLÊNCIA CONTRA AS MULHERES QUEBRADEIRAS DE COCO BABAÇU.....	140
4.5 O INTERESSE ESTATAL NO EXTRATIVISMO DO COCO BABAÇU.....	142
4.6 A HISTÓRIA DO EXTRATIVISMO CONTADA PELAS MULHERES QUEBRADEIRAS DE COCO BABAÇU.....	143
5 NOTAS CONCLUSIVAS	156
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	160
REFERÊNCIAS DOCUMENTÁRIOS	171

RESUMO

Com o processo de redemocratização brasileira, vários movimentos sociais de identidade coletiva foram se organizando politicamente para reivindicar direitos que lhes foram negados, sistematicamente, pelo Estado brasileiro. A ampliação de espaços de participação política possibilitou aos grupos de identidade coletiva a luta por seus direitos, porém, apesar da nova relação com o Estado e do reconhecimento constitucional e infraconstitucional, a efetivação desses direitos ainda não se concretizou. Dentro desse contexto, emergem no cenário político as mulheres quebradeiras de coco babaçu, reivindicando valorização e reconhecimento da sua atividade tradicional de extração do babaçu, incremento dos produtos derivados da palmeira, aprovação e respeito às leis do babaçu livre e espaço territorial para desenvolver tanto a coleta e a quebra do coco como também a agricultura familiar, baseada na produção orgânica. O respaldo para suas reivindicações está centrado na ideia socioambiental de que as populações tradicionais são responsáveis pela proteção do meio ambiente, pois apresentam uma relação de baixo impacto ambiental com a natureza.

Palavras-Chave: Mulheres Quebradeiras de Coco Babaçu, Lei do Babaçu Livre, Função Social da Propriedade, Socioambientalismo.

ABSTRACT

With the democratization process in Brazil, various social movements of collective identity were organizing themselves politically to claim rights they were denied systematically by the State. The expansion of spaces for political participation enabled the collective identity of groups fighting for their rights, however, despite the new relationship with the state and the constitutional recognition and infra, the effectuation of these rights has not yet materialized. Within this context, emerge on the political scene the women babassu coconut breakers, demanding recovery and recognition of their traditional activity of extraction of babassu, an increase of products derived from palm, approval and respect the laws of the babassu free and territorial space to develop both collection and break the coconut as well as family farming based on organic production. The support for their claims is centered on the idea that socio traditional populations are responsible for protecting the environment, since they have a low environmental impact compared with nature.

Keywords: Women babassu coconut breakers, Free Babassu Law, Social Function of Property, socioenvironmentalism.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Mapa do Brasil mostrando a incidência das palmeiras de babaçu.....	103
Figura 2: Corte do babaçu.....	104
Figura 3: Babaçu cortado ao meio	106
Figura 4: Babaçu cortado em várias partes	106

LISTA DE SIGLAS

ADCT: Ato das Disposições Constitucionais Transitórias

AMTR: Associação das Mulheres Trabalhadoras Rurais – Lago do Junco

ARENA: Aliança Renovadora Nacional

ASMUBIP: Associação Regional das Mulheres Trabalhadoras Rurais do Bico do Papagaio

ASSEMA: Associação em Áreas de Assentamento no Estado do Maranhão

ATAM: Associação dos Trabalhadores Agrícolas do Maranhão

BNDES: Banco Nacional do Desenvolvimento

CBD: Convenção sobre Diversidade Biológica

CEB's: Clube de Mães

CEDAW: Convenção sobre Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher

CEDENPA: Centro de Estudos e Defesa do Negro do Pará

CGEN: Conselho de Gestão do Patrimônio Genético

CNPq: Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico

CNPT: Centro Nacional de Populações Tradicionais

CNS: Conselho Nacional dos Seringueiros

CONPEDI: Conselho Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Direito

COOPAESP: Cooperativa de Pequenos Produtores Rurais de Esperantinópolis

COPPALJ: Cooperativa dos Pequenos Produtores Agroextrativistas de Lago do Junco

CPT: Comissão Pastoral da Terra

GEE: Gases de efeito estufa

IBAMA: Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis

IBGE: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

IDH: Índice de Desenvolvimento Humano

INCRA: Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

INEB: Instituto Estadual do Babaçu

LASA: Associação de Estudos Latino-Americanos

MALUNGO: Coordenação das Associações das Comunidades Quilombolas do Pará

MAM: Museu de Arte Moderna

MDA: Ministério de Desenvolvimento Agrário

MDS: Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome

MIQCB: Movimento Interestadual de Quebradeiras de Coco Babaçu

ONU: Organização das Nações Unidas
PCB: Partido Comunista Brasileiro
PIB: Produto Interno Bruto
PL: Projeto de Lei
PMDB: Partido do Movimento Democrático Brasileiro
PNCSA: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia
PNE: Plano Nacional de Educação
PNPCT: Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais
PNUMA: Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente
PRONERA: Programa Nacional de Educação na Reforma Agrária
PSC: Partido Social Cristão
PSD: Partido Social Democrático
PT: Partido dos Trabalhadores
RESEX: Reservas Extrativistas
SNUC: Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza
STR's: Sindicato de Trabalhadores Rurais
SUDAM: Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia
TIs: Terras Indígenas
UC's: Unidades de Conservação
UDN: União Democrática Nacional
UEA: Universidade do Estado do Amazonas
UEMA: Universidade Estadual do Maranhão
UFMA: Universidade Federal do Maranhão
UFPA: Universidade Federal do Pará
UFRJ: Universidade Federal do Rio de Janeiro
UFT: Universidade Federal do Tocantins
Unamaz: Associação das Universidades da Amazônia
UNB: Universidade de Brasília
UNFCCC: Convenção-Quadro das Nações Unidas sobre Mudança do Clima
Unicamp: Universidade Estadual de Campinas

1- INTRODUÇÃO

A presente dissertação permite uma reflexão teórica sobre a população tradicional que se autoidentifica como quebradeiras de coco babaçu, abrangendo suas formas de reprodução social, cultural, política, ambiental e econômica, enfatizando a importância do seu trabalho e as lutas desenvolvidas por essas mulheres no sentido de proteger as palmeiras de babaçu, assim como, a sua própria sobrevivência, ou seja, esta pesquisa visa demonstrar que a luta empreendida pelas mulheres quebradeiras tem importância crucial para impedir a derrubada, o envenenamento e a catação do coco, que objetivam somente o lucro de projetos siderúrgicos, agropecuários, minerais, madeireiros, sucroalcooleiros, de papel, de celulose e de grãos.

Nessa linha de pensamento, observamos que a atual Constituição Brasileira de 1988, traz em seu bojo, princípios que estão sendo violados quando se trata dessa população tradicional, sendo o principal e ensejado de todos os demais princípios e direitos elencados na Carta é cotidianamente usurpado dessas mulheres, pois têm a vida ameaçada de forma direta, além de serem tolhidas do acesso ao recurso natural que através de gerações foi passado como forma de sustento para muitas famílias. Inferimos, dessa forma, que fundamentos dispostos na Constituição Federal de 1988 estão sendo negados a essas mulheres, como a dignidade da pessoa humana, quando o Estado apresenta total descaso em relação às regiões de incidência de babaçu, conseqüentemente afetando a vida das famílias que sobrevivem dessa prática secular, e concorrendo para a devastação dos babaçuais.

Vários estudos demonstram que a luta empreendida pelas mulheres quebradeiras visa não somente proteger a tradição da coleta e quebra do coco babaçu, mas também as palmeiras, o livre acesso às áreas de sua incidência e o respeito ao seu modo de vida, que aprenderam a valorizar ao serem proibidas de adentrar nos babaçuais e a sofrer violência dos seus antagonistas.

O presente trabalho está alicerçado em leituras doutrinárias somadas a pesquisas legislativas juntamente com análises de obras não jurídicas, porém científicas, imprescindíveis à execução do presente tema, demonstrando a necessidade de conscientização da sociedade para a diversidade cultural do Brasil, além de vale ressaltar que os direitos nunca deixam de se expandir ou de se retrain, de acordo com as transformações sociais e o clamor por regulamentações legislativas frente aos novos rumos surgidos com as mudanças de paradigmas nascidos dentro de determinados grupos sociais, portanto, as entrevistas com as

quebradeiras de coco e análise de documentos, também compõem esta pesquisa e estão organizadas com o intuito de proporcionar um entendimento acerca da importância da valorização desse modo de vida, e quais as consequências nocivas que serão trazidas à tona caso não sejam tomadas providências urgentes visando coibir a devastação crescente das áreas de cultivo desses babaçuais.

Ao explicar como se desenvolveu a participação da mulher quebradeira na sociedade, sua luta por melhores condições de vida, de trabalho, almejando exercer sua cidadania e ter a sua dignidade humana respeitada por todos, constrói o presente trabalho através do condão de historiar e analisar a forma diferenciada de organização política e social das mulheres quebradeiras.

A análise de vídeos com entrevistas, vídeos documentários e programas educativos, produzidos entre os anos de 2001 a 2011, sobre a vida das mulheres quebradeiras, também está presente no desenvolvimento deste trabalho acadêmico, pois os vídeos apresentam depoimentos de várias mulheres quebradeiras e de homens que também estão engajados na luta por melhores condições de vida para as famílias que dependem diretamente do recurso do babaçu, e de pesquisadores que se dedicam a estudar as especificidades desse grupo social.

Os vídeos e programas são importantes, porque retratam a vida das mulheres quebradeiras em vários locais de incidência de babaçu, apresentando as dificuldades e embates que precisam ser ultrapassados para garantir a efetividade das leis do babaçu livre e a aprovação de uma lei federal para proteção do babaçu, e que permita às mulheres quebradeiras à exercerem sua atividade extrativa. A inclusão dos diversos vídeos como fonte de pesquisa tem a finalidade de lançar mão de novas formas de textualidade e interação, já que todos os documentários, entrevistas e programas educativos utilizados mostram as mulheres quebradeiras no contexto em que vivem, exercem a sua atividade econômica e apresentam, por meio de suas falas, a apreensão de uma realidade que oprime e nega seus direitos, pois, “não há como erradicar o ponto de vista, a incerteza, a contradição e a parcialidade da narrativa” (MALUF, 1995, p. 34).

No momento da narrativa nos vídeos, as mulheres quebradeiras proporcionam ao espectador a base para compreender a diversidade, ou seja, expõem a sua condição sócio-histórica de luta pelo livre acesso ao babaçu, ao mesmo tempo em que nos permitem refletir sobre a sua capacidade organizativa, e assim, como afirma Ângela Dias (2010, p. 199), “a análise da inclusão de imagens em materiais e experiências comunicativas configura um aspecto bastante relevante em nossas pesquisas”.

A inserção dos diversos vídeos foi importante para fundamentar a pesquisa, pois permitiu vislumbrar a vida das mulheres quebradeiras sob uma ótica diferenciada, enquanto, que os vídeos proporcionam o entrecruzamento de discursos e imagens, permitindo a reflexão sobre as imagens e as configurações de mundo, que são elaboradas pelas mulheres quebradeiras, uma vez que, a análise dos vídeos possibilita o registro da dinâmica da memória coletiva, já que é uma reconstrução ativa de experiências e não um simples prolongamento da percepção, que se constituem, sim, em imitação ativa e interiorizada de experiências sociais ricas e singulares que expressam as vivências sociais, políticas e culturais das mulheres quebradeiras e suas percepções e concepções de mundo (ECKERT *et al.* 2001, 40-43).

A construção dos diversos vídeos utilizados nesta dissertação apresenta o conceito de memória como princípio narrativo, ou seja, desenvolve e interrelaciona as falas e discursos com as imagens. Esta dissertação foi desenvolvida com base nos diversos vídeos analisados, aonde proporcionou um enfoque diferenciado à pesquisa, que será retomada no doutorado, porém, com intenso trabalho de campo, permitindo, assim, a interpretação da vida cotidiana e das dificuldades enfrentadas pelas mulheres quebradeiras para realizar a atividade extrativa do babaçu.

O periódico editado pelo MIQCB, Jornal Pindova, assim como fascículos do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, disponíveis em meio digital, foram fonte de consulta, já que as mulheres quebradeiras participam ativamente do desenvolvimento do Jornal Pindova e dos fascículos do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia.

As Cartas das Quebradeiras, produto dos seis “Encontros Interestaduais”, também estão presentes como fonte de pesquisa para a composição do trabalho, pois trazem as reivindicações discutidas ao longo dos Encontros para melhoria de vida das famílias que vivem da coleta do babaçu, ou seja, as Cartas expõem os anseios das comunidades que tiram seu sustento do babaçu, mas, por outro lado, apresentam denúncias de degradação do meio ambiente local.

Com o intuito de fundamentar o trabalho, a análise de fontes variadas, veio possibilitar compreensão do universo das mulheres quebradeiras, a partir da visão dos sujeitos diretamente ligados ao processo de exclusão social, que contribuirá para a discussão sobre a denominação de “populações tradicionais”, cercadas pelo racismo, pelas contradições da justiça ambiental, considerando a questão das relações de gênero e o socioambientalismo são destaques do Capítulo I, demonstrando a nova relação advinda da preocupação recente com o meio ambiente e de como o ser humano interage, e partícipe de todo o processo de proteção

ambiental, não sendo possível dissociá-lo, mas essa perspectiva cai por terra, com relação a ideia de natureza intocada.

A abordagem histórica está presente no Capítulo II, onde é feita uma retrospectiva dessa tradição de quebra e coleta do babaçu, passando pela Lei Estadual nº 2.979/69, que disciplina o cercamento aos babaçuais, “tempo do coco preso”, embates pela aprovação das leis do babaçu livre, movimentos sociais, organização de cooperativas, luta pela terra e comercialização dos produtos originados das palmeiras de babaçu, culminando com a prática dos catadores de coco e a implantação dos grandes projetos.

O capítulo III apresenta a análise do universo do babaçu, com a chegada do migrante nordestino e seu encontro com a população, que já habitava o Maranhão e os negros recém-libertos pela Lei Áurea, que traz o interesse do Estado pelo babaçu e as políticas colocadas em prática para usufruir desse recurso natural, todavia, desconsiderando a população que dele sobrevivia, dando prioridade aos latifundiários em receber benefícios governamentais para alavancar a extração do babaçu.

Nesse sentido, a presente pesquisa acadêmica visa demonstrar a importância da identificação dos atores sociais, enquanto personagens atuantes dentro da sociedade, valorizando o seu trabalho e a conscientização das mulheres quebradeiras frente à nova realidade apresentada, aliando a essas questões a proteção ambiental, juntamente com a organização em movimentos sociais, visando o fortalecimento desse referido grupo que a partir da década de 70, começa a sofrer mais intensamente com a expropriação do seu modo de produção. Por fim, propõe-se uma reflexão sobre como são vistas as comunidades que se organizam e vivem de forma diferenciada da sociedade capitalista e do respeito com que devem ser tratadas, observando a maneira ímpar de se relacionarem com a natureza, absorvendo esses conhecimentos tradicionais e únicos do ser humano frente à biosfera.

2-POPULAÇÕES TRADICIONAIS OU POVOS TRADICIONAIS?

2.1 Diversas Populações e Identidades Múltiplas

É necessário chamar a atenção ao termo “populações tradicionais”, que é utilizado para designar os grupos sociais que vivem de forma diferenciada do restante da sociedade brasileira, excluindo os povos indígenas, como afirma Manuela Carneiro da Cunha (2009, p. 278), as populações designadas como tradicionais serão mais bem analisadas se forem tomadas de “maneira extensional”, isto é, enumerando seus membros atuais, ou os “candidatos a membros”. Essa abordagem concorda com o enfoque deste trabalho acadêmico de que os diversos grupos criam e se apropriam de categorias, ou seja, tornam relevantes a sua afirmação enquanto sujeitos de direitos por meio de novas práticas sociais e políticas, e esse processo se dá através de intensas mobilizações e eventos, com reivindicações tanto territoriais como de livre acesso aos recursos naturais, responsáveis pela

reprodução física e social de povos indígenas, quilombolas, castanheiros, quebradeiras de coco babaçu, seringueiros, ribeirinhos, faxinalenses, comunidades de fundo de pasto e demais grupos que se apresentam como comunidades tradicionais (ALMEIDA, 2006a, p. 8).

A expressão “populações tradicionais”, ainda é um termo nascente, porém já conta com alguns membros e com candidatos à entrada (CUNHA, 2009, p. 278). Possui existência administrativa, através do Centro Nacional de Populações Tradicionais - CNPT², órgão vinculado ao Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis – IBAMA, mas segundo Manuela Carneiro da Cunha (2009, p. 279), os grupos que se autoidentificam como populações tradicionais têm uma relação de baixo impacto com a natureza e apresentam atualmente interesse em manter ou em recuperar o espaço que ocupam para reproduzir suas formas de vida, sendo que o controle do território é primordial para esses grupos, logo estão dispostos à negociação, comprometendo-se a prestar serviços ambientais.

A apropriação da denominação “quebradeira de coco babaçu” e a sua valorização decorreram de todo o processo expropriatório e violento por que passaram as mulheres quebradeiras. A inserção na categoria de “populações tradicionais” necessita passar por um processo de autoconstituição, assim como, o desenvolvido por essas mulheres para

² Criado através da Portaria do IBAMA nº 22, de 10/02/92, tendo como finalidade promover elaboração, implantação e implementação de planos, programas, projetos e ações demandadas pelas Populações Tradicionais através de suas entidades representativas e/ou indiretamente, através dos Órgãos Governamentais constituídos para este fim, ou ainda, por meio de Organizações Não Governamentais.

converterem o termo “quebradeiras de coco babaçu”, antes depreciativo, em bandeira de mobilização e afirmação de identidade enquanto sujeitos de direitos. De acordo com Alfredo Wagner Berno de Almeida (2004, p. 170), a emergência das identidades coletivas revelou a “complexidade de elementos identitários para o campo de significação da questão ambiental”, acarretando o rompimento com as categorias homogeneizantes que historicamente serviram para apagar as diferenças étnicas e a diversidade cultural de inúmeras comunidades, grupos e povos, ditos tradicionais.

A homogeneização do colonizador foi implacável no sentido de subordinar os inúmeros povos, amazônicos ou não, ao conhecimento ocidental, pois foram impostos costumes, língua, religião, de acordo com o paradigma dominante eurocêntrico de cultura, desprezando os saberes nativos. As mulheres quebradeiras de coco babaçu representam esses novos sujeitos. Quando abandonam as categorias homogeneizantes, por meio de mobilizações políticas e sociais, e como nos ensina Alfredo Wagner Berno de Almeida (2008, p. 74), os territórios específicos em que os novos sujeitos sociais reproduzem a sua forma de vida e representação social e cultural emergem junto com a autoidentificação e valorização coletiva das comunidades que vivem da extração do coco babaçu.

Os colonizadores, segundo Aníbal Quijano (2005, p. 228) submeteram os povos dominados e conquistados, impondo-lhes uma situação natural de inferioridade, inclusive de suas características físicas, assim como seus saberes mentais e culturais, ou seja, o saber eurocêntrico concentrou, hegemonicamente, o controle sobre todas as formas de subjetividade, da cultura e do conhecimento, desprezando o saber nativo, relegando-o como inferior ao conhecimento europeu. No Brasil, a temática voltada para as especificidades étnicas é recente, datada de meados da década de 80, e possui vínculos diretos com a organização política dos diferentes segmentos sociais ignorados pelo Estado, e a emergência da temática se deve ao questionamento dos diversos agentes sociais, particularmente na Região Amazônica, que viam na estratégia de desenvolvimento implementada pelo governo, mas sendo um empecilho à efetivação de seus direitos, tendo em vista que a política governamental era pensada e articulada baseada em parâmetros de unicidade e não de acordo com as especificidades de cada grupo social.

As múltiplas identidades coletivas que emergiram e se organizaram politicamente com a redemocratização do país têm sua visibilidade reconhecida pela Constituição de 1988, que segundo Flávia Piovesan (2008, p. 25) é o “marco jurídico da transição democrática e da institucionalização dos direitos humanos no Brasil”, que possibilitou o reconhecimento de um Brasil plural. No período da ditadura militar, a ideia propagada era de que a Amazônia era

uma terra inabitada³, e com o processo de redemocratização, iniciado em 1984, a ascensão das diversas identidades políticas se tornou possível, e vários grupos formados pelos habitantes amazônicos foram surgindo e se organizando em movimentos sociais para reivindicarem direitos até então não contemplados ou mesmo considerados pelo Estado, redesenhando, dessa forma, a Amazônia impôs seu reconhecimento ao poder público.

Foi ainda durante a década de 80, que surgiram os movimentos de mulheres rurais, conforme salienta Emma Siliprandi (2011, p. 2), pesquisadora da Universidade Estadual de Campinas – Unicamp e doutora em Desenvolvimento Sustentável pela Universidade de Brasília - UNB, apoiados por igrejas progressistas e influenciados pelo movimento feminista urbano, cujo eco chegou ao campo, uma vez que a luta iniciou-se pelo reconhecimento da profissão de agricultora e pelos direitos que decorreriam desse reconhecimento, como: acesso a terra, com titulação conjunta com seus companheiros, direito a propriedade rural para mulheres chefes de família, documentação que as identificasse como trabalhadoras rurais, e não como donas-de-casa ou domésticas, além de direitos sociais, previdenciários e sindicais, assim como, participação ativa em sindicatos e associações (sócias ou dirigentes) e melhor atendimento na rede de saúde⁴.

Com o surgimento dessas novas identidades coletivas, os novos sujeitos políticos ganharam voz e começaram a lutar por seus direitos, e de acordo com o Guia de Políticas Sociais Quilombolas (2009, p. 11) e com Alfredo Wagner Berno de Almeida⁵, há previsão de que povos e populações tradicionais no Brasil sejam, aproximadamente, 25 milhões de pessoas, constituindo 5 milhões de famílias, que ocupam aproximadamente ¼ do território nacional. Como nos ensina Manuela Carneiro da Cunha (2009, p. 277), a mudança de

³ “Terra sem homens para homens sem terra”: durante o governo do presidente general Emílio Garrastazu Médici (1969-1974), este foi o lema que estimulou a ocupação da região Amazônica. A ideia era tornar a Amazônia atrativa e transferir 100 mil famílias que viviam em zonas de tensão social nas regiões Nordeste e Sul do país. Era necessário passar a ideia de que a Amazônia era uma terra desocupada, praticamente inabitada, ou seja, desconsiderava toda a população que vivia na região há gerações e contribuía para a reprodução da floresta e sua proteção.

⁴ A Convenção sobre Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher- CEDAW, de 18 de dezembro de 1979, preocupa-se em assegurar às mulheres das zonas rurais o gozo das condições adequadas à vida, especialmente quanto à habitação, abastecimento de água, saneamento, eletricidade, transporte e comunicações (CARTILHA..., 2009, p. 3). Entrou em vigor em 3 de setembro de 1981, como resultado da reivindicação do movimento de mulheres, a partir da primeira Conferência Mundial sobre a Mulher, realizada no México, em 1975. Ratificada pelo Brasil em 1984, com reservas aos seus artigos 15, parágrafo 4º e art. 16, parágrafo 1º, a), c), g) e h), que tratam da igualdade entre homens e mulheres no âmbito da família, só foi plenamente ratificada em 1994. Disponível em: <http://www.saocarlos.sp.gov.br/index.php/conheca-seus-direitos/convencao-cedaw.html>. Acesso em: 13 nov. 2011.

⁵ Entrevista concedida pelo antropólogo Alfredo Wagner Berno de Almeida, em 04 de abril de 2010, para o portal Infosurhoy.com (Nova Cartografia Social da Amazônia protege povos tradicionais). Disponível em: <http://infosurhoy.com/cocoon/saii/xhtml/pt/features/saii/features/main/2011/10/04/feature-02>. Acesso em: 19 jan. 2012.

paradigmas em relação aos povos indígenas e populações tradicionais ocorreram em virtude da associação, que passou a ser feita entre essas comunidades e os saberes tradicionais e a conservação da biodiversidade dos diferentes ecossistemas habitados por elas⁶.

A chegada dos migrantes à Amazônia, durante a década de 70, inicia o processo de conflitos agrários, pois ao se estabelecerem em território amazônico os novos colonos originários das regiões Sul e Nordeste, principalmente, se depararam com várias comunidades que viviam há muito tempo na região, contrariando a visão de que a Amazônia era um grande vazio demográfico e que seria necessário implantar núcleos de colonização e projetos de reforma agrária para povoá-la em áreas antecipadamente escolhidas e desapropriadas por interesse nacional⁷. Os vários grupos que viviam na Amazônia eram naturais da região e concebiam a terra como parte indissociável dos seus modos de vida, e ocupavam terras devolutas da União, dos estados ou mesmo propriedades privadas, porém, as propriedades privadas, na grande maioria, estavam abandonadas por terem um valor de mercado irrisório ou por serem tão extensas que o proprietário nunca aparecia ou quando vinha às suas terras, ignorava o posseiro que estava habitando o local havia várias gerações.

A ocupação da Amazônia, impulsionada durante o regime ditatorial (1964-1985), não levou em consideração ou se preocupou com a população residente: indígenas de numerosas etnias, ribeirinhos/as, pescadores/as artesanais, inúmeras comunidades quilombolas, piaçabeiros/as, peconheiros/as, extrativistas, seringueiros/as, castanheiros/as, mulheres quebradeiras de coco babaçu, foram esquecidas em nome do desenvolvimento propagado pelo governo militar. Violeta Loureiro (2004, p. 51) afirma que a transformação por que passou a Amazônia no período ditatorial até o presente revela a apropriação privada da natureza, tornando-a cada vez menos livre e acessível, modificando a floresta e fazendo com que seus bens virem mercadorias, o que por conseguinte, o trabalho humano também se transforma em mercadoria, na medida em que necessita desprender mais horas do seu dia para o trabalho com a finalidade de produzir bens de consumo com valor de mercado, e menos horas para produzir os bens para o seu próprio sustento, ou seja, gradualmente, deixa de trabalhar para suprir suas necessidades e de sua família e passa a produzir para prover as demandas do mercado, portanto, é a transformação do trabalho pelo capitalismo.

⁶ Ao longo da dissertação será utilizada a separação entre povos indígenas e populações tradicionais adotada por Manuela Carneiro da Cunha e Mauro Almeida.

⁷ O Decreto-lei nº 1.106, de 16 de junho de 1970, criou o Programa de Integração Nacional com a finalidade específica de financiar o plano de obras de infraestrutura, nas regiões compreendidas nas áreas de atuação da SUDENE e da SUDAM e promover sua mais rápida integração à economia nacional.

Ao rememorar o tempo em foi quebradeira de coco no Estado do Maranhão, em meados da década de 60 até o ano de 1973, dona Antônia de Sales Barbosa⁸, fala de como seu pai trabalhava na terra dos proprietários, evidenciando a expropriação sofrida pelos trabalhadores rurais em virtude dos latifúndios que existiam na região.

Nós morávamos no terreno do dono da fazenda. Nós morava assim na fazenda do fulano. Eram muitos hectares de terra, então, quando chegava na época da colheita, que é em maio, do arroz, feijão, milho, essas coisa assim, o fazendeiro chegava e dizia pro meu pai: compadre, porque no interior o pessoal se trata assim, vamos arrendar minhas terras? Você quer apanhar tantos hectares de terras pra mim de 3 a 1? Era muito hectare mesmo! Agora como é esses 3 a 1? Se meu pai apanhasse 3 paneiros de arroz, 2 era do fazendeiro e 1 do meu pai. Mas, a venda era feita só pro dono do terreno e quem dava o preço era o fazendeiro, mesmo que meu pai não achasse bom aquele preço, tinha que vender pro fazendeiro que arrendou a terra pra ele. Às vezes outro vinha e dava um preço melhor, mas meu pai não podia vender pra o outro só pra aquele fazendeiro dono da terra que a gente morava, porque a gente vivia dentro daquela fazenda (Entrevista em 30 de janeiro de 2012).

A narrativa de dona Antônia Barbosa evidencia a transformação no trabalho do/a camponês/a, que fica atrelado ao dono da terra, produzindo e comercializando com o fazendeiro sua produção. Toda a transformação que alcançou a Amazônia brasileira foi fruto da política desenvolvimentista da ditadura militar que privilegiava a grande empresa e os grandes projetos de investimento e combinava dois elementos julgados pela ditadura como altamente importantes: o desenvolvimento da região com sua integração às demais regiões do país e a segurança nacional, tendo como resultado dessa política expansionista, a enorme pressão exercida sobre a floresta e a migração intensa para a região, decorrentes do empobrecimento do campesinato nas regiões mais desenvolvidas do país, gerando os conflitos de terras entre os habitantes naturais da Região Amazônica para manter seus modos de vida e suas antigas posses e os migrantes vindos de outras regiões do país que cobravam para si as terras desabitadas, conforme a propaganda do regime militar.

Assim, as várias formas de organização social e política que habitavam a Amazônia se veem expropriadas das suas formas de vida e envoltas num processo de total desrespeito do Estado, prevalecendo às desigualdades que já faziam parte da sociedade brasileira. Nesse sentido, os conflitos se tornam inevitáveis, pois de um lado estão os habitantes naturais da região e de outro os migrantes e as grandes empresas, que adquiriram terras amazônicas a preços irrisórios com aval do governo militar, além de “incentivos fiscais, apoio institucional, isenção não só de impostos, mas o que é mais efetivo - de fiscalização” (LOUREIRO, 2004,

⁸ Dona Antônia de Sales Barbosa foi quebradeira de coco dos 12 aos 21 anos (de 1964 até 1973), na cidade de Pedreiras, povoado de Matões, na Região do Médio Mearim, Estado do Maranhão.

p. 171), então, a promulgação da Constituição de 1988 foi o marco da democratização brasileira e deu suporte para que novas identidades emergissem e lutassem por seus direitos até então desconsiderados pelo Estado.

Começa em meados dos anos 80, em virtude do processo de redemocratização do país, o movimento ambientalista que não estava somente preocupado com as questões ambientais, mas de inserir em sua pauta de reivindicações as questões sociais. A proteção da natureza não poderia mais estar dissociada do ser humano, pois este também é parte da natureza e os habitantes naturais da Amazônia se incluem nesse novo processo, e iniciam sua organização em movimentos sociais, buscando visibilidade e valorização de suas identidades e dos seus modos peculiares de vida.

Com a adesão do Brasil ao discurso internacional, na década de 80, sobre a permanência das populações locais em áreas de proteção ambiental, usufruindo de seus recursos naturais, passou-se, então, a denominação de “populações tradicionais”, excluindo as comunidades indígenas por terem uma legislação própria dentro do ordenamento jurídico brasileiro que os protege e lhes confere direitos sobre seus territórios e sobre o uso dos recursos naturais ali encontrados⁹. De acordo com Manuela Carneiro da Cunha e Mauro Almeida (2009, p. 279), a separação entre as populações tradicionais e os povos indígenas se fundamenta na distinção legal e no fato histórico de que são eles os primeiros ocupantes, logo, os direitos territoriais indígenas não objetivam a conservação ambiental, apesar de que as terras indígenas apresentem alto grau de conservação ambiental.

O texto constitucional reconheceu de forma esparsa e expressa, assim como os indígenas e os quilombolas, os seringueiros como grupo social distinto dos demais na sociedade brasileira. Sua previsão constitucional é abrigada pelo artigo 54 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias – ADCT e se refere à concessão de pensão mensal vitalícia em caso de carência¹⁰.

⁹ Os artigos 210, parágrafo 2º, 215, 216, 231 e 232, da Constituição de 1988 dispõem sobre os indígenas brasileiros, além da Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973, conhecida como Estatuto do Índio, são alguns exemplos de legislação específica dos povos indígenas.

¹⁰ Art. 54. Os seringueiros recrutados nos termos do Decreto-Lei nº 5.813, de 14 de setembro de 1943, e amparados pelo Decreto-Lei nº 9.882, de 16 de setembro de 1946, receberão, quando carentes, pensão mensal vitalícia no valor de dois salários mínimos.

§ 1º - O benefício é estendido aos seringueiros que, atendendo a apelo do Governo brasileiro, contribuíram para o esforço de guerra, trabalhando na produção de borracha, na Região Amazônica, durante a Segunda Guerra Mundial.

§ 2º - Os benefícios estabelecidos neste artigo são transferíveis aos dependentes reconhecidamente carentes.

§ 3º - A concessão do benefício far-se-á conforme lei a ser proposta pelo Poder Executivo dentro de cento e cinquenta dias da promulgação da Constituição.

A Constituição de 1988, no artigo 68 do ADCT, estendeu aos quilombolas direitos sobre suas terras tradicionalmente ocupadas e sua regulamentação veio por meio do Decreto Federal nº 4.887¹¹, de 20 de novembro de 2003¹². Diferentemente dos povos indígenas¹³, as comunidades quilombolas possuem a propriedade coletiva do seu território étnico, embora inalienável¹⁴, mas a extensão do território é considerada de acordo com o espaço necessário à sua reprodução física, cultural, social e econômica, sendo importante salientar que a caracterização das comunidades quilombolas é comprovada conforme a autoidentificação da própria comunidade¹⁵, ficando também assegurada em todas as fases do processo administrativo a participação da comunidade interessada, diretamente ou por meio de representantes legais¹⁶.

Apesar da importância das comunidades quilombolas para o Brasil, a regularização de suas áreas ainda é problemática e não se restringe à questão racial, mas envolve a questão agrária, educacional, da saúde, econômica, política, social e a ambiental, já que não se trata somente de regularizar terras, mas de melhoraria na qualidade de vida das populações quilombolas, preservando os recursos naturais existentes e seus modos de criar, fazer e viver¹⁷. É importante ressaltar as comunidades quilombolas, pois há mulheres quebradeiras que se autodenominam quilombolas e praticam a extração do coco babaçu para garantirem seu sustento e de sua comunidade, como Dona Dijé, que é um exemplo de quebradeira de coco e quilombola; sua comunidade quilombola é a de Monte Alegre, Região do Médio Mearim, no Estado do Maranhão.

Maria Nice Machado Aires, uma das coordenadoras interestaduais do MIQCB, se autoidentifica como negra e quebradeira de coco babaçu, vive no Quilombo de Enseada da Mata - Bairro Novo¹⁸, no município de Penalva, na Baixada Maranhense, diz não ser fácil ter

¹¹ Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias.

¹² A data de 20 de novembro foi instituída pela Lei nº 10.639, de 09 de janeiro de 2003, como Dia Nacional da Consciência Negra. Em 20 de novembro de 1695 o líder do Quilombo dos Palmares, Zumbi, foi morto pelos escravocratas.

¹³ As terras destinadas aos indígenas são de propriedade da União, “cabendo-lhes a posse e usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes”, de acordo com o artigo 231, parágrafo 2º da Constituição Federal de 1988.

¹⁴ Artigo 17, do Decreto nº 4.887/2003.

¹⁵ Artigo 2º, parágrafo 1º, do Decreto nº 4.887/2003.

¹⁶ Artigo 6º do Decreto nº 4.887/2003.

¹⁷ Os dados oficiais apontam 743 áreas de quilombos, com população estimada em 2 milhões de habitantes, distribuídas em 30 milhões de hectares, porém as estimativas não oficiais contam com a existência de 2 mil comunidades quilombolas no Brasil (ALMEIDA, 2010, p. 124-125). No Estado do Pará, de acordo com a Coordenação das Associações das Comunidades Quilombolas do Pará – MALUNGO, existem 420 comunidades quilombolas.

¹⁸ PROJETO..., 2009, p. 6.

sua identidade valorizada e reconhecida como detentora de direitos, pois a escola tradicional tenta apagar a história dos negros, apesar da edição da Lei nº 9.394/96, alterada pela Lei nº 10.639/03¹⁹, estabelecer a obrigatoriedade da inserção no currículo oficial da Rede de Ensino a temática História e Cultura Afro-Brasileira, afirma:

Eu tenho uma tripla identidade. Aos poucos fomos construindo cada parte dela. Somos mulheres, somos negras, e lutamos muito para preservar nossa identidade que a escola esconde e quer tirar de nós. Em terceiro, somos quebradeiras de coco, temos um trabalho²⁰.

A quebradeira de coco Maria Nice Aires apresenta o conceito de interseccionalidade em sua declaração, ao afirmar que sobre ela incidem três formas de discriminação/vulnerabilidades: ser mulher, negra e quebradeira de coco babaçu, enquanto, que as demais identidades, que até o presente momento se inserem na classificação de populações tradicionais, têm regulamentação no Decreto nº 6.040, de 07 de fevereiro de 2007, que tem como objetivo promover o desenvolvimento sustentável das comunidades, garantindo direitos sobre o território que ocupam, com valorização das suas identidades, formas de organização peculiares e suas instituições. Pela institucionalização do referido Decreto, há garantia de direitos como moradia, acesso à saúde e educação, além de benefícios sociais como o Bolsa Família²¹.

Dona Raimunda Gomes da Silva, em entrevista concedida ao portal Amazônia, em 24 de março de 2010, afirmou que apesar da edição das leis do babaçu livre, as derrubadas de palmeiras de babaçu ainda persistem, fato que dificulta a sobrevivência das mulheres quebradeiras e suas famílias, porém, o programa de transferência de renda do governo federal tem beneficiado no sustento das mulheres quebradeiras de coco babaçu e suas famílias, todavia, não é o suficiente para a melhoria da qualidade de vida.

¹⁹ Em entrevista concedida a esta pesquisadora, em 30 de junho de 2011, a professora da Universidade Federal do Pará, Marilu Márcia Campelo, falou sobre o processo de implementação da Lei nº 10.639/03, no âmbito da UFPA. Para a professora Marilu Campelo, o entrave para a efetivação da Lei nº 10.639/03 se refere à discussão interna da universidade e lançou a pergunta: como provocar os cursos de graduação na universidade para incluírem no desenho curricular disciplinas para atender à lei? O entrave: a lei só atingiria o ensino fundamental e médio, porém o Plano Nacional de Educação – PNE faz referência à implementação da lei, contendo um item direcionado somente para as universidades. O PNE aborda desde a educação infantil até a pós-graduação. A saída defendida pela professora Marilu Campelo é incluir a temática como conteúdo obrigatório para o vestibular.

²⁰ Disponível em: <http://www.noticiasdaamazonia.com.br/6956-povos-tradicionais-da-amazonia-fazem-desabafo-e-pedem-mais-respeito/>. Acesso em: 14 nov. 2011.

²¹ De acordo com o Guia de Políticas Sociais Quilombolas, “o Bolsa Família (PBF), programa de transferência de renda do Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS), atende a 23.392 famílias remanescentes de quilombos, em 24 Estados, de acordo com os dados de setembro de 2009. Com a inclusão do Bolsa Família, a população quilombola, além da renda, tem garantido o acesso aos serviços de saúde e educação, que são exigências do programa” (GUIA..., 2009, p. 15).

Agora melhorou, porque tem Bolsa Família, elas recebem Bolsa Escola. Melhorou muito a condição, até mais do que as que querem entrar na quinta²² dos fazendeiros. Aquela atividade muito pesada diminuiu depois que elas começaram a receber essa ajuda de custo, salário maternidade, essas coisas. Por causa dessa assistência social do governo, a situação está melhorando. Melhorando, não, está dando pro pessoal ficar lá um pouco mais, pra ir sobrevivendo. A gente sabe que não é o suficiente, está muito longe de ser suficiente, mas que pra calar a boca das pessoas que não conhecem os seus direitos, isso dá²³.

Segundo Dona Raimunda, ainda há muito mais a ser feito como escola, acesso à internet, universidades na região em que vivem as mulheres quebradeiras com a finalidade de evitar a saída dos jovens para as cidades em busca de educação e melhores condições de vida, “por isso a gente batalha muito dentro da questão da educação, para que tenha universidade aqui na região, gratuita, para as quebradeiras de coco”²⁴. Dona Dijé apresentou suas considerações no evento da empresa de geotecnologias FOCO- Santiago&Cintra, projeto cultural de divulgação científica com o objetivo de criar uma nova discussão no meio das geotecnologias, ocorrido em São Paulo, no dia 17 de agosto de 2011, no Museu de Arte Moderna – MAM. Ela falou sobre a falta de acesso à tecnologia na comunidade quilombola de Monte Alegre e na importância da permanência no seu lugar de origem, contribuindo para o crescimento local.

Eu costumo dizer que vivemos, ainda, fora do mundo globalizado. A única ferramenta que temos acesso é o GPS, e só sabemos manusear este equipamento porque fomos capacitados. Por falta de informação adequada, muitas pessoas acham que, saindo de seu espaço para pisar em terras desconhecidas, irão melhorar de vida. Se saírem do lugar onde vivem, serão mais um morador embaixo da ponte, enchendo as grandes ou pequenas cidades que não foram preparadas para recebê-las²⁵.

O anseio pelo acesso à educação e a tecnologias é evidente na fala de Dona Raimunda e de Dona Dijé, ambas têm consciência de que somente com informação e estudo a vida nas comunidades poderá ser melhor, e que os jovens não terão necessidade de sair das suas comunidades em busca de melhores condições de vida nas cidades. No processo de emergência de novas identidades sociais com o fim da ditadura e a promulgação da nova Constituição, novos atores sociais se organizaram politicamente, valorizando suas identidades, antes desprezadas e encobertas, reivindicando direitos e reclamando o direito de fazer parte da agenda de políticas públicas governamentais que atendessem às suas demandas

²² Área privada onde se localizam os babaquais.

²³ Disponível em: http://www.vermelho.org.br/to/noticia.php?id_secao=122&id_noticia=126434. Acesso em: 20 jan. 2012.

²⁴ Idem.

²⁵ Disponível em: <http://www.santiagoocintra.com.br/geo65p46.pdf>. Acesso em: 20 jan. 2012.

diferenciadas, contrariando as políticas universalistas. Assim, o papel desempenhado pelos movimentos sociais organizados em torno de identidades coletivas se volta para colocar em dúvida a legislação vigente e as políticas públicas propostas, ambas de cunho universalista e homogeneizador.

Nesse processo de emergência de novas identidades é importante ressaltar o trabalho desenvolvido pelo Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia – PNCSA, coordenado pelo antropólogo Alfredo Wagner Berno de Almeida, contudo, criado em 2005 pela Universidade do Estado do Amazonas – UEA, o PNCSA tem apoio financeiro da Fundação Ford, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - CNPq e diversas universidades federais e estaduais, como a Universidade Federal do Amazonas - UFAM, a Universidade do Estado do Amazonas - UEA e centros de pesquisa estatais.

Para ressaltar a importância do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, trago a contribuição da pesquisadora do Projeto, a advogada e doutoranda em Direitos Humanos pela Universidade Federal do Pará, Sheilla Borges Dourado, que fala sobre o surgimento do PNCSA, seu objetivo e sua relevância para o reconhecimento e fortalecimento das populações tradicionais não só do Brasil, pois o PNCSA já alcança países como a Argentina e os que fazem parte da Pan-Amazônia²⁶.

O Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia surgiu como um projeto de extensão universitária na Universidade Federal do Amazonas (UFAM) em 2005 e hoje, transformado em Instituto, tem sede na Universidade do Estado do Amazonas (UEA), em Manaus. Com o objetivo de possibilitar o mapeamento de territorialidades específicas por meio da autcartografia, o trabalho é feito com grupos sociais que afirmam uma identidade coletiva, organizados em movimentos sociais. Uma grande diversidade de povos indígenas, quilombolas, faxinalenses, quebradeiras de coco babaçu, pescadores artesanais, moradores de fundos de pasto, piaçabeiros, tiradores de açaí, e outros grupos sociais culturalmente distintos, encontram expressão no processo e no resultado das pesquisas em que eles próprios são também pesquisadores.

O mapeamento social revela modos de vida, recursos e ocupações territoriais que antes não apareciam nos mapas oficiais. Uma vez que evidenciam a existência e a luta de agentes sociais comumente negligenciados nas políticas públicas, os mapas e os fascículos produzidos funcionam como instrumentos de reivindicação e tem como principal resultado o fortalecimento dos movimentos sociais. A proposta se ampliou da Amazônia para outras partes do Brasil e países da América e Europa. Hoje, o Instituto tem relações de pesquisa com movimentos sociais na Argentina, na Bolívia, na Venezuela e na Colômbia, além de convênios acadêmicos com a Freie Universität Berlin (Alemanha), Universidade Sorbonne Paris 3 (França) Universidade da Flórida (Estados Unidos), Universidade de Milão Bicocca (Itália) e Universidade Nacional de General Sarmiento (Argentina). (Entrevista em 20 de março de 2012).

²⁶ Os países que compõem a Pan-Amazônia são: Brasil, Bolívia, Peru, Colômbia, Equador, Venezuela, Guiana, Guiana Francesa e Suriname.

Por sua importância para o reconhecimento dos povos tradicionais, o PNCSA foi contemplado, em junho de 2011, pelo “Fundo Amazônia, do BNDES, com recursos de R\$ 4,6 milhões para serem executados no decorrer do quadriênio 2011-2014”²⁷. A autcartografia dos povos e comunidades tradicionais na Amazônia é o objetivo principal do PNCSA, logo, o material produzido possibilita não apenas o conhecimento mais aprofundado dos inúmeros povos, grupos e comunidades que vivem na Amazônia, mas enfatizar a contribuição destes, que almeja ser um novo instrumento para o empoderamento dos movimentos sociais amazônicos, já que os movimentos sociais se materializam em manifestações de identidades coletivas, que se expressam coletivamente e com especificidades diferenciadas.

O Projeto Nova Cartografia, contribui decisivamente para que as mulheres quebradeiras de coco babaçu consigam a valorização de costumes tradicionais e visibilidade perante o Estado e a sociedade em geral, com a finalidade de disporem dos recursos materiais suficientes para que não precisassem migrar para as grandes cidades. Ao cartografarem os babaçuais, os conflitos existentes, as cidades, os rios, a localização de comunidades, áreas de risco, zonas para exploração de recursos naturais, as mulheres quebradeiras buscam visibilidade para a realidade em que se inserem; lutam pela demarcação de terras, ou seja, os mapas situacionais²⁸ do PNCSA são o primeiro passo para que essas populações solicitem ao Estado a regulamentação fundiária.

Dona Dijé, na palestra proferida durante o evento da empresa de geotecnologias, FOCO.Santiago&Cintra, expôs sobre a importância para a visibilidade da sua comunidade e para a possibilidade de diálogo entre o saber tradicional e o acadêmico proporcionados pelo PNCSA.

A Nova Cartografia Social é um projeto aonde nos permitiu ou permite a integração tanto da academia e como da sociedade civil. Existe uma integração. Aonde as comunidades têm a oportunidade de sentar, dialogar e discutir com as pessoas da academia. Também é uma possibilidade da academia chegar até às comunidades, de se fazer essa interlocução entre o saber acadêmico e o saber tradicional. Outra coisa, quando a gente fala da Nova Cartografia Social os movimentos sociais procuraram buscar e colocar no papel uma forma de sair da invisibilidade, porque muitas das vezes, nós comunidades, nos tornamos invisíveis e pra isso a gente criou movimentos pra dizer: estamos aqui, fazemos parte dessa sociedade, fazemos parte desse país e, por isso, a gente tem que estar visível, a gente tem que dizer que, nós criamos uma bandeira de luta, pra dizer pra nós mesmo primeiro: nós somos mulheres, que eu pertencço ao movimento de mulher, mulheres quebradeiras de coco, nós somos sociedade, nós somos povo²⁹.

²⁷ Disponível em: <http://mundogeo.com/blog/2012/01/17/projeto-nova-cartografia-social-na-amazonia-entra-em-nova-fase/>. Acesso em: 19 jan. 2012.

²⁸ São assim denominados porque retratam a situação social daquele momento em foi construído.

²⁹ Disponível em: <http://pulaomuro.blogspot.com/2011/12/pedra-de-rumo-importancia-da.html>. Acesso em: 03 fev. 2012.

A visibilidade, que dona Dijé ressalta lhes dá a possibilidade de inserir as diversas comunidades cartografadas pelo PNCSA na sociedade e chamar atenção do poder público para a existência e para as necessidades diferenciadas dos povos e populações tradicionais. Por meio das territorialidades singulares, e estabelecidas socialmente pelos diversos agentes sociais, que se concebe a base para as diversas identidades coletivas expressadas pela organização em movimentos sociais.

A força deste processo de territorialização diferenciada constitui o objeto deste projeto. A cartografia se mostra como um elemento de combate. A sua produção é um dos momentos possíveis para a autoafirmação social. É nesse sentido que o PNCSA busca materializar a manifestação da autcartografia dos povos e comunidades nos fascículos que publica, que não só pretendem fortalecer os movimentos, mas o fazem mediante a transparência de suas expressões culturais diversas³⁰.

O PNCSA incentiva aos vários povos da Amazônia a cartografarem socialmente seus territórios e buscar dar ênfase à diversidade das expressões culturais aliadas às distintas identidades coletivas organizadas em movimentos sociais. A publicação dos fascículos das várias comunidades que vivem em contexto amazônico, mas não somente nele³¹, privilegia a autoidentificação e é produto da participação ativa dos agentes sociais que integram as oficinas promovidas pelo PNCSA³².

De acordo com os fascículos publicados pelo PNCSA, muitas são as identidades que habitam a Amazônia: vários povos indígenas, comunidades quilombolas, piaçabeiros, peconheiros e peconheiras, ribeirinhos e ribeirinhas, mulheres do arumã³³, pescadores e pescadoras artesanais, seringueiros, castanheiras, quebradeiras de coco babaçu, dentre outras identidades. Ao solicitarem a assessoria do PNCSA, as comunidades recebem os

³⁰Disponível em:

http://www.novacartografiasocial.com/index.php?option=com_content&view=article&id=51&Itemid=2. Acesso em: 15 jan. 2012.

³¹ O PNCSA também cartografou territórios de outras regiões do Brasil, como: povos faxinais do Paraná; fundos de pasto da Bahia; quilombolas de Conceição das Crioulas, Pernambuco; comunidades de pescadores e pescadores artesanais do submédio e baixo rio São Francisco; quilombolas de Linharino, no Espírito Santo; cipozeiros de Garuva, Santa Catarina; comunidade quilombola Invernada, Guarapuava, Paraná; Capoeira da Ilha de Florianópolis, Santa Catarina, dentre outras.

³² Segundo Alfredo Wagner Berno de Almeida, já foram publicados cerca de 130 fascículos, com os mapas elaborados pelos próprios moradores de comunidades tradicionais da Amazônia, de acordo com suas especificações, além de 29 livros publicados no âmbito do PNCSA, sendo que alguns refletem relações de pesquisa com cientistas da Argentina, Colômbia, Venezuela e Bolívia. Todo o acervo publicado está disponível no site do Projeto Nova Cartografia Social (www.novacartografiasocial.com). Disponível em: <http://mundogeo.com/blog/2012/01/17/projeto-nova-cartografia-social-na-amazonia-entra-em-nova-fase/>. Acesso em: 19 jan. 2012.

³³ O arumã (ou guarimã) é utilizado pelos povos indígenas amazônicos, a partir do Maranhão, onde a planta (que tem várias espécies) cresce em regiões semialagadas. Disponível em: <http://www.artebaniwa.org.br/aruma1.html#>. Acesso em: 29 jan. 2012.

pesquisadores que capacitam agentes sociais locais para fazer o mapeamento com uso de aparelho GPS (Sistema de Posicionamento Global), realizar entrevistas com outros membros, trabalhar para a tiragem de fotos a serem utilizadas na publicação e documentar em vídeo todo o trabalho desenvolvido nas oficinas.

Assim, cada fascículo publicado apresenta as ações dos sujeitos sociais que participam das oficinas para confecção dos mapas, nomeando a todos e todas que contribuíram ativamente para a realização dos mapas situacionais. De acordo com o fascículo nº 5, lançado em 2005, que apresenta a realidade das mulheres quebradeiras de coco babaçu do Estado do Pará, mais precisamente nos municípios de Palestina, Brejo Grande, São Domingos do Araguaia e São João do Araguaia, a então coordenadora-geral do MIQCB, Maria Adelina de Sousa Chagas, tem reproduzida sua fala.

A nossa luta é para preservação do meio ambiente e melhoria da qualidade de vida pela organização, cidadania e reprodução do nosso trabalho e da nossa cultura. Achamos que a campanha é um avanço, uma melhoria para nós, para termos mais comunicação com as companheiras e aumentar mais a participação das companheiras para ver esses problemas que estão ocorrendo com o babaçu (PROJETO..., 2005, p. 3).

Maria Adelina de Sousa Chagas ao se reportar à confecção dos mapas situacionais e à publicação dos mesmos, apresenta a importância para a divulgação da atividade das mulheres quebradeiras, assim como os conflitos que enfrentam no cotidiano para garantirem o sustento. Com os fascículos, as mulheres quebradeiras denunciam toda a expropriação sofrida e buscam o reconhecimento e a valorização de sua atividade extrativa, além da visibilidade de sua condição social, quando que segundo Cledeneuza Maria Bezerra Oliveira, Luzia Domingas dos Santos, Maria Martins de Souza e Maria Clarinda Maximiliano de Oliveira, coordenadoras do MIQCB, da Regional Pará, em 2005, expressaram a importância do PNCSA para as mulheres quebradeiras de coco babaçu e as dificuldades vivenciadas no cotidiano da extração do coco:

Esse fascículo vai ajudar a divulgar os problemas que estão ocorrendo aqui no Pará como a derrubada das palmeiras por trator, o envenenamento, isso está afetando diretamente na nossa vida. Nós não temos comércio para a amêndoa, isso dificulta, às vezes fazemos azeite e não conseguimos vender. Cada dia nossas áreas de coleta estão mais distantes e nossas famílias sofrem ameaças para entrar nas áreas. Já estamos reivindicando o livre acesso, unidas com as outras companheiras do MIQCB (PROJETO..., 2005, p. 3).

As informações que constam dos mapas são dadas pelas próprias comunidades, ou seja, os próprios sujeitos sociais elegem o que há de relevante para cada grupo, fazem a seleção das informações que irão compor cada mapa. Os critérios selecionados para incorporar cada mapa são idealizados pelos próprios sujeitos sociais, assim, o PNCSA trabalha a diversidade de acordo com a percepção do grupo social cartografado, como estão vivendo as situações de conflito e como as representam, pois nessas ocasiões é que os grupos emergem e se fortalecem.

Os mapas situacionais confeccionados de acordo com a hierarquia e seleção realizada pelos próprios grupos, comunidades e povos interessados, e que o PNCSA presta assessoramento, contribui para uma nova compreensão da Amazônia, pois a partir das informações divulgadas pelos agentes sociais interessados na cartografia de seus territórios é possível dar voz aos sujeitos coletivos e ao que é relevante a cada coletividade cartografada, incluindo territórios até então ignorados pela cartografia oficial. O diferencial do PNCSA é que além de ser um projeto acadêmico, que se desloca para os territórios em busca do contato direto com as diversas populações, possibilita às inúmeras comunidades cartografadas, acesso a instrumentos e tecnologias, por meio de oficinas com assessoramento dos técnicos do projeto, que ao disponibilizarem as geotecnologias (tecnologias de mapeamento), permitem que as comunidades se apropriem desse conhecimento, aliando-o ao saber local e tradicional.

Ao se apropriarem desses novos conhecimentos, utilizam como forma de aprimorar o papel dos membros das comunidades como atores/atrizes políticos, com a finalidade de se tornarem protagonistas para discutir e analisar temáticas de ordem econômica, ambiental, cultural e gênero em seus territórios. O PNCSA, ao instrumentalizar as comunidades com as novas tecnologias de GPS, fomenta a valorização da história local, das pessoas que participaram dessa história e contribui para o desenvolvimento do sentimento de pertencimento, na visibilidade e na autoidentificação cultural.

2.2 Racismo, justiça ambiental e a questão de gênero

O racismo ambiental pode ser compreendido como o conjunto de ideias e ações emanadas de sociedades e de governos, que aceitam a degradação ambiental e de seres humanos como o caminho viável para alcançar o desenvolvimento, naturalizando, implicitamente, a inferioridade de determinados grupos sociais atingidos (HERCULANO, 2006, p. 11), como indígenas, quilombolas, migrantes, ribeirinhos/as, pescadores/as, extrativistas, seringueiros/as, peconheiros/as, castanheiras, trabalhadores/as rurais, mulheres

quebradeiras de coco babaçu, dentre outros. Tais grupos são alvo do crescimento econômico nocivo às suas formas de organização sociocultural e deverão suportar o ônus dos efeitos degradantes oriundos dos empreendimentos em benefício dos demais agentes sociais.

Para comprovar a existência de racismo ambiental, o Movimento por Justiça Ambiental buscou os resultados de uma pesquisa multidisciplinar, realizada em 1987, a requerimento da Comissão de Justiça Racial da United Church of Christ, aonde essa pesquisa foi extremamente importante porque demonstrou que “a composição racial de uma comunidade é a variável mais apta a explicar a existência ou inexistência de depósitos de rejeitos perigosos de origem comercial em uma área” (ACSERALD, 2005, p. 44). No caso das mulheres quebradeiras de coco babaçu do Maranhão, a privatização das terras públicas impulsionou a expropriação das comunidades que vivem dessa prática extrativa, e do cultivo da roça familiar.

Com o objetivo de “alavancar o progresso” naquele estado, o Governo do Maranhão favoreceu a privatização das terras públicas, institucionalizando o cercamento aos babaçuais. O desrespeito à forma de organização coletiva das mulheres quebradeiras foi profundamente atingido, pois não podiam mais coletar o coco sem pedir permissão ou pagar a meia³⁴, também conhecida como quebra de meia, ao proprietário, mas segundo o economista e professor da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, Marcelo Paixão (2004, p. 163), no Brasil, o preconceito racial nunca deixou de ser um instrumento largamente utilizado para promover a exclusão e a marginalização dos afrodescendentes, pois, a articulação entre a questão ambiental e a questão racial no Brasil é presente, mas não amplamente reconhecida.

Iniciativas importantes estão sendo implementadas pelas mulheres quebradeiras de coco babaçu para enfrentar o racismo ambiental, por exemplo, no município de São José dos Basílios, no Estado do Maranhão, 70 mulheres quebradeiras de coco babaçu conseguiram, após 10 anos de luta, o título de posse da terra que adquiriram em 2001, e onde se localiza a Associação das Quebradeiras de Coco de São José dos Basílios, mas para conseguir a titulação do terreno adquirido, e que somente possuíam como documento comprobatório um simples recibo passado pelo proprietário, contaram com a assessoria da Comissão Pastoral da Terra – CPT, assim, a CPT, incentivou as mulheres quebradeiras a procurarem o antigo proprietário para que este passasse a escritura da parte comprada por elas, e no dia 17 de novembro de 2011, a presidente da Associação das Quebradeiras de Coco de São José dos

³⁴ Prática que obrigava os/as trabalhadores/as rurais e as mulheres quebradeiras a entregar a metade de tudo que era produzido ao latifundiário, tanto na roça como no extrativismo do babaçu.

Basílios, Gonçala Valéria da Silva Ferreira, recebeu a escritura definitiva do imóvel adquirido no ano de 2001³⁵.

Com a propriedade do imóvel legalizada, as mulheres quebradeiras do município de São José dos Basílios poderão ser beneficiadas com projetos, tanto de agropecuária como de agricultura, provenientes do governo federal, por intermédio do Ministério de Desenvolvimento Agrário – MDA, assim como outros benefícios, também poderão ser buscados como financiamentos bancários de microcréditos, que têm por finalidade o desenvolvimento rural. Para exemplificar o racismo ambiental presente no Brasil, Maria Luiza Carvalho Nunes, faz uma comparação entre a terra destinada aos imigrantes japoneses e a terra pertencente aos remanescentes de quilombos, quando esta afirma que o direito à terra do imigrante japonês não é questionado, todavia, quando a terra é reivindicada por comunidades quilombolas, o direito desses grupos não é respeitado e assevera que “nunca ouvi ninguém falando que a terra dos imigrantes não é deles, mas a dos quilombolas é uma luta grande para conseguir a titulação, gerando embates enormes para garantir a titulação da terra”.

Nesse sentido, as comunidades que mais sentem os impactos são as que carecem de infraestrutura adequada, não é alvo de investimentos econômicos³⁶, possuem habitações precárias, escolas inadequadas, são atingidas por elevadas taxas de desemprego, fatores que geram a pauperização, sendo a saúde relegada ao abandono, com sobrecarga e funcionamento precário (PAIXÃO, 2004, p. 164). Assim acontece com as mulheres quebradeiras de coco babaçu, por se autodefinirem como descendentes de indígenas e de negros africanos escravizados, estão mais vulneráveis ao desrespeito à sua forma de vida, e ainda sofrem com o impedimento de adentrar nas áreas de ocorrência de babaçu e praticarem a atividade extrativa que garante o sustento da comunidade, que ao serem privatizadas as áreas de babaçu, as mulheres quebradeiras são expropriadas do seu meio de sobrevivência, e isto decorre do racismo ambiental.

³⁵ Disponível em: <http://racismoambiental.net.br/2011/12/apos-dez-anos-de-luta-quebradeiras-de-coco-conseguem-titulo-de-suas-terras/#more-37088>. Acesso em: 13 jan. 2012.

³⁶ Em reportagem publicada dia 28 de abril de 2011, no site Eco Debate, Ministério Público Federal comunicou à Justiça Federal que o fazendeiro Liberato Magno da Silva Castro está desobedecendo ordem judicial que o obriga a respeitar os limites das terras da comunidade quilombola do Jambuaçu, entre os rios Murucutu e Caju, na ilha do Marajó. A área está em processo de reconhecimento como quilombola pelo Governo Federal. O Relatório assinado pela pesquisadora Rosa Acevedo Marin, da Associação das Universidades da Amazônia (Unamaz), em parceria com o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra), confirma que as terras quilombolas de ocupação secular somam 12.852 hectares e começaram a ser invadidas há trinta anos pelo fazendeiro. Disponível em: <http://www.ecodebate.com.br/2011/04/28/fazendeiro-desobedece-ordem-judicial-e-insiste-em-invadir-terras-quilombolas-no-marajo/>. Acesso em: 08 jul. 2011.

O conceito de Justiça Ambiental possibilita o entendimento de que a degradação ambiental não alcança indistintamente toda a população, mas somente a parcela menos favorecida social e economicamente, ou seja, tal ideia é difundida pela mídia, pelas escolas, pelos discursos governamentais. Tem-se, assim, que:

Segundo essa representação dominante do mundo e de seus males, a chamada “crise ecológica” é entendida como global, generalizada, atingindo a todos de maneira indistinta. Nessa concepção, o meio ambiente é percebido como naturalmente escasso, uno e homogêneo. Os “seres humanos” – vistos igualmente como um todo indiferenciado – seriam os responsáveis pelo processo de destruição das formas naturais, do ambiente, da vida (ACSERALD *et al*, 2009, p. 12).

Por essa concepção, podemos perceber que a degradação ambiental seria realizada por todos e atingiria a todos igualmente, mas o Movimento por Justiça Ambiental nasce justamente para desmistificar tal entendimento.

2.2.1 O Movimento por Justiça Ambiental

A ideia propagada pelos meios de comunicação de que a degradação ambiental afeta indistintamente os seres humanos é difundida, porém não se pode afirmar que a degradação ambiental é democrática. Os danos socioambientais não atingem a população como um todo. Áreas de despejo de detritos, esgotos a céu aberto, implantação de grandes empreendimentos, estão presentes e influenciam diretamente no bem-estar coletivo, nas questões de gênero e racial. O raciocínio de que a degradação socioambiental atinge a toda a população de forma igualitária se mostra simplista, pois camufla a forma como os impactos ambientais são distribuídos dentro do espaço territorial, tanto no que se relaciona a incidência como a intensidade desses impactos, e no que diz respeito à questão de gênero e à composição racial das populações.

No Brasil, de acordo com Sueli Carneiro (2011, p. 49-52; 127-130), o Índice de Desenvolvimento Humano – IDH³⁷ no Brasil apresenta um fosso de desigualdade em função da cor e do gênero, pois a população negra brasileira apresenta um índice de desenvolvimento

³⁷ O Índice de Desenvolvimento Humano – IDH é uma medida comparativa de riqueza, alfabetização, educação, esperança de vida, natalidade e outros fatores para os diversos países do mundo. É uma maneira padronizada de avaliação e medida do bem-estar de uma população, especialmente bem-estar infantil. É usado para distinguir se o país é desenvolvido, em desenvolvimento ou subdesenvolvido, e para medir igualmente o impacto de políticas econômicas na qualidade de vida. O índice foi desenvolvido em 1990 pelo economista paquistanês Mahbub ul Haq e pelo economista indiano Amartya Sen. Disponível em: http://pt.wikipedia.org/wiki/Anexo:Lista_de_pa%C3%ADses_por_%C3%8Dndice_de_Deenvolvimento_Huma no. Acesso em: 30 jan. 2011.

muito abaixo daquele da população branca, e as mulheres negras ocupam no mercado de trabalho os postos mais vulneráveis (sem carteira assinada: autônomas, trabalhadoras familiares e empregadas domésticas). Segundo entrevista de Marcelo Paixão³⁸ para o programa “Entrevista Record Atualidade”, que a Record News exibiu em 18 de maio de 2010, o Brasil branco ocupa a 40ª posição no ranking do IDH, enquanto, o Brasil negro teria a 104ª posição, logo, o componente racial tem uma implicação direta na pior ou melhor qualidade de vida da população brasileira.

Reforçando a ideia de que a degradação não é democrática, nasceu nos Estados Unidos, na década de 80, o Movimento pela Justiça Ambiental, “a partir de uma articulação criativa entre as lutas de caráter social, territorial, ambiental e de direitos civis” (ACSERALD *et al.*, 2009, p. 17). O Movimento por Justiça Ambiental não se limitou a críticas abstratas, pois teve sua origem na constatação da degradação ambiental, que afetava, majoritariamente, as áreas que eram habitadas por populações de baixa renda, como trabalhadores industriais, por moradores de subúrbios ou periferias urbanas, além de povos indígenas, quilombolas e populações tradicionais, no caso brasileiro (ACSERALD *et al.*, 2004, p. 11-12).

Assim, a questão ambiental ganha uma nova roupagem, não se detendo em afirmar que os impactos no meio ambiente atingem a todos indistintamente, mas afirmando que as agressões ao meio ambiente são mais avassaladoras em áreas de concentração de pobreza, onde vivem, predominantemente, cidadãos discriminados. Nesse sentido, a definição de justiça ambiental construída pelo Movimento de Justiça Ambiental é expressa pela

busca do tratamento justo e do envolvimento significativo de todas as pessoas, independentemente de sua raça, cor, origem ou renda no que diz respeito à elaboração, desenvolvimento, implementação e reforço de políticas, leis e regulações ambientais. Por tratamento justo entenda-se que nenhum grupo de pessoas, incluindo-se aí grupos étnicos, raciais ou de classe, deva suportar uma parcela desproporcional das consequências ambientais negativas resultantes de operações industriais, comerciais e municipais, da execução de políticas e programas federais, estaduais, locais ou tribais, bem como das consequências resultantes da ausência ou omissão dessas políticas (BULLARD apud ACSERALD, 2004, p. 9).

Nenhum grupo de pessoas deve suportar, desproporcionalmente, a degradação ambiental do espaço em que vive, ou seja, a justiça ambiental decorre da condição de existência social das comunidades, assim, a carga de danos ambientais não pode ser imposta a determinados grupos de pessoas, sejam étnicos, raciais ou de classe, visando apenas o

³⁸ Disponível em: <http://www.conversaafiada.com.br/brasil/2010/05/19/o-brasil-dos-brancos-e-rico-dos-negros-e-muito-muito-pobre/>. Acesso em: 23 jul. 2011.

desenvolvimento econômico que reflete a discriminação, a apropriação elitista do território e dos recursos naturais, além dos benefícios do meio ambiente serem concentrados nas mãos de poucos, levando à exposição desigual da população aos riscos da degradação ambiental.

2.2.2 As Mulheres Quebradeiras de Coco Babaçu e a Luta por Reconhecimento Efetivo no Processo de Desenvolvimento da Amazônia

Segundo Rosana de Carvalho Martinelli Freitas (2010), os efeitos dos desastres naturais, da degradação ambiental e dos conflitos socioambientais atingem mais significativamente as mulheres, pois de acordo com a ordem social vigente e os estereótipos determinados a homens e mulheres, são as responsáveis pelo cuidado com as crianças, os idosos, os deficientes de uma família e pelos afazeres domésticos, logo no momento em que ocorrem esses fenômenos, naturais ou não, são as mais sacrificadas. Isso decorre da condição de subalternidade em que as mulheres estão inseridas no tecido social.

Se as mulheres estão mais vulneráveis do que os homens aos efeitos diretos e indiretos de desastres socioambientais, os processos sociais e a natureza não podem ser conhecidos e analisados isoladamente, isso é um mister enfatizar e ter conhecimento de como os vários grupos, comunidades e povos fazem uso dos recursos naturais e como esse uso interfere na qualidade de vida de homens e mulheres, se fazendo indispensável, logo as questões de gênero são imprescindíveis de serem colocadas na pauta de discussão. Torna-se, então, necessário buscar-se uma alternativa para que os impactos nocivos do desenvolvimento sejam evitados ou minimizados para que as gerações presentes e futuras possam usufruir dos recursos naturais disponíveis.

Como afirmam Castro e Abramovay (2005, p. 37), os atuais paradigmas de desenvolvimento afetam de maneira distinta homens e mulheres e para melhorar a qualidade de vida dos seres humanos hoje no planeta faz-se necessário modificar as formas de relação de poder e hierarquização social, ou seja, homens e mulheres precisam ser ouvidos de forma igualitária, e é nesse sentido que a perspectiva de gênero deve ser utilizada com a finalidade de promoção de políticas públicas mais justas e equitativas. Na Convenção-Quadro das Nações Unidas sobre Mudança do Clima - UNFCCC³⁹ e pelo Protocolo de Quioto⁴⁰, não há

³⁹ A Convenção estabelece um quadro geral dos esforços intergovernamentais para enfrentar o desafio das mudanças climáticas. Reconhece que o sistema climático é um recurso compartilhado, cuja estabilidade pode ser afetada por emissões de dióxido de carbono e outros gases do efeito estufa. A Convenção foi ratificada por 192 países e vigora desde 21 de março de 1994. Disponível em: <http://unfccc.int/2860.php>. Acesso em: 28 jan. 2012. O Brasil foi o primeiro país a ratificar a Convenção sobre o Clima ainda em 1994.

referência sobre as mulheres e nem sobre gênero, somente para citar esses dois exemplos. Vê-se, então, que não há relevância em correlacionar e lançar para pauta de discussão as questões sobre gênero, mulheres e o meio ambiente, mas o que vem a corroborar com esse pensamento, Freitas (2010, p. 891) advoga a favor de que as necessidades das mulheres sejam inseridas na agenda de políticas governamentais e de diferentes instituições, por meio da elaboração de uma agenda de pesquisa e de ação, abordando alternativas que vinculem justiça social, ambiental, econômica, gênero e de desenvolvimento, tendo como objetivo a conservação do meio ambiente e também a precaução de desastres socioambientais.

A inclusão das necessidades das mulheres nas agendas de políticas públicas será de significativa importância, porque trará uma nova roupagem à discussão sobre gênero, meio ambiente, racismo ambiental e desigualdades sociais, já que fará emergir a consciência de que os impactos resultantes das relações da sociedade com a natureza não são democráticos para homens e mulheres, visto que os atingem de maneira diferenciada, e com mais tensão sobre as mulheres, conforme o exemplo abaixo:

Em Blumenau, município ao Sul do Brasil, durante as enchentes, acompanhadas de deslizamentos, em 2008, algumas mulheres foram encontradas mortas, com os filhos em seus braços. Alguns relatos pessoais de sobreviventes descrevem mães abraçadas com seus bebês dentro das casas soterradas e outras presas aos troncos das árvores para resistirem às enxurradas. Essas mulheres, imbuídas de suas responsabilidades enquanto mães e cuidadoras, utilizaram muito tempo para socorrer seus filhos, o que comprometeu a desocupação das casas, sendo insuficiente o tempo para conseguirem um lugar para se abrigarem (FREITAS, 2010, p. 892).

O exemplo salientado por Rosana Freitas evidencia como os desastres ambientais atingem mais significativamente as mulheres e crianças, em decorrência da hierarquização de papéis e das determinantes culturais do lugar de cada sexo. Como defendem Castro e Abramovay (2005, p. 38), para o alcance do desenvolvimento sustentável e equitativo do meio ambiente, aos homens e mulheres devem ser concedidos direitos de participação igualitária, em todos os níveis do processo de tomada de decisões, ou seja, o enfoque baseado no gênero deve questionar o conteúdo do desenvolvimento sustentável que se almeja, buscando novas políticas inclusivas que irão contribuir de maneira eficaz para minimizar ou

⁴⁰ O Protocolo, de 1988, estabelece metas obrigatórias para reduzir as emissões de gases causadores de efeito estufa em 37 países industrializados e na União Europeia, reconhecendo que eles são os principais responsáveis por altos níveis de emissões de gases de efeito estufa - GEE que estão atualmente na atmosfera e são o resultado da queima de combustíveis fósseis por mais de 150 anos. Neste contexto, o Protocolo reconhece um princípio fundamental: o da responsabilidade comum, porém diferenciada. Disponível em: http://unfccc.int/porta1_espagnol/informacion_basica/protocolo_de_kyoto/items/6215.php. Acesso em: 28 jan. 2012. O Brasil assinou o Protocolo de Quioto em 29 de Abril de 1998, porém foi aprovado pelo Congresso Nacional apenas em 20 de Julho de 2002, sob o Decreto Legislativo nº 144/02. Sendo assim, a ratificação do Protocolo de Quioto pelo Brasil foi feita somente em 23 de Agosto de 2002.

mesmo desestruturar a desigualdade e hierarquia existentes no atual modelo de desenvolvimento que desqualifica a mulher como agente crucial para o equilíbrio entre o bioma terrestre e a diversidade cultural do planeta.

As discussões sobre o meio ambiente englobando as questões de gênero são importantes, pois nas Conferência das Nações Unidas sobre Mudança Climática, sediada em Bali, Indonésia, no período de 03 a 14 de dezembro de 2007, como resultado da reunião e da organização das mulheres, os Estados signatários da Conferência e a Secretaria da Comissão de Mudança Climática das Nações Unidas foram desafiados a reconhecer que a participação das mulheres é decisiva para a mudança nas políticas e iniciativas que tratam do clima no planeta (FREITAS, 2010, p. 891). De acordo com o Conselho Europeu, citado por Marie France Labrecque (2010, p. 902), a igualdade de gênero perpassa pela visibilidade e participação iguais em todas as esferas da vida pública e privada para ambos os sexos. Assim, o discurso sobre a proteção ao meio ambiente não deve ser abordado sob uma perspectiva biológica, mas considerar as diversas relações sociais que envolvem homens e mulheres com o seu entorno.

Ao privilegiar os interesses masculinos, desprezando metade da população do planeta composta pelas mulheres, o atual modelo de desenvolvimento gera desigualdade e pobreza. Sob a perspectiva feminista, baseada no gênero, surge uma nova concepção de desenvolvimento, opondo-se ao modelo atual, que exclui as mulheres, o que segundo Marcela Lagarde, citada por Teresa Lisboa e Mailiz Lusa (2010, p. 873), defende que a inclusão das necessidades das mulheres, considerando-as prioritárias, além de modificar as necessidades humanas dos homens e das comunidades, nacionais e mundiais, resultará em um desenvolvimento mais humano, com uma nova concepção de mundo, sob a perspectiva de gênero. Priorizar a inclusão das mulheres sob uma perspectiva relacional de gênero.

Partindo do pressuposto de que as mulheres são, na maioria dos casos, responsáveis pela sobrevivência, a proposta mais viável para o desenvolvimento equitativo é o empoderamento das mulheres com a desconstrução do modelo de desenvolvimento pautado somente na riqueza, passa a incluir e considerar como prioritária a participação feminina nas diversas dimensões (sociais, econômicas, ambientais, culturais, políticas) é valorizar e dar visibilidade àquelas que sempre contribuíram para o desenvolvimento no planeta. Porém, Bila Sorj (1992, p. 7-8), alerta para o fato de que aproximar o feminino da natureza pode se tornar problemático, tendo em vista o perigo de gerar um discurso “essencialista” da condição feminina, reproduzindo o paradigma estático das diferenças de papéis atribuído a cada sexo.

A primeira coisa que melhorou foi o nosso conhecimento de vida e dos direitos. Antes, quebrar coco não era uma coisa digna. As mulheres que viviam do coco se escondiam e tinham vergonha, não consideravam uma profissão. Hoje, somos quebradeiras assumidas. Construimos nossa identidade. Aonde quer que uma de nós vá – São Luís, Brasília ou outra cidade –, agora ela pode dizer com orgulho: “Sou quebradeira de coco, tenho uma vida digna, uma profissão digna” (REVISTA DEMOCRACIA VIVA, nº 23, 2004, p. 46).

Manfred Max-Neef (2003, p. 1) defende que o melhor desenvolvimento é aquele em que a qualidade de vida das pessoas apresenta crescimento, assim, ao priorizar a participação equitativa das mulheres e de homens no processo de desenvolvimento, empoderando as mulheres, valorizando seu trabalho e dando-lhes visibilidade, passa então a haver uma melhoria na qualidade de vida das pessoas, ou seja, as relações solidárias entre os sexos são vitais para o alcance do desenvolvimento sustentável e do equilíbrio entre o meio ambiente e as diversas culturas existentes. No caso específico estudado nesta dissertação, as mulheres quebradeiras de coco babaçu, a degradação e expropriação vivenciada pelas mulheres e suas famílias decorre da expansão do agronegócio e das variadas *commodities* implantadas na área de ocorrência do babaçu, pois com a chegada dos novos proprietários de terras, o cercamento aos babaçuais foi intensificado, impedindo as mulheres quebradeiras de coletar e quebrar o coco babaçu para garantir seu sustento e de suas famílias.

A exclusão do processo de desenvolvimento e de reconhecimento na participação ativa enquanto produtoras de riquezas não se mostra diferente em relação às mulheres quebradeiras. O MIQCB, por meio de suas assessoras, busca fortalecer o papel da mulher quebradeira, tanto no que diz respeito à extração do coco babaçu, seu beneficiamento e comercialização com o mercado externo, como dentro de casa ou na relação com seus companheiros, maridos e filhos. A necessidade de distribuição igualitária dos afazeres, sejam domésticos ou na produção de renda, imprime uma desconstrução das antigas relações entre homens e mulheres no cotidiano do extrativismo do babaçu.

De acordo com Luciane Figueiredo (2005, p. 30), no planejamento anual da ASSEMA, a orientação transversal para o desenvolvimento dos trabalhos ao longo do ano deve privilegiar a inclusão da questão de gênero, quer dizer que tal orientação tem como finalidade promover e intensificar a participação das mulheres quebradeiras em todas as etapas dos projetos e ações a serem desenvolvidos. No âmbito da ASSEMA, além da assessoria técnica as/aos trabalhadoras/es rurais, incluindo as mulheres quebradeiras, para incentivo da agricultura familiar com ênfase na produção orgânica, há o Programa de Organização de Mulheres.

O Programa promove um trabalho de articulação junto às famílias das mulheres quebradeiras de coco babaçu em suas lutas política e ambiental, tendo como objetivo primordial fortalecer as organizações de mulheres vinculadas à ASSEMA e ao MIQCB, adquirindo o fruto desse projeto, pela diminuição das desigualdades de gênero, o fortalecimento do movimento em relação à entrada nos babaçuais e a inclusão das mulheres quebradeiras nas discussões a respeito de projetos produtivos econômicos⁴¹. O empoderamento das mulheres quebradeiras de coco babaçu se materializa pelo MIQCB, pelas diversas associações fundadas e cooperativas, e com a institucionalização do movimento social, as mulheres quebradeiras mostraram a capacidade de organização e liderança, construindo um espaço de reivindicações por direitos, em busca de cidadania e de inclusão em políticas públicas governamentais que lhes garantam acesso à melhoria na qualidade de vida.

Com a mobilização política, fortalecem a presença das mulheres quebradeiras como sujeitos ativos de cidadania e contribuem para o entendimento de que a sustentabilidade da vida humana somente é criável com a relação solidária entre homens e mulheres em busca de justiça, equidade social, étnica e de gênero. A presença marcante da mulher quebradeira na luta contra a exclusão e expropriação próprias do modelo de desenvolvimento atual pode ser expressa pela ativa participação de lideranças femininas frente aos embates para garantir a posse da terra e o direito de extração do babaçu, como afirmado por Dona Dijé.

Foi uma resistência nossa muito forte e liderada pela dona Vitalina, que hoje tem 90 anos e ainda mora em Monte Alegre. Logo depois da notícia da venda da terra, dona Vitalina dizia: “Daqui ninguém tira nosso povo. Eu só saio se for com São Benedito!”. Ela nos juntou pra contar toda a história do nosso povo e, depois de algumas conversas, perguntou se nós tínhamos coragem de lutar para permanecer na terra. [...]. Lideradas pela dona Vitalina, fazíamos nossas reuniões no mato e íamos bolando o que fazer para não ter que sair da terra. Durante a semana todinha, quebrávamos coco; sábado e domingo, pegávamos um caderno e saíamos pelos povoados pedindo ajuda – dinheiro mesmo! Só que nós não dizíamos muito bem pra que era essa ajuda. Algumas pessoas diziam: “Ah, essas mulheres querem é uma bala”. Mas fomos lutando e nos organizando e, quando já sabíamos mais ou menos o que e como fazer, resolvemos chamar os companheiros. Os homens pegavam nas armas mais pesadas, as mulheres eram pra pensar (REVISTA DEMOCRACIA VIVA, nº 23, 2004, p. 42-43).

A iniciativa de tomar a frente e denunciar tudo o que estava acontecendo na comunidade de Monte Alegre partiu das mulheres, Dona Dijé, Dona Vitalina e Dona Nazi, que foram as mulheres que se arriscaram para contar ao mundo a opressão sofrida por elas e suas famílias, narrando que foi um período duro, aonde planejavam todas as estratégias às escondidas, apesar, como conta Dona Dijé, de não terem noção de que estavam vivendo sob o

⁴¹ Disponível em: <http://www.assema.org.br/geral.php?id=Organização das mulheres>. Acesso em: 29 jan. 2012.

regime ditatorial, pois todo esse processo foi entre os anos de 1976 e 1979, porém tinham a certeza de que se fossem pegas fazendo denúncias contra o poder institucionalizado, fatalmente seriam presas. Assim, a inclusão das mulheres à agenda de discussões sobre questões ambientais, aliando a perspectiva feminista, sob o enfoque de gênero, tem o condão de ressaltar que a proteção dos babaquais é também viável economicamente, e que a forma de organização política e social das mulheres quebradeiras proporciona o respeito às diferentes maneiras de expressão cultural, revelando a diversidade existente no Brasil.

2.3 As Frentes de Devastação da Região Ecológica dos Babaquais e os Catadores de Coco Babaçu

O processo devastação, pelo qual passa a região onde há incidência da palmeira de babaçu é o resultado da soma entre o processo predatório, as relações sociais e os diversos conflitos entre os grandes projetos e as comunidades tradicionais que habitam a região, traduzindo estes últimos por conflitos socioambientais (ALMEIDA *et al.*, 2005). Tal afirmação se mostra evidente quando analisamos a amplitude e a profundidade da ação devastadora por que passa não somente a região ecológica dos babaquais⁴², como também se estende por toda a Amazônia Legal.

Nesse sentido, não há crise da economia babaçueira nos dias atuais, mas destruição da palmeira decorrente de interesses econômicos diversos, os quais ameaçam a floresta e a reprodução das mulheres quebradeiras que dela dependem para a sua produção agroextrativista (ALMEIDA apud TAVARES, 2008, p. 231). Notório está, que a destruição completa dos cocais liga-se diretamente às ações da derrubada indiscriminada das palmeiras de babaçu, das queimadas e do envenenamento das pindovas, palmeiras essas que ainda não produziram os cachos e têm os caules subterrâneos, conjugada a modalidades de práticas comerciais que impõem um novo perfil ao mercado, que antes se utilizava da amêndoa do babaçu e hoje se molda visando a compra do coco inteiro e dos seus cachos, muitas vezes verdes, para a fabricação de carvão, trazendo como consequência negativa a superação do preço da casca do coco em relação ao da amêndoa.

⁴² Tanto nos fascículos do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, dedicados às mulheres quebradeiras de coco babaçu e suas comunidades, como no livro Guerra Ecológica nos Babaquais, a área de incidência de palmeiras de babaçu recebe essa denominação.

A mudança radical da biodiversidade local se mostra intensificada em virtude da elevação do preço das commodities⁴³, fato que contribui para que haja expansão das atividades voltadas para a pecuária, sojicultura, plantio de dendê e de eucalipto, madeiras, mineradoras e siderúrgicas, pois tais atividades têm um processo de expansão conjunto, aonde o preço das commodities sobe concomitantemente, ou seja, tanto faz serem as agrícolas ou as minerais. Assim, o processo predatório não mais acontece de forma isolada, tendo em vista que as várias atividades empreendidas na região ecológica do babaçu estão sendo valorizadas pelo mercado externo ao mesmo tempo, gerando um aumento na depredação do meio ambiente, afetando de forma direta as populações que dependem da economia babaçueira para sobreviver, já que as empresas que se instalaram no local têm como objetivo o lucro, pois tiveram sua produção incentivada pela política governamental, a qual carece de pesquisas sistemáticas e estudos desenvolvidos com seriedade para obtenção de licenciamento, com o intuito de frear o avanço indiscriminado da devastação sobre as áreas de incidência do babaçu.

Essa depredação às palmeiras do babaçu se apresenta sob várias formas: extração ilegal de madeira, plantação de eucalipto e a produção ilegal de carvão vegetal, dentre outras.

Os efeitos dessa ofensiva têm agravado direta ou indiretamente o intrusamento de RESEX e de áreas indígenas e quilombolas; têm provocado deslocamentos compulsórios de ribeirinhos e pescadores, bem como acarretado desmatamentos continuados, desorganizando as economias extrativistas de seringueiros, castanheiros e, sobretudo, das quebradeiras de coco babaçu pela instituição da coleta do coco inteiro (ALMEIDA *et al.*, 2005, p. 37).

A consequência dessa ação predatória origina-se da inexistência de políticas do governo federal voltadas para beneficiar as atividades extrativistas, que garantiria a proteção, sob a forma de uma legislação ambiental para o babaçu, os castanhais, os seringais, dentre outros produtos; a demora nas ações de regularização fundiária, como a implantação das Reservas Extrativistas; a burocracia que somente retarda o reconhecimento das áreas tradicionalmente ocupadas. As políticas do governo contribuem para privilegiar grandes empreendimentos que visam à plantação de dendê, mamona e girassol, mesmo em locais de incidência do babaçu, deixando-o de lado e não aproveitando a experiência das cooperativas de mulheres quebradeiras que conseguiram lançar os produtos, provenientes do babaçu, em mercados internacionais.

⁴³ Mercadorias, notadamente minérios e gêneros agrícolas, produzidos em larga escala e comercializados em nível mundial. São produtos estocáveis por um determinado período de tempo sem que haja perda de qualidade. Outra característica é não ter passado por processo industrial, ou seja, são geralmente matérias-primas.

Essas ações emanadas do governo favorecem o desenvolvimento de variadas atividades econômicas, que geram divisas para o país, mas, por outro lado, concorrem para a concentração de terras nas mãos de poucos e contribuem efetivamente para a devastação dos babaçuais e o aumento do valor da terra nas regiões do babaçu. Por ser área de transição entre o Nordeste e a Amazônia, a região ecológica do babaçu sofre pressão em duas frentes: pelos desmatamentos que destroem completamente os babaçuais tanto na Amazônia como no cerrado, assim como pela coleta do coco inteiro, esta última incidindo de maneira prejudicial à reprodução dos palmeirais e desorganizando as formas de criar, fazer e de viver das mulheres quebradeiras de coco babaçu.

A comercialização do coco inteiro, que será transformado em carvão para abastecimento das usinas de ferro gusa e de uso doméstico para famílias de baixa renda, afeta de forma indiscriminada a maneira de reprodução das mulheres quebradeiras de coco, pois a atividade de catar o coco traduz-se em recolhê-lo inteiro, sem quebrá-lo para retirada das amêndoas e entregar aos intermediários que repassarão às indústrias, e nesse sentido, as indústrias estão lançando nesse processo produtivo o trabalhador assalariado eventual, que recebe seu salário por produção. Esse trabalhador é essencialmente do gênero masculino e denominado de catador de coco.

Nesse momento, surgem em cena novos atores sociais que colidirão de forma direta com as mulheres quebradeiras: o arrendatário do coco, o catador do babaçu, o caminhoneiro e o fornecedor. Essa nova realidade põe em xeque a identidade das quebradeiras quando as “novas estratégias empresariais” (ALMEIDA, *et al.*, 2005, p. 47) tentam modificar as relações de trabalho da força produtiva dessas mulheres, afirmando que por meio de “iniciativas modernizadoras das relações de trabalho e da produção corresponderiam a um desenvolvimento natural” (ALMEIDA, *et al.*, 2005, p. 96), aos quais as mulheres deveriam se adequar como trabalhadoras assalariadas ou simplesmente catadoras.

Segundo Nirson Medeiros da Silva Neto (2010, p. 8441), em artigo apresentado no Conselho Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Direito - CONPEDI as mulheres quebradeiras de coco babaçu resistem à investida dos catadores de coco, pois creem que a atividade praticada por eles implica na degradação da identidade de mulher quebradeira, e é nesse sentido, que as mulheres quebradeiras incluíram na agenda de suas reivindicações o combate aos catadores de coco, já que representam a degradação do babaçual e a dependência das indústrias de processamento do coco inteiro e dos atravessadores. O catador recolhe os cocos, não importando se verdes ou maduros, nas palmeiras ou no chão e os amontoam para recolhimento pelos veículos que farão o transporte e são conhecidos como “gaiolões” ou

caçambas, cujos donos são os intermediários na venda ou mesmo prestam serviço para as indústrias de óleos vegetais ou de ferro gusa.

Para realizar esse trabalho de coleta do coco inteiro esses homens não necessitam de qualificações anteriores, somente de força física e estar na faixa etária entre 17 a 35 anos, preferencialmente. As “novas estratégias empresariais” de recrutamento desses homens catadores são responsáveis pelas relações de trabalho entre as indústrias e os trabalhadores eventuais, que muitas vezes se desenvolvem sob formas análogas à escravidão, pois, como não são organizados, ficam sem capacidade de reivindicar direitos e sem laços de coesão política, o que os leva a se tornarem reféns de dívidas com os denominados fornecedores, mas o diferencial entre esses catadores e as mulheres quebradeiras baseia-se em dois pilares: os catadores são essencialmente homens e sem qualificação, fatores que contribuem para o processo de devastação, enquanto as quebradeiras são, na quase totalidade, mulheres e detêm saberes práticos sobre a região do babaçu e sua coleta, quebra e beneficiamento.

Logo, o trabalho desenvolvido pelas mulheres quebradeiras opõe-se diretamente ao da figura do catador, pois como são detentoras de conhecimentos específicos auxiliam na proteção do meio ambiente quando zelam pelos olhos d’água, selecionam as palmeiras que produzem os melhores frutos, não cortam os cachos, separam os cocos, já previamente selecionados, e quebram a casca do babaçu para retirar as amêndoas, que são extraídas intactas. São formas de trabalho que colidem, pois as mulheres quebradeiras não estão submetidas a salário, desenvolvem sua atividade em família e têm prévio conhecimento sobre como coletar e quebrar o coco, portanto, para as mulheres quebradeiras, o coco representa a tradição e a forma pela qual tiram seu sustento sem agressão à natureza, contrariamente agem os catadores que realizam a cata do coco em troca de pagamento e não estão preocupados se a sua atividade contribui ou não para o processo de devastação do babaçu.

De acordo com Silva Neto (2010, p. 8451), a atividade desenvolvida pelos catadores de coco se apresenta como nociva e degradante à natureza, em virtude o cunho utilitário que carrega, contrastando com o simbolismo e com a ressignificação da imagem historicamente construída das mulheres quebradeiras.

2.4. As Correntes do Preservacionismo e Conservacionismo

A concepção de que determinadas áreas deveriam ser conservadas longe da influência do ser humano remonta ao século XIX, paralelamente nos Estados Unidos e na Grã Bretanha, quando que em 1864, no estado da Califórnia, houve o estabelecimento de áreas

protegidas – Yosemite Valley e Mariposa Grove (LITTLE, 2002, 16), posteriormente essa ideia de áreas intocadas ganhou fôlego com a criação do primeiro parque nacional no mundo, o Parque Nacional de Yellowstone, em 1872, na Cordilheira dos Gran Tetons, no Estado Norte-Americano de Wisconsin (DIEGUES, 1993, p. 226; LEUZINGER, 2009, p. 130; LITTLE, 2002, p. 16). Porém, Yellowstone não foi criado em um local desabitado, pois na região em que foi demarcado, já habitavam os indígenas Crow, Blackfeet e Shoshone-Bannock, portanto, vale salientar, também, que em escavações arqueológicas realizadas no Parque foram encontradas sepulturas com mais de mil anos, demonstrando, assim, que esse espaço não era uma “terra vazia”, mas que houve intensa ocupação humana, antes de ser transformado em Parque Nacional (McNEELY apud DIEGUES, 2008, p. 29).

Esses indígenas foram descritos, de forma preconceituosa, como “selvagens, demônios vermelhos, comedores de búfalos, de salmão e de tubérculos” (KEMF apud DIEGUES, 2008, p. 29) e não deixaram a região por livre e espontânea vontade, mas foram expropriados de suas terras para preservar a noção de *wilderness*⁴⁴. A justificativa para a criação dessas áreas é de que mesmo se a biosfera fosse totalmente domesticada pelo ser humano, esses espaços seriam preservados em seu estado primitivo, anteriores à presença humana, e assim, essa concepção reflete o pensamento de “conservacionismo”, que não é só um conjunto de práticas, mas também ideológica (CUNHA e ALMEIDA, 1999, p. 2).

Assim, a única forma de proteção da natureza seria afastar o ser humano, com a criação dessas ilhas de antítese do desenvolvimento preservadas, onde somente seria possível a presença humana para contemplar, admirar, reverenciar a vida selvagem, celebrar e observar a beleza cênica do local. Nesse ponto podemos abrir um parêntese para demonstrar como essa ideia de natureza selvagem e intocada ganhou corpo na legislação infraconstitucional brasileira no artigo 11⁴⁵ da Lei do SNUC, que afirma ser um dos objetivos para a criação dos Parques Nacionais “[...] a preservação de ecossistemas naturais de grande relevância ecológica e beleza cênica [...]”, pois tais seriam propícios para que o indivíduo, cansado da vida estressante na cidade, pudesse relaxar e recarregar suas energias para voltar ao trabalho.

A preocupação com a proteção ambiental ganhou adeptos pelo mundo em decorrência, principalmente, da rápida devastação das florestas, da perda gradual e acelerada

⁴⁴ O conceito de *wilderness* como terra intocada ou domesticada é fundamentalmente uma percepção urbana, uma visão de pessoas que vivem longe do ambiente natural de que dependem como fonte de matéria-prima (DIEGUES apud VIANNA, 2008, p. 149).

⁴⁵ Art. 11 - O Parque Nacional tem como objetivo básico a preservação de ecossistemas naturais de grande relevância ecológica e beleza cênica, possibilitando a realização de pesquisas científicas e o desenvolvimento de atividades de educação e interpretação ambiental, de recreação em contato com a natureza e de turismo ecológico.

da biodiversidade, da disponibilidade de fundos internacionais para conservação e da aferição de lucro por meio do turismo com a criação de parques nacionais, fazendo com que a “conservação” se tornasse mais uma carta na manga para as classes dominantes dos países periféricos. Nesse sentido, o preservacionismo propõe que a natureza deve ser mantida totalmente intocada, num ambiente isolado, visando garantir sua perenidade e perpetuidade, sem qualquer presença humana nas áreas que forem especialmente protegidas (FURRIELA, 2004, p. 64), estabelecendo uma concepção que almeje proteger a natureza “contra o desenvolvimento moderno, industrial e urbano” (DIEGUES, 2008, p. 32).

A prioridade à preservação integral dos ecossistemas, porém admitem seu uso esporádico, de maneira controlada e racional, tendo como objetivo primordial a preservação do ser humano, ou seja, é a gestão, por meio da ação humana, da utilização dos componentes da biosfera, a fim de produzir o maior benefício sustentado para a população de hoje, mantendo as potencialidades e o equilíbrio, que são indispensáveis às gerações que virão. Assim, “o conservacionismo é a luta pela preservação do ambiente natural, ou de partes ou aspectos dele, contra as pressões destrutivas das sociedades humanas” (PÁDUA *et al.* apud FURRIELA, 2004, p. 64).

Essa concepção de que existe o mundo natural, “intocado” e em estado “puro” é uma ilusão, pois os locais apontados “pelos biogeógrafos usualmente correspondem a áreas extensivamente manipuladas pelos homens” (ELLEN apud DIEGUES, 2008, p. 18). Corroborando essa afirmação temos que:

estudos têm comprovado que várias zonas de floresta foram objeto de ocupação pré-histórica, como atestam os sítios encontrados, e que representam, na Amazônia brasileira, no mínimo 12% de toda a terra firme. Esses solos são favorecidos pelas populações atuais, caracterizam-se por alta fertilidade e são de extrema importância para a economia indígena. Desta forma, as pesquisas levaram à conclusão de que boa porção da cobertura vegetal da Amazônia é o resultado de milênios de manipulação humana (MARINHO, 2007, p. 4).

Os Estados Unidos exportaram a concepção de natureza intocada para os países em desenvolvimento e, no caso brasileiro, foi cunhado de forma tal que resultou em divergências e conflitos incalculáveis devido à diversidade cultural, social, étnica que funda o nosso país. O Brasil é recheado de variados modos de vida e culturas distintas, portanto, a importação dessa ideia somente veio aumentar as desigualdades nacionais e os conflitos em consequência da retirada de populações para a criação de parques e reservas que não permitem a presença humana, enquanto que no Brasil, o primeiro Parque Nacional criado nos moldes dos Estados Unidos foi o de Itatiaia, no Rio de Janeiro, em 1937 (LEUZINGER, 2009, p. 130).

Ora, a legislação brasileira que cria os parques e reservas prevê, como nos Estados Unidos, a transferência dos moradores dessas áreas, causando uma série de problemas de caráter étnico, social, econômico, político e cultural. O Brasil é um país que apresenta grande variedade de modos de vida e culturas diferenciadas que podem ser consideradas tradicionais. Além disso, existe grande diversidade de tribos e povos indígenas com mais de duas centenas de línguas diferentes (DIEGUES, 2008, p. 18).

Nesse sentido, é de suma importância frisar que a Constituição de 1988 reconhece ser o Brasil um país plural, trazendo em seu texto, com dispositivos acerca das diferentes culturas que estão presentes na formação social do povo brasileiro, com o objetivo de proteger, divulgar e promover essa variedade étnica e cultural⁴⁶. Tem-se, então, consagrada na Carta Magna uma nova e moderna concepção de patrimônio cultural, mais abrangente e democrática, ampliando essa noção de patrimônio cultural, onde é dispensado valor ao pluralismo cultural e democratização das políticas culturais, almejando a concretização da cidadania e dos direitos às diversas populações em território brasileiro.

O texto constitucional revela a compreensão de que não basta proteger a biodiversidade: a diversidade das espécies, genética e de ecossistemas, sem assegurar a diversidade cultural que está intimamente relacionada a esta. A síntese socioambiental está presente na interface entre biodiversidade e sociodiversidade, permeada pelo multiculturalismo, pela pluriétnicidade e pelo enfoque humanista (SANTILLI, 2005, p. 93).

Apesar de toda essa mudança constitucional, é importante salientar que a ideia de natureza intocada ainda possui adeptos no Brasil e faz parte da legislação infraconstitucional brasileira, se podendo exemplificar o preservacionismo/conservacionismo por alguns dispositivos da Lei 6.938/1981, que dispõe sobre a Política Nacional do Meio Ambiente e da Lei nº 9.985/2000, que instituiu o Sistema Nacional de Unidades de Conservação – SNUC. Ambas as Leis apresentam dispositivos que reforçam a ideia da natureza dissociada do ser humano como: Lei nº 6.938/81, uso racional de recursos ambientais (artigo 4º, IV)⁴⁷ e Lei nº 9.985/00 as Unidades de Proteção Integral (artigo 8º)⁴⁸, proibição à visitação pública (artigo

⁴⁶ Seção II – artigos: 215 e 216 da CF/88.

⁴⁷ Art. 4º - A Política Nacional do Meio Ambiente visará [...]

IV - ao desenvolvimento de pesquisas e de tecnologia s nacionais orientadas para o uso racional de recursos ambientais

⁴⁸ Art. 8º - O grupo das Unidades de Proteção Integral é composto pelas seguintes categorias de unidade de conservação: I - Estação Ecológica; II - Reserva Biológica; III - Parque Nacional; IV - Monumento Natural; V - Refúgio de Vida Silvestre.

9º, § 2º)⁴⁹, a criação de Parques Nacionais (artigo 11)⁵⁰, dentre outros. Outro aspecto a destacar em relação a Lei nº 9.985/00:

A Lei do SNUC é silente em relação à inclusão de índios e quilombolas no espectro das populações tradicionais. Porém, essa omissão é grave, já que ambos os sujeitos detém direitos territoriais assegurados pela Constituição Federal, o que torna a eventual superposição de suas terras com os limites das Unidades de Conservação um impasse de muito mais difícil solução (LEITÃO, 2004, p. 19).

Evidenciando a guerra ideológica e política nos meios científicos e institucionais da política brasileira de conservação, podemos citar o II Congresso Brasileiro de Unidades de Conservação, ocorrido em Campo Grande, Mato Grosso, em 2000 (LAURIOLA, 2003, p. 168-169). No citado Congresso funcionários do IBAMA e outros congressistas promoveram um abaixo assinado, que qualificavam como invasores os indígenas que habitam as Unidades de Conservação e pediam ao Poder Público “a imediata retirada desses invasores e a restauração da ordem jurídica democrática” e, ainda, reforça a “posição contrária a qualquer alteração da destinação ou categoria das Unidades de Conservação nacionais, que vise acomodar reivindicações territoriais de qualquer tipo” (LAURIOLA, 2005, p. 168-169), provocando uma imediata reação do movimento indígena e dos socioambientalistas, levando a debates que possibilitaram dar “visibilidade ao choque entre a razão instrumental do Estado e a razão histórica dos povos indígenas” (LITTLE, 2002, p. 17).

[...] imagens de satélite mostram que a degradação ambiental é significativamente menor onde Terras Indígenas foram legalmente reconhecidas e protegidas. Em outras palavras, a biodiversidade da Amazônia está muito bem protegida, e a um custo muito baixo, onde há pessoas vivendo e que se interessam por ela (LAURIOLA, 2003, p. 175).

⁴⁹ Art. 9º - A Estação Ecológica tem como objetivo a preservação da natureza e a realização de pesquisas científicas.

[...]

§ 2º É proibida a visitação pública, exceto quando com objetivo educacional, de acordo com o que dispuser o Plano de Manejo da unidade ou regulamento específico.

⁵⁰ Art. 11. O Parque Nacional tem como objetivo básico a preservação de ecossistemas naturais de grande relevância ecológica e beleza cênica, possibilitando a realização de pesquisas científicas e o desenvolvimento de atividades de educação e interpretação ambiental, de recreação em contato com a natureza e de turismo ecológico.

§ 1º O Parque Nacional é de posse e domínio públicos, sendo que as áreas particulares incluídas em seus limites serão desapropriadas, de acordo com o que dispõe a lei.

§ 2º A visitação pública está sujeita às normas e restrições estabelecidas no Plano de Manejo da unidade, às normas estabelecidas pelo órgão responsável por sua administração, e àquelas previstas em regulamento.

§ 3º A pesquisa científica depende de autorização prévia do órgão responsável pela administração da unidade e está sujeita às condições e restrições por este estabelecidas, bem como àquelas previstas em regulamento.

Vários são os problemas emanados da “preservação/conservação”: priorizam a criação de unidades sem presença humana, mesmo que haja pessoas habitando aquele local por dezenas ou até centenas de anos, sem depredá-lo; causa um impacto político-territorial e fundiário de grande monta, pois há países em que grande extensão de terras estão protegidas por lei. Os conflitos oriundos da expulsão dos moradores do local que será protegido, contribuem para o aumento das desigualdades, pois agindo dessa forma, o Estado estará fomentando “a perda de grande arsenal de etnoconhecimento e etnociência, de sistemas engenhosos de manejo de recursos naturais e da própria diversidade cultural” (DIEGUES, 2008, p. 22).

De acordo com o Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente - PNUMA, o ideal para a conservação da natureza seria que 10% de toda a superfície do planeta, para que fossem transformados em unidades de conservação (DIEGUES, 2008, 20), porém, os defensores dessa visão não percebem ou não querem perceber que a implantação de áreas protegidas sem presença humana cria diversos problemas de cunho étnico, político, social, econômico, ambiental e cultural, e não se reduz como apregoam os preservacionistas, a uma simples questão de conservação da “natureza intocada” ou da proteção da biodiversidade, se percebendo, então, que a noção de “natureza intocada” nos dias atuais cede lugar à busca pela satisfação das necessidades e aspirações do ser humano, porém sempre considerando as limitações entre a tecnologia e a forma de organização social, objetivando com isso o respeito às necessidades presentes e futuras do planeta (BENATTI, 2003, p. 133).

2.5 A Mudança de Paradigmas Sobre a Questão Ambiental

2.5.1 O Socioambientalismo e Sua Influência no Ordenamento Jurídico Brasileiro

Durante a segunda metade do século XX, a antiga concepção sobre meio ambiente foi sendo alterada gradativamente, ou seja, se antes os recursos naturais eram vistos somente como um bem a serviço do ser humano para suprir sua necessidade de sobrevivência, a partir da década de 70, em virtude da degradação da natureza provocada pelo acentuado desenvolvimento industrial e pela demanda crescente por bens de consumo, que poderia ocasionar o esgotamento dos recursos naturais e um colapso nas formas de reprodução e de perspectivas para o futuro, a degradação ambiental passou a ser uma ameaça real ao bem estar, à sadia qualidade de vida humana, quiçá a sua sobrevivência.

Apesar da concepção sobre o meio ambiente e sua proteção ter sofrido uma mudança de paradigmas após a Conferência de Estocolmo, na Suécia, em 1972, e mais intensamente durante os anos 80⁵¹, foi somente a partir dos anos 90 que as mudanças foram mais substanciais. De acordo com Edson Ferreira de Carvalho (2005, p. 142), o que se denomina por consciência ecológica é um fenômeno social contemporâneo recente e com repercussão global nas últimas décadas do século XX, ocasionada pela degradação ao meio ambiente, em virtude do modelo de desenvolvimento em vigor na sociedade.

Acreditava-se, antes da Conferência de Estocolmo, que o crescimento econômico era sinônimo de desenvolvimento, mas a importância concedida ao meio ambiente era como fonte de recursos para suprir as necessidades de uma pequena porção da humanidade e como depósito de rejeitos desse grupo, contudo, toda a exploração ao meio ambiente apoiava-se na teoria da percolação, que segundo nos ensina Edson Beas Rodrigues Júnior (2010, p. 121), “presumia-se que a expansão econômica automaticamente promoveria bem-estar social”. O índice do Produto Interno Bruto - PIB era a medida para verificar o crescimento, porém, o crescimento econômico não é suficiente para fomentar o desenvolvimento humano, pois a concentração de riqueza se apresenta como um obstáculo para a efetivação dos direitos fundamentais de grande parte da humanidade.

Com esse novo cenário se apresentando, a Organização das Nações Unidas - ONU, em 1969, aprovou a Declaração sobre Progresso e Desenvolvimento Social, na qual privilegiou a adoção de uma nova concepção de desenvolvimento baseada na efetivação total dos direitos humanos, mas esta Declaração, mesmo que timidamente, a conservação do meio ambiente foi observada e ressaltada como um limite às políticas e atividades, que tinham como finalidade o desenvolvimento material e social (RODRIGUES JÚNIOR, 2010, p. 122). Com a Declaração, o índice do PIB deixa de ser a medida do desenvolvimento para a concretização do bem comum, passando a realização do bem comum a ser responsabilidade dos Estados, que devem buscar promover condições dignas a todos os indivíduos sob suas jurisdições (CANÇADO TRINDADE apud RODRIGUES JÚNIOR, 2010, p. 122).

Essa Declaração estabeleceu como objetivos da política de desenvolvimento a erradicação da pobreza, através da garantia do direito ao trabalho livre e digno, desvinculado de qualquer exploração, o direito à alimentação, direito à saúde e de acesso universal aos bens

⁵¹ Foi publicada a Estratégia Mundial para a Conservação. Por esse documento de 1980, publicado em Nova Iorque e elaborado sob o patrocínio e supervisão do Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente - PNUMA, da UICN - União Internacional para a Conservação da Natureza e do WWF - Fundo Mundial para a Natureza, “os sistemas tradicionais de manejo deveriam ser incentivados, sem mencionar, no entanto, que se trata de populações locais vivendo dentro ou fora das unidades de conservação” (DIEGUES apud VIANNA, 2008, p. 208).

culturais e à instrução. Em 1971, a ONU reuniu na cidade Founex, na Suíça, especialistas para prepararem um estudo que subsidiasse a Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente Humano, que se realizaria em 1972, em Estocolmo, na Suécia, quando o relatório Founex reconheceu a relação de causa e efeito entre, de um lado, o desenvolvimento industrial sem controle dos países industrializados e o subdesenvolvimento econômico nos países pobres e, de outro lado, a degradação de seus ecossistemas (RODRIGUES JÚNIOR, 2010, p. 123).

Buscando soluções, foi organizada a Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente Humano, em Estocolmo, Suécia, no ano de 1972, e o resultado dessa Conferência, surgiu à ideia de abandono definitivo da ideia de desenvolvimento pautada apenas na expansão econômica, e argumentou a favor da proteção do meio ambiente para se alcançar o desenvolvimento. Essa nova proposta ficou conhecida como ecodesenvolvimento ou desenvolvimento sustentável.

Desenvolvimento sustentável consiste tanto em um fim quanto em um processo para alcançá-lo. Como fim, consiste na expansão da autonomia do indivíduo e de grupos humanos de perseguirem seu projeto de vida por meio da realização integral de seus direitos fundamentais e da simultânea proteção da base de recursos naturais de que depende sua sobrevivência. [...]. Desenvolvimento como processo constitui uma estratégia de crescimento econômico de longo prazo, caracterizada pela integração das dimensões humana e ecológica ao processo econômico (RODRIGUES JÚNIOR, 2010, p. 123).

A finalidade do desenvolvimento sustentável é a erradicação da pobreza e a efetivação dos direitos fundamentais dos seres humanos, tendo seu limite imposto pela natureza para assegurar às presentes e futuras gerações um desenvolvimento duradouro, portanto, o crescimento econômico deve ser autônomo, sem basear-se em soluções importadas, apto a promover o desenvolvimento sustentável, pois do contrário fomentará a dependência externa e a homogeneização cultural. Como resultado dessa Conferência, surgiram a Declaração de Estocolmo e a implantação do Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente – PNUMA, sendo que “esse foi o primeiro foro mundial a debater os graves problemas ambientais do planeta” (CARVALHO, 2005, p. 142).

Outra importante contribuição da Conferência de Estocolmo foi à consciência da relação entre meio ambiente e direitos humanos, mas apesar de não ter declarado abertamente o meio ambiente como um direito humano, a Conferência de Estocolmo estabeleceu a ligação estreita entre o meio ambiente ecologicamente equilibrado e os direitos humanos civis e

políticos como a forma adequada de vida e reprodução física, social, cultural e econômica do ser humano, pois prevê no princípio 1º que:

O homem tem o direito fundamental à liberdade, à igualdade e ao desfrute de condições de vida adequadas, em um meio ambiente de qualidade tal que lhe permita levar uma vida digna, gozar de bem-estar e é portador solene de obrigação de proteger e melhorar o meio ambiente, para as gerações presentes e futuras. A esse respeito, as políticas que promovem ou perpetuam o “apartheid”, a segregação racial, a discriminação, a opressão colonial e outras formas de opressão e de dominação estrangeira permanecem condenadas e devem ser eliminadas⁵².

Com a previsão dos direitos acima e a condenação de práticas nocivas a toda a humanidade, a Conferência de Estocolmo inaugurou o debate não somente sobre as questões ambientais no planeta, mas também levou à baila problemas graves e urgentes de serem denunciados, condenados e combatidos. Em nível nacional o clamor por uma legislação pertinente a regular a proteção do meio ambiente somente veio a ganhar força com o processo de redemocratização do país, no momento em que “se iniciam articulações políticas entre os movimentos sociais e o movimento ambientalista” (SANTILLI, 2005, p. 31), e a partir desse diálogo entre os movimentos, surge o socioambientalismo para influenciar na edição das normas que irão reger todo o contexto ambiental brasileiro.

Esse diálogo funda-se no pressuposto de que as políticas públicas ambientais somente ganhariam eficácia social e sustentabilidade política se houvesse a inclusão das comunidades locais, detentoras de conhecimentos específicos acerca dos ecossistemas a que estão incorporadas, e, indo mais além, o socioambientalismo é uma criação tipicamente brasileira, não podendo ser comparado a nenhuma outra ideia lançada no ambientalismo internacional, pois mostra o rumo para realizar a integração de políticas setoriais, suas perspectivas e atores, num projeto que faz com que o Brasil aprecie e valorize suas peculiaridades pluriétnicas para alcançar a sustentabilidade (SANTILLI, 2005, p. 34).

A Constituição de 1988 trouxe em seu bojo, a preocupação com o meio ambiente, expressa no artigo 225⁵³, consagrando-o como um direito fundamental, então, nesse contexto, o direito ambiental tem como fim o ser humano, vendo esse ser no conjunto de suas dimensões frente à humanidade. Portanto, não podemos dissociar o ser humano da natureza, onde as normas ambientais deverão estar voltadas às relações sociais e não a uma assistência à natureza, o que conseguinte, se deve logo, fazer uma análise sobre as relações entre processos

⁵² Disponível em: <http://www.silex.com.br/leis/normas/estocolmo.htm>. Acesso em: 14 jan. 2012.

⁵³ Todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao Poder Público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações.

econômicos, ambientais, sociais, políticos e jurídicos, que deverão pautar-se em situações concretas, pois se determinada sociedade entra em conflito com o seu contexto atual, produzirá leis com o objetivo de regular essas novas relações, e assim, acontece com a legislação ambiental, onde a organização social atual está em constante embate, já que de um lado têm-se os benefícios da industrialização e do progresso e de outro se têm a miséria, as doenças, o desconforto e a ameaça à proteção da biodiversidade.

No caso das mulheres quebradeiras de coco babaçu a nova realidade, que começa a ser desenhada com a edição da Lei de Terras Sarney, em 1969, no Estado do Maranhão, totalmente desfavorável às mulheres quebradeiras e suas famílias, tem o cercamento aos babaçuais, institucionalizado pela Lei de Terras Sarney, exige uma nova postura perante a nova realidade que se impõe. A escassez de terras para cultivar a roça e o impedimento ao extrativismo do babaçu induz à necessidade de organização política e social por parte das mulheres quebradeiras, à ressignificação da identidade de mulher quebradeira de coco e à redefinição de papéis femininos e masculinos nos âmbitos público e privado.

Toda a transformação na vida das mulheres quebradeiras teve impulso com o cercamento aos babaçuais, ou seja, a privatização das terras em que existem palmeiras de babaçu reconfigurou as relações sociais entre homens e mulheres no contexto da extração do coco babaçu, e foi decisivo para a identificação e valorização da mulher quebradeira. Para entender as mudanças que ocorreram nas relações de gênero dentro do contexto da extração do coco babaçu é necessário recorrer à crítica feminista que evidencia a conscientização individual e coletiva das mulheres para se tornarem agentes históricas, e participantes da vida em comunidade, se fazendo abandonar as universalidades e definições estáticas e uniformes do que vem a ser papel de mulher e de homem, que é a contribuição da crítica feminista para a reconfiguração dos papéis femininos e masculinos, pois a crítica feminista se divorcia dos parâmetros congelados e valores culturais que pregavam modelos de comportamento essencialistas, ocidental e branco.

Como ressalta María Luisa Femenías (2007, p. 11-12), a sociedade latino-americana está fundada em três raízes, a indígena, a branca europeia e a negra e as questões próprias do feminismo pós-colonial, do multiculturalismo, do ecofeminismo e do pensamento subalterno se configuram a partir da identidade dos inúmeros povos que habitam a América Latina e a universalidade não se aplica a todos os membros da sociedade latino-americana, pois há a discriminação por sexo-gênero, etnia e classe. Como afirma Lourdes Bandeira (2008, p. 210-212), a crítica feminista parte da consciência histórica, tanto individual como coletiva, reconstruída para possibilitar às mulheres enxergar a dominação masculina, que as excluía das

esferas de poder e tinha como justificativa para tal exclusão a incapacidade e o obscurantismo feminino, mas com os cercamentos aos babaçuais ocorre uma mudança gradual e profunda naquilo que Luiza Bairros (1995, p. 459) denomina de “natureza feminina e outra masculina”, a qual pregava que as diferenças entre homens e mulheres estavam alicerçadas como fatos naturais, e sob essa perspectiva, a opressão das mulheres pelos homens seria um fenômeno universal, não sendo levados em conta os diferentes contextos históricos e culturais.

Nesse sentido, a crítica feminista é importante para o estudo da vida das mulheres quebradeiras, pois colabora fortemente para entender as mudanças que ocorreram não somente nos embates com os proprietários e o Estado, mas em cada mulher quebradeira, que repercutiram na organização do MIQCB, na formação das várias associações e cooperativas, culminadas com a valorização da atividade extrativa e da autoidentificação de mulher quebradeira de coco babaçu, o que foi então uma redefinição de papéis, desnaturalizando o feminino. Ao se organizarem politicamente para enfrentarem a expropriação a que estavam sendo submetidas mais intensamente após a institucionalização da Lei de Terras Sarney, proporcionou às mulheres quebradeiras uma mudança de paradigmas nas suas relações privadas e públicas, oriundas dos diálogos promovidos dentro do MIQCB, das associações e das cooperativas, que fortaleceram a autoidentificação e a valorização da mulher quebradeira de coco babaçu, e promoveu rupturas com antigos paradigmas de determinação dos papéis sociais que deveriam ser desempenhados por homens e mulheres.

A luta por meio do MIQCB e a nova identidade política da mulher quebradeira, romperam barreiras tanto no espaço privado como no público, possibilitando à mulher quebradeira sair do ambiente familiar para lutar pela livre extração do babaçu, pois o recurso natural do babaçu é fonte de renda indispensável para a vida das 400 mil famílias que se dedicam ao extrativismo do babaçu. A luta é intensa e violenta para garantir o livre acesso ao babaçu, como afirma a quebradeira de coco Maria Alaídes de Souza, no momento em que as mulheres quebradeiras buscavam dialogar com os proprietários, e mostrar que o coco babaçu era indispensável à sobrevivência das suas famílias, que aquele recurso natural era primordial para o sustento das comunidades que dependiam da sua extração, e apresenta a violência com que eram tratadas as mulheres quebradeiras ao reivindicarem o direito de adentrar nas matas para coletar o coco.

A gente ia lá dizer pra não cortar o cacho, ia lá dizer pra não ajuntar o coco e ia lá dizer que se tivesse junto fazia o mutirão e quebrava pra ser uma das formas de mostrar que a gente tava com precisão. Então quando a gente ia lá que a solta⁵⁴, por

⁵⁴ Área de incidência de babaçu dentro das propriedades privadas.

exemplo, aonde eles tavão derrubando tava cheia de homens com arma na mão que tinha um trator derrubando, a gente ia todo mundo se tremendo, mas tava obrigada. Ali é como aquela história, ou você vai ou morre⁵⁵.

Ao falar que “ou você vai ou morre”, Maria Alaídes de Souza, demonstra que as mulheres quebradeiras partiram para a luta em defesa do babaçu livre, rompendo com a ideia de que a natureza e o ser humano são dissociados, e reforça o pensamento socioambiental, pois as mulheres quebradeiras ao dependerem diretamente das palmeiras de babaçu, as preservam e valorizam a cultura de extração do babaçu. Nesse sentido, o socioambientalismo influencia na elaboração das leis, decretos e conceitos, que irão compor a nova ordem nacional de proteção ambiental, o que para isto se tem a promulgação da Lei nº 9.985/2000, conhecida como Lei do SNUC, que regulamenta o art. 225, § 1º, incisos I, II, III e VII da Constituição Federal e instituiu o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza, além de outras providências, o Decreto nº 4.339/2002, instituiu princípios e diretrizes para a implementação da Política Nacional da Biodiversidade.

O reconhecimento de que as populações tradicionais são essenciais na proteção da biodiversidade é o elemento presente nesse novo estágio de mentalidade de proteção ambiental, aliados à necessidade de valorização dessas populações que se organizam de forma diferenciada do restante da sociedade brasileira. Como nos ensina Juliana Santilli (2005, p. 40), o socioambientalismo é uma invenção tipicamente brasileira e representa uma alternativa ao conservacionismo/preservacionismo ou movimento ambientalista tradicional, por serem correntes distantes dos movimentos sociais e das suas lutas políticas, pois defendiam que a única forma de proteção da natureza seria afastar o ser humano, com a criação de ilhas preservadas, onde somente seria possível a presença humana para contemplar, admirar, reverenciar a vida selvagem, celebrar e observar a beleza cênica do local, pois a ideia do socioambientalismo busca integrar as políticas públicas, seus anseios e reivindicações, e os sujeitos inseridos no processo socioambiental (SANTILLI, 2005, p. 41), então logo, o socioambientalismo exalta a necessidade de interação do ser humano com a natureza e não os dissociando, mas tendo como fim a convivência sustentável entre ser humano e meio ambiente, produzindo uma forma de viver baseada no desenvolvimento sustentável.

⁵⁵ DOCUMENTÁRIO MULHERES DO BABAÇU. Realização: Ministério do Meio Ambiente – MMA; Secretaria de Coordenação da Amazônia – SCA; Coordenadoria de Agroextrativismo – CEX. Produção: Videografia. Setembro, 2001. Duração: 21 min. e 29 seg., son., color. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=jrfWwNXNrG0&NR=1>. Acesso em: 25 mai. 2011.

2.5.2 As Ideias Socioambientais

O socioambientalismo nasceu em contraposição às linhas de pensamento preservacionista e conservacionista, que se voltam para a proteção da natureza e pregam prioritariamente o isolamento das áreas protegidas. O socioambientalismo se caracteriza pela busca em compatibilizar a presença humana nas áreas que foram especialmente protegidas, reconhecendo as peculiaridades e as necessidades sociais, culturais, étnicas ambientais e econômicas desses grupos sociais diferenciados que habitam tais regiões, visando possibilitar a sua sobrevivência e reprodução física e cultural, para obter o desenvolvimento sustentável das sociedades, com respeito aos diferentes ecossistemas (FURRIELA, 2004, P. 64).

Assim, as ideias socioambientalistas foram cunhadas com o objetivo de que as políticas públicas incluam as comunidades locais que são detentoras de “saberes singulares” e de práticas de manejo ambiental, pois esse novo paradigma de desenvolvimento, baseado no socioambientalismo, deve ter como objetivo valorizar e promover a diversidade cultural (SANTILLI, 2005, p. 34). Logo, o socioambientalismo exalta a necessidade de interação do ser humano com a natureza e não os separando, mas tendo como fim a convivência harmônica entre ser humano e meio ambiente, produzindo uma forma de viver baseada no desenvolvimento sustentável.

Nas palavras de Boaventura de Sousa Santos, trata-se de um novo paradigma de desenvolvimento ecossocialista, que se contrapõe ao paradigma capital-expansionista. Boaventura descreve as características do paradigma capital-expansionista, em que o desenvolvimento social é medido essencialmente pelo crescimento econômico, assentado na industrialização e no desenvolvimento tecnológico virtualmente infinitos e na descontinuidade total entre a natureza e a sociedade. Já o paradigma emergente, o paradigma ecossocialista, é descrito por Boaventura com as seguintes características: o desenvolvimento social é aferido pelo modo como são satisfeitas as necessidades humanas fundamentais e é tanto maior, em nível global, quanto mais diverso e menos desigual (SANTILLI, 2005, p. 34).

Há, ainda, o paradigma ecossocialista que nasceu do diálogo intercultural e se funda na presunção de que todas as culturas possuem valor de dignidade humana, fato que possibilita uma hermenêutica multicultural e transvalorativa (SANTILLI, 2005, p. 34). Podemos observar, então, a evidente vinculação entre a questão ambiental e a justiça social, pois estas caminham juntas com o fito de valorizar os povos e as comunidades tradicionais, com vistas a aliar o etnoconhecimento desses grupos sociais à proteção ambiental, a partir de uma dinâmica cultural.

Conferindo bases sólidas ao ordenamento jurídico pátrio, podemos invocar o preâmbulo constitucional que afirma o Brasil como um Estado [...] pluralista e sem preconceitos, fundado na harmonia social [...] e exprime a ideia de que é um direito fundamental a proteção às populações tradicionais nos seus diferentes e peculiares modos de viver e estar no mundo. Dentro desse contexto, podemos afirmar que as diferenças são valores fundamentais, devendo ser protegidas e promovidas pelo Estado e pela sociedade, e assim, essas formas de reprodução diferenciadas dão margem à emergência desses grupos sociais e impõem a necessidade de lançar um novo olhar sobre a relação entre as populações tradicionais e as estruturas e os procedimentos jurídicos consolidados.

Conforme ensina o antropólogo Henyo Trindade Barreto Filho (2006, s/n), a perda que ocorre nas diferentes formas de expressão cultural ou do conhecimento tradicional das culturas que são alcançadas pelas mudanças sociais é um problema tão grave, quanto a perda de espécies da fauna ou flora. As populações tradicionais são detentoras de uma relação singular com a natureza, que se ampara em um conhecimento profundo dos ciclos naturais e dos processos bioecológicos, ou seja, tais fatos possibilitam a essas populações lançar mão do uso e do manejo dos recursos naturais adaptados às condições peculiares de cada ecossistema em que vivem, além de ocuparem áreas que relativamente são menos transformadas pela mão humana do que aquelas em que há urbanização, industrialização ou agricultura intensiva, então, nesse sentido, fica nítida a correlação entre a biodiversidade e a sociodiversidade para a proteção não somente do ambiente natural, mas das diferentes comunidades que habitam esses ecossistemas.

Esse entrelaçamento dos vetores social e ambiental possibilita afirmar que as populações tradicionais contribuíram de forma direta para a biodiversidade que conhecemos hoje, pois esta seria resultante de complexas interações históricas entre as diversas forças físicas, culturais, econômicas e sociais. Ao sustentar essa afirmação, temos, na senda antropológica, “trabalhos recentes de etnocientistas e arqueólogos que mostram como a existência da biodiversidade pode ser resultado das distintas formas de apropriação e proteção da natureza por parte dos diferentes grupos sociais” (NEVES apud LITTLE, 2002, p. 22), revelando que a interação do ser humano com meio ambiente contribui para a diversidade de ecossistemas que existem no planeta.

2.5.3 O Socioambientalismo no Brasil

Em nível nacional, o clamor por uma legislação pertinente a regular a proteção do meio ambiente somente veio a ganhar força com a redemocratização do país em 1984. A Constituição de 1988 trouxe em seu bojo a preocupação com o meio ambiente expressa no artigo 225⁵⁶, consagrando-o como um direito fundamental, que depende da atuação efetiva do Poder Público e da sociedade para protegê-lo e preservá-lo, não pensando somente nas gerações que vivem hoje no planeta, mas também nas futuras gerações que o habitarão.

O problema da tutela jurídica do meio ambiente manifesta-se a partir do momento em que sua degradação passa a ameaçar não só o bem estar, mas a qualidade da vida humana, se não a própria sobrevivência do ser humano (SILVA, 2009, p. 28).

Com o fim do regime militar, a sociedade brasileira busca por soluções para os problemas ambientais, ou seja, inicia-se um processo gradual de proteção do meio ambiente, almejando romper com os velhos conceitos conservadores e tradicionais de preservação da natureza intocada e separada do ser humano. A mudança de paradigma ético-jurídico em relação a questão ambiental teve seu início em 1981 com a edição da Lei 6.938, que instituiu a Política Nacional de Meio Ambiente, e com sua promulgação, essa lei decorreu de “um amadurecimento forçado do ser humano” (RODRIGUES, 2010, p. 23), pois adotou uma visão holística do meio ambiente, proporcionando que o ser humano fosse visto como parte integrante da natureza e não um ser dissociado dela.

Com a redemocratização brasileira nos anos 80, nasceu o socioambientalismo, e as articulações políticas entre os movimentos sociais e ambientalistas na segunda metade da década de 80 abriram caminho para que ideias inovadoras ganhassem espaço no cenário nacional (SANTILLI, 2005, p. 31; VIANNA, 2008, 214), definindo conceitos, valores e paradigmas que se estenderam sobre o ordenamento jurídico, o que nesse contexto, os povos tradicionais não se mostraram alheios ao processo, se incorporando às ideias socioambientais, fato que transformou sensivelmente suas lutas por territórios (LITTLE, 2002, p. 23). Na Constituição Brasileira estão presentes as ideias socioambientalistas que privilegiam e valorizam “as dimensões materiais e imateriais dos bens e direitos socioambientais, a transversalidade das políticas públicas socioambientais e a consolidação de processos

⁵⁶ Art. 225. Todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao Poder Público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações.

democráticos de participação social na gestão ambiental” (SANTILLI, 2005, p. 21), e assim como na legislação infraconstitucional há uma palpável influência do socioambientalismo, dando azo à interface entre a biodiversidade⁵⁷ e a sociodiversidade⁵⁸, consequência direta do multiculturalismo e da pluriétnicidade da sociedade brasileira, peculiaridades reconhecidas pela Carta de 1988.

Até o começo da década de 80, o movimento ambientalista não tinha preocupação com as causas sociais e nem mantinha diálogo com essa faixa da população brasileira, que o julgava elitista. Somente no final dos anos 80 que ONGs ambientalistas buscaram o diálogo com as ONGs sociais, passando, então, a serem parceiras em busca da proteção ambiental aliada as questões sociais (VIANNA, 2008, p. 223).

No Brasil, podemos apontar a aliança entre o movimento dos seringueiros da Amazônia e o movimento ambientalista, inspirada no movimento indigenista de defesa de seus territórios, como marco histórico dessa mudança de perspectiva (VIANNA, 2008, p. 223).

A promulgação da nova Constituição proporcionou a visão de que o Brasil é um país pluriétnico, e deu margem à redemocratização, possibilitando à sociedade civil ganhar espaços de mobilização e articulação, levando a alianças políticas que foram estratégicas entre os movimentos sociais e o movimento ambientalista (SANTILLI, 2005, p. 42). De acordo com Boaventura de Sousa Santos (2001, p. 280), hoje ocorre a autodefinição e valorização coletiva das identidades, antes submetidas à obscuridade, graças à consciência do perigo de uma catástrofe ecológica, passando o gênero humano a ser visto como parte da natureza e não mais como agente que irá domesticá-la, ao passo que a natureza começa a ser percebida não mais como um objeto passivo de um poder arbitrário, ética e politicamente neutro, mas como parte integrante e participante da vida humana. Para reafirmar a sintonia entre o ser humano e a natureza:

[...] um hecho bien conocido por los ecólogos tropicales es que gran parte de la vegetación primaria de muchas zonas reconecidas como virgenes presentan vestígios de perturbación humana y cada día se hace más difícil encontrar zonas totalmente “virgenes” (GOMEZ-POMPA apud VIEIRA *et all*, 1993, p. 240)⁵⁹.

⁵⁷ Variedade de formas de vida que podem ser encontradas no planeta.

⁵⁸ É a relação entre bens e serviços gerados a partir de recursos naturais, voltados à formação de cadeias produtivas de interesse de povos e comunidades tradicionais e de agricultores familiares. Disponível em: <http://www.mda.gov.br/portal/saf/programas/Sociobiodiversidade/2291225>. Acesso em: 02 mar. 2012.

⁵⁹ Um fato bem conhecido pelos ecólogos tropicais é que grande parte da vegetação primária de muitas zonas reconhecidas como virgens apresentam vestígios de presença humana e a cada dia se mostra mais difícil encontrar zonas totalmente “virgens”. (Tradução livre da autora).

A ideia do socioambientalismo lançou novos paradigmas, conceitos e valores no contexto da redemocratização e influenciou de sobremaneira o ordenamento jurídico brasileiro. A sua influência foi de tão grande, monta que a nova Constituição estabelece bases sólidas para que os direitos referentes ao meio ambiente sejam permeados de novos valores, garantindo que haja a materialização do socioambientalismo, possibilitando uma interpretação sistêmica dos direitos ambientais, sociais e culturais, isto no que tange a legislação infraconstitucional⁶⁰, o socioambientalismo também se faz presente lançando bases para que haja maior eficácia e concretização desses direitos.

Não podemos dissociar o ser humano da natureza, onde as normas ambientais deverão estar voltadas às relações sociais e não a uma assistência à natureza. Logo, fazer uma análise sobre as relações entre processos econômicos, ambientais, sociais, políticos e jurídicos, deverá pautar-se em situações concretas, pois se determinada sociedade entra em conflito com o seu contexto atual, produzirá leis com o objetivo de regular essas novas relações, o que assim acontece com a legislação ambiental, cuja organização social atual está em constante embate, já que de um lado têm-se os benefícios da industrialização e do progresso, e de outro se têm a miséria, as doenças, o desconforto e a ameaça à proteção da biosfera e ao modo diferenciado de organização de comunidades tradicionais, indígenas e quilombolas.

A orientação socioambiental presente na Constituição de 1988 deve ser interpretada de maneira sistêmica, ou seja, a cultura, o meio ambiente, os povos indígenas, os quilombolas, as diversas populações tradicionais e a função socioambiental da propriedade devem estar integrados ao todo, já que não podemos dissociar cada um desses dispositivos, pois fazem parte de uma unidade axiológica normativa inserida na Carta Magna (SANTILLI, 2005, p. 91-92). A partir da década de 90 é intensificada a edição de leis ambientais com cunho socioambientalista. Podemos citar a Lei nº 9.433/97 (instituiu o Sistema Nacional de Recursos

⁶⁰ Lei nº 9.985/00:

[...]

Art. 14. Constituem o Grupo das Unidades de Uso Sustentável as seguintes categorias de unidade de conservação:

- I - Área de Proteção Ambiental;
- II - Área de Relevante Interesse Ecológico;
- III - Floresta Nacional;
- IV - Reserva Extrativista;
- V - Reserva de Fauna;
- VI - Reserva de Desenvolvimento Sustentável; e
- VII - Reserva Particular do Patrimônio Natural.

Art. 15. A Área de Proteção Ambiental é uma área em geral extensa, com um certo grau de ocupação humana, dotada de atributos abióticos, bióticos, estéticos ou culturais especialmente importantes para a qualidade de vida e o bem-estar das populações humanas, e tem como objetivos básicos proteger a diversidade biológica, disciplinar o processo de ocupação e assegurar a sustentabilidade do uso dos recursos naturais.

Hídricos) e a Lei nº 9.985/2000 (instituiu o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza – SNUC), apesar de existirem dispositivos nessas leis que ainda trazem o ranço das ideias preservacionistas. A edição dessas normas demonstra o avanço das ideias que integram o ser humano a natureza, pois a elaboração das normas legais será determinada em menor ou maior grau pela influência sofrida pelo legislador de valores que estão em vigor naquele contexto histórico, assim, “o espírito das leis espelha o espírito sociocultural vigente à época de sua elaboração” (BENATTI, 2003, p. 132).

O reconhecimento de que as populações tradicionais têm papel fundamental na proteção da biosfera é elemento presente nesse novo paradigma de proteção ambiental, aliado a necessidade de valorização dessas populações que se organizam de forma diferenciada do restante da sociedade brasileira. Diversos trabalhos científicos têm demonstrado que a biodiversidade presente no mundo atual é oriunda das manipulações realizadas pelas populações tradicionais, devendo a preservação e a conservação da diversidade biológica, cultural e social caminhar de mãos dadas, pois ao retirar o ser humano do seu ambiente onde vive há gerações a consequência será a eliminação da sua cultura, e do seu conhecimento acumulado durante muito tempo sobre plantas, animais e técnicas de manejo (BENATTI, 2003, p. 133).

2.5.4 As Populações Tradicionais e o Socioambientalismo

Até bem pouco tempo as populações tradicionais eram vistas como “casos de polícia” (DIEGUES, 2008, p. 127), pois a ideia arraigada era de que essas populações deveriam ser expulsas do meio em que sempre viveram para ceder lugar às reservas e parques, pois estes não comportavam seres humanos em seu interior. Nesse contexto, as ideias preservacionistas prevaleciam e opunham-se à concepção de unidades de conservação integradas à sociedade, refletindo a história do conservacionismo no Brasil, pois o ideário preservacionista prevalecia nas instituições privadas de conservação da natureza: Sociedade de Amigos das Árvores, criada em 1931 e Sociedade para Defesa da Flora e Fauna, de 1927, em São Paulo (DIEGUES, 2008, p. 127), são alguns exemplos.

Até o início da década de 80, o movimento ambientalista era, predominantemente, formado por intelectuais, militantes de partidos políticos, setores profissionais e ativistas sociais visando, prioritariamente, o combate à poluição e a proteção dos ecossistemas naturais por meio de denúncias, portanto, nesse contexto histórico, a preocupação com as questões sociais eram desprezadas e o diálogo com as populações menos favorecidas não surtiam efeito

(VIANNA, 2008, p. 223). Somente na segunda metade da década de 80 começa a surgir um ambientalismo mais voltado às questões sociais, graças à redemocratização, criticando o modelo vigente de desenvolvimento econômico, imposto pela ditadura militar, concentrador de renda e depredador da natureza.

O marco internacional para essa mudança de paradigmas do movimento ambientalista foi o Relatório Brundland, publicado pela Comissão Mundial para o Meio Ambiente e Desenvolvimento, onde surge, em primeira mão, a ideia de desenvolvimento sustentável, ao passo que no Brasil o marco foi a aliança entre o movimento dos seringueiros da Amazônia e o movimento ambientalista (VIANNA, 2008, p. 223). A destruição crescente da Amazônia, com a degradação dos seringais ou com a construção de barragens, originou o ecologismo social ou ambientalismo camponês, que tinha como bandeira de luta a manutenção ao acesso aos recursos naturais do território, valorizando o extrativismo e as tecnologias alternativas, ao que esse ambientalismo foi representado pelo Conselho Nacional dos Seringueiros, pelo Movimento dos Atingidos por Barragens, pelo Movimento dos Pescadores Artesanais, pelos Movimentos Indígenas e outros (DIEGUES, 2008).

Todos esses movimentos tinham cunho social e ambientalista e pregavam a necessidade de repensar a função dos parques nacionais e reservas, inclusive as populações tradicionais que neles habitavam. No cenário da redemocratização, as populações locais se colocam contra a expulsão de suas terras ancestrais, em virtude de grande número de movimentos sociais organizados, do renascimento do sindicalismo rural ativo, de ONGs e várias alianças trazendo em seu bojo parte do movimento ecológico internacional e nacional, e assim, durante a década de 90, e que perdura no século XXI, é nítida a evolução das ideias ambientalistas buscando aliar a sustentabilidade dos ecossistemas com o respeito à sobrevivência digna das populações que neles residem, explicitando, dessa forma, a ideia socioambientalista (FURRIELA, 2004, p. 64-65), isto quanto ao avanço no reconhecimento de direitos das populações tradicionais é recente na história ambiental brasileira, passando, ainda, por uma fase de consolidação (MOREIRA, 2006, p. 78).

Um dos traços mais marcantes deste momento histórico de emergência de identidades coletivas, objetivadas em movimentos sociais, é que, juntamente com novas formas de mobilização, de luta e de solidariedade, constata-se a afirmação de práticas jurídicas intrínsecas a povos e/ou comunidades tradicionais, enquanto instrumento de interlocução com o poder público. O livre acesso aos recursos naturais, a garantia de que os recursos básicos permaneçam abertos e os reconhecimentos das diferentes modalidades de apropriação, manejo e uso passaram a compor as pautas reivindicatórias de diferentes movimentos sociais (ALMEIDA, 2006b, p. 7).

A articulação entre os povos indígenas, as populações tradicionais, conservação ambiental e a mudança de paradigmas beneficiando essas comunidades no sentido de serem consultadas e envolvidas em políticas públicas, ganha corpo, principalmente, a partir da segunda metade dos anos 80 com a Aliança dos Povos da Floresta, onde se reuniam indígenas, seringueiros, castanheiros e outras comunidades tradicionais da Amazônia, que tinham seu modo de vida ameaçado pela exploração desenfreada e predatória dos recursos naturais, especialmente ocasionado pela abertura de estradas e pastagens destinadas às fazendas de agropecuária (SANTILLI, 2004, p. 31-33; VIANNA, 2008, p. 224).

No que tange a legislação infraconstitucional brasileira, a Lei do SNUC reconhece, em alguns de seus dispositivos, que essas populações desempenham um papel importante para a proteção do meio ambiente, contribuindo para a conservação e o uso sustentável da biodiversidade.

Em virtude dessa relação íntima existente entre a natureza e as populações tradicionais é que podemos destacar o papel importante que essas populações têm na conservação da biodiversidade na floresta tropical brasileira. Não foram somente os pesquisadores que concluíram sobre a importância das populações tradicionais nas áreas de conservação, registra-se também a Conferência da União Internacional para a Conservação (UICN) [...]; a publicação conjunta da IUCN/PNUMA (Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente) e o Fundo Mundial para a Natureza (WWF) com o título “Cuidar La Tierra”, lançado em 1991 (BENATTI, 2003, p. 133).

Ao reconhecer tal importância, o SNUC criou duas categorias de unidades de conservação de uso sustentável: a reserva extrativista e a reserva de desenvolvimento sustentável, ambas previstas no artigo 14, incisos IV e VI, respectivamente. A criação dessas reservas tem como objetivo abrigar as populações tradicionais, além de proteger seus modos de fazer, criar e viver, e ambos os instrumentos legais têm uma influência intensa do socioambientalismo e direcionam para o reconhecimento de que a biodiversidade não pode ser dissociada da sociodiversidade, e nem da valorização das práticas culturais, sociais e econômicas inerentes às populações tradicionais.

Seguem o raciocínio de preocupar-se em garantir que as populações tradicionais se reproduzam física e culturalmente, com vistas a promover a contínua produção dos conhecimentos, práticas e inovações, objetivando a conservação da biodiversidade, protegendo, assim, “duas faces da mesma moeda: o componente tangível – os recursos biológicos – e o intangível – os conhecimentos associados aos mesmos – a biodiversidade” (SANTILLI, 2004, p. 76). Essa proteção se mostra importante e imprescindível para as

populações tradicionais, pois o conhecimento adquirido e manejado por essas comunidades é cobiçado pelas indústrias de biotecnologia, em especial, farmacêuticas, químicas e agrícolas.

o uso do conhecimento tradicional aumentaria a eficiência de reconhecer as propriedades medicinais de plantas em mais de 400%, e o valor corrente no mercado mundial para as plantas medicinais identificadas graças às pistas dadas pelas comunidades nativas já teria sido estimado em 43 milhões de dólares (SHIVA apud SANTILLI, 2004, p. 76).

Além dessa previsão legal sobre as reservas, as Florestas Nacionais admitem que as populações tradicionais vivam e reproduzam a sua forma de viver no seu interior; são as chamadas populações residentes, apontadas no artigo 17, § 2º⁶¹ da Lei do SNUC, aonde fica expresso que as populações tradicionais que já habitavam a região demarcada quando da criação da floresta nacional, poderão permanecer no local, apesar de não ser o objetivo principal das Florestas Nacionais a permissão para que as populações tradicionais permaneçam no seu interior, e sim promover o uso múltiplo sustentável dos recursos da floresta. Essa tendência legislativa alia elementos de justiça social com a finalidade de proteção ambiental, fatores que possibilitam a aproximação entre o movimento ambientalista com outros movimentos favorecidos e fortalecidos pelo recrudescimento da democracia brasileira, com o objetivo de lutar visando o desenvolvimento econômico, ambiental e social mais justo, e o que nesse sentido,

uma das principais heranças deixadas por Chico [Mendes] e o movimento dos seringueiros daquele período foi o exemplo de que as questões social e ambiental caminham juntas, ainda mais quando se trata da realidade brasileira. Nenhum outro movimento social brasileiro expôs com tanta clareza essa interseção (SILVA apud SANTILLI, 2005, p. 35).

Desse diálogo entre os movimentos ambiental e social nasceu o socioambientalismo. Essa nova ideia funda-se no pressuposto de que as políticas públicas ambientais somente ganhariam eficácia social e sustentabilidade política se houvesse a inclusão das comunidades locais, detentoras de conhecimentos específicos acerca dos ecossistemas, sendo o socioambientalismo uma criação tipicamente brasileira, não podendo ser comparado a nenhuma outra ideia lançada no ambientalismo internacional, pois mostra o rumo para realizar

⁶¹ Art. 17. A Floresta Nacional é uma área com cobertura florestal de espécies predominantemente nativas e tem como objetivo básico o uso múltiplo sustentável dos recursos florestais e a pesquisa científica, com ênfase em métodos para exploração sustentável de florestas nativas.

[...]

§ 2º Nas Florestas Nacionais é admitida a permanência de populações tradicionais que a habitam quando de sua criação, em conformidade com o disposto em regulamento e no Plano de Manejo da unidade.

a integração de políticas setoriais, suas perspectivas e atores, num projeto que faz com que o Brasil aprecie e valorize suas peculiaridades pluriétnicas para alcançar a sustentabilidade (SANTILLI, 2005).

Foi no decorrer da década de 90 que os movimentos social e ambiental ganharam notoriedade na mídia, principalmente com a Eco-92, quando de sua realização, abriu as portas para que os tratados e convenções internacionais e, posteriormente, a legislação brasileira passassem a trazer em seu bojo a perspectiva social unida à ambiental, que se conformam para alcançar o socioambientalismo (VIANNA, 2008, p. 224). Porém, apesar de toda evolução decorrente dos novos paradigmas surgidos no decorrer da década de 80 e que se aprimorou na década de 90 até os dias atuais, muitas lacunas ainda precisam ser preenchidas na legislação brasileira, o qual pode exemplificar se citando a condição de suposta irregularidade das populações tradicionais que habitam áreas destinadas à implantação de Unidades de Conservação de Proteção Integral.

Pelo disposto na legislação atualmente em relação a essas UC's, essas populações teriam que ser retiradas, pois a sua presença não está prevista na lei positiva. Assim, é notório que a legislação brasileira ainda carrega em seu interior o conflito entre ideias preservacionistas/conservacionistas e a socioambiental, porém está alargando seus horizontes e admitindo, mesmo que ainda timidamente, a inclusão de dispositivos ao longo do ordenamento jurídico, que protejam e garantam o elo entre o ser humano e a natureza, a que podemos inferir que dentro da legislação pátria, assim como em diversas instituições que compõem o Estado brasileiro, ainda persistem as ideias de que o ser humano deve ser separado da natureza para que a sua preservação seja possível, como em alguns dispositivos da Lei nº 6.938/81 e Lei nº 9.985/00, porém, no corpo dessas Leis também encontramos dispositivos que trazem ideias inovadoras do novo paradigma ambiental, o socioambientalismo.

A par disso, percebemos uma transformação no que tange a essa legislação infraconstitucional, pois a Lei 6.938/81, apesar de editada antes da atual Constituição, “introduziu um novo tratamento normativo para o meio ambiente” (RODRIGUES, 2010, p. 23), elaborando um conceito inovador para esse instituto, quando expõe a importância crucial de todas as formas de vida. No que se refere à Lei 9.985/00, prevê muitas inovações em relação à presença humana nas Unidades de Conservação, apesar de ainda permacerem vários dispositivos que mantêm ideias preservacionistas, mas, comungando do socioambientalismo, traz a participação das populações tradicionais na gestão das unidades de conservação, no

momento em que dispõe sobre as reservas extrativistas e as reservas de desenvolvimento sustentável, sendo geridas por conselhos deliberativos (SANTILLI, 2005).

Nesse sentido, podemos afirmar que enquanto ocorrerem os embates dentro do corpo das leis e dos órgãos estatais responsáveis pela política de meio ambiente, as populações que vivem dentro das unidades de conservação e no seu entorno continuarão a ter desrespeitados seus direitos. A busca de soluções para esses entraves estão o fortalecimento dos movimentos sociais aliados ao movimento ambientalista, para que as políticas públicas sobre o meio ambiente abandonem a velha visão romântica de *wilderness* e se voltem à compreensão de que a presença de populações, em grande parte das unidades de conservação do Brasil é anterior a sua criação, e que o bem que se almeja preservar é fruto da interação dessas populações e os recursos naturais que ali existem.

3-AS MULHERES QUEBRADEIRAS DE COCO BABAÇU EM FOCO

3.1 Por que Estudar as Mulheres Quebradeiras de Coco babaçu?

Ao estudar a vida das mulheres quebradeiras de coco babaçu refutamos a ideia, que por muito tempo permeou a historiografia: de que a mulher era um sujeito histórico homogêneo, ou seja, a história dessas mulheres comprova as inúmeras formas de viver, de se expressar e de organização feminina, apesar de que também foram tratadas, muitas vezes, sob a ótica da homogeneidade. Para lançar um olhar diferenciado sobre a vida e a luta das mulheres quebradeiras de coco babaçu será necessário recorrer à crítica feminista, pois sob o olhar da epistemologia feminista é possível abandonar os argumentos naturalistas, a neutralidade científica, que se desenvolveu a partir da perspectiva masculinista, e a dimensão universal cominada ao conhecimento científico.

A crítica feminista é importante pela desconstrução que realiza dos parâmetros erguidos sobre bases positivistas e essencialmente androcêntricas de fazer ciência. A crítica feminista, ao defender a desconstrução de um sujeito único e universal, será imprescindível ao estudo das novas práticas sociais e políticas desenvolvidas pelas mulheres quebradeiras de coco babaçu, pois traz à tona novas vozes coletivas, ávidas por transformações sociais profundas que lhes possibilitem visibilidade e inclusão na agenda de políticas públicas.

Como afirma Kimberlé Crenshaw (2002, p. 173), as diferentes vulnerabilidades, intrinsecamente ligadas ao gênero, não podem mais ser suscitadas para negar proteção dos direitos humanos das mulheres e as diferenças entre as mulheres não podem permitir, que problemas de direitos humanos das mulheres sejam relegados e nem que as mulheres não recebam a devida proteção do regime dos direitos humanos. Nesse sentido, o conceito de interseccionalidade é imprescindível para que a proteção do regime dos direitos humanos seja estendida a todas as mulheres, não importando a diferença existente entre elas, pois a proteção dos direitos humanos, com enfoque no gênero, permite compreender como gênero se intersecta com os demais marcadores de gênero.

A interseccionalidade afirma que coexistem várias vulnerabilidades, violências e discriminações que ocorrem de modo simultâneo, na vida das pessoas, ou seja, a interseccionalidade permite vislumbrar as desvantagens e os mecanismos excludentes que

incidem na vida de diferentes grupos de mulheres⁶². Logo, como defende Crenshaw (2002, p. 173), a interseccionalidade será útil para articular e responder às necessidades das mulheres quebradeiras de coco babaçu, permitindo entrecruzar as vulnerabilidades de raça e gênero, imprescindíveis para compreender toda a expropriação e violência sofridas pelas mulheres que se dedicam à atividade extrativa do babaçu.

Relatos estereotipados eram comuns antes do processo de organização em movimentos sociais, nos anos 90 (SILVA NETO, 2008, p. 64). Essas trabalhadoras rurais também foram alvo de representações folclóricas ou pictóricas, que as confundiam com a natureza, com a paisagem das áreas dos babaçuais, com o imaginário exótico que a floresta exercia (ALMEIDA, 1995, p. 19; ROCHA, 2006, p. 11-12), quando vistas e descritas como um grupo homogêneo, desprovidas de especificidades, mas incluíam as mulheres na história, significa dar enfoque às experiências vividas no cotidiano, concedendo espaços a novas maneiras de considerar o papel feminino nos processos de transformação social, fundando os pensamentos em sujeitos concretos ao invés de idealizações abstratas: “isto introduz um novo relativismo na análise, dando margem para a integração da experiência das mulheres na história” (AGUIAR, 1997, p. 24).

Essa nova forma de produção do conhecimento científico, calcada no modo feminista de pensar, promove a ruptura com os modelos hierárquicos de fazer ciência e com várias pressuposições da pesquisa científica, logo, a crítica feminista precisa “descobrir seu próprio assunto, seu próprio sistema, sua própria teoria e sua própria voz” (SHOWALTER apud RAGO, 1998, p. 10). É a construção de uma nova linguagem, com a feitura de seus próprios argumentos, partindo de suas próprias premissas e essas são as bases que justificam de maneira geral esta dissertação.

Um grande avanço na história das mulheres foi às contribuições das historiadoras feministas, quanto ao descrédito das correntes historiográficas que pregavam existir um sujeito humano universal. Essas correntes tentavam acomodar as mulheres numa história que as excluía, conseqüentemente, a incoerência era visível, revelando-se inevitável a ruptura com esse modelo, ou seja, houve a “desconstrução das noções de razão, de conhecimento, de indivíduo, mostrando os efeitos dos arranjos de gênero que estão por trás de fachadas universais” (VAITSMAN, 1994, p. 38).

⁶² MANUAL DE AÇÃO POLÍTICA. *Mulheres negras e ação política: participação democrática nos processos de desenvolvimento, garantia de direitos e efetividade de políticas públicas*. Realização: Crioula. Rio de Janeiro, 2010.

As contribuições entre o movimento feminista e a história das mulheres foram importantes para romper com a ideia de que mulher deveria ser pensada como se fosse uma categoria homogênea, mesmo que existissem e atuassem em contextos distintos, mas, essa identidade comum não era possível, pois entre as mulheres existiam também múltiplas identidades, como as “mulheres negras, índias, mestiças, pobres, trabalhadoras, muitas delas feministas, reivindicaram uma “diferença” – dentro da diferença” (SOIHET *et al.*, 2007, p. 287). Passou-se, então, à postura de que havia diversidade dentro da categoria mulher, sendo impossível uma identidade única e universal, acreditando-se na existência de múltiplas identidades (SOIHET, 1997, p. 91), ou seja, as mulheres são diferentes entre si, têm necessidades diversas, pensam de forma distinta uma das outras e vivem em contextos dos mais variados, logo são portadoras de culturas, valores, maneiras de entender o universo totalmente diversificado, então, como colocar todas as mulheres ocupando um mesmo lugar, sem enxergar as suas visíveis diferenças?

Com o enfoque nas diferenças, foi revelado o conflito existente entre a história das mulheres e a corrente historiográfica que privilegiava a polarização de um sujeito humano universal, cedendo espaço ao questionamento das hipóteses que orientavam as ciências humanas (SCOTT apud SOIHET *et al.*, 2007, p. 287), e com isso, foram desnudadas as múltiplas diferenças que existiam dentro da diferença, e dessa forma, há diferenças entre mulheres, entre homens, porém não se pode esquecer as desigualdades e as relações de poder entre os sexos. Nesse momento, as teóricas feministas propuseram que o sujeito histórico fosse analisado considerando suas determinações culturais, inserido em um campo recheado de complexas relações sociais, culturais, sexuais e étnicas, estando sob esse novo olhar, a mulher deveria ser vista de acordo com a sua identidade construída social e culturalmente, inserida nas relações sociais, sexuais e étnicas, conforme os paradigmas dominantes e os saberes instituídos (RAGO, 1998, p. 5).

Sob esse prisma de análise, a categoria gênero como construção social e analítica na academia encontra um campo fértil para seu desenvolvimento, pois desnaturaliza as identidades sexuais e advoga a favor da extensão relacional do movimento, que distingue as diferenças sexuais. Desse modo, o gênero foi a categoria analítica/histórica da qual lançaram mão os(as) historiadores(as) para teorizar a questão da diferença sexual, durante os anos 70. De acordo com essa categoria, gênero ressalta o aspecto relacional entre as mulheres e os homens, não podendo analisá-los considerando-os em separado.

Os estudos de gênero irão, assim, ressaltar a necessidade de abandono do caráter fixo e permanente de oposição dual entre masculino e feminino, com a desconstrução hierárquica

dos papéis, ao invés de aceitá-la como natural. Essa categoria analítica/histórica, portanto, exerce atração sobre os pesquisadores(as), pois possibilita “um novo olhar sobre a realidade, situando as distinções entre as características consideradas femininas e masculinas no cerne das hierarquias presentes no social” (PISCITELLI, 1991, p. 1); sob essa perspectiva analítica, é possível fazer uma leitura que desconstrua as tradições do pensamento social/cultural que vigoram na sociedade ocidental, no que concerne às relações entre os sexos, desmistificando a ideia de que há hierarquia entre os sexos, e que essa hierarquia é um dado natural e não um produto de uma construção sociocultural.

Para as ciências humanas, o gênero permite a construção do sexo social anatômico, fornecendo a construção do que vem a ser um modelo de homem e mulher e dos seus papéis dentro de cada sociedade, que é desenvolvida a partir da estrutura sociocultural de cada povo, grupo ou comunidade. A expectativa em relação a determinado modelo masculino e feminino, imposto pelos padrões hegemônicos, parte dessa construção sociocultural inserida em contextos diferenciados e não a partir da determinação anatômica dos sexos.

A categoria histórico/analítica de gênero admite ver que o desenvolvimento das categorizações do masculino e do feminino como uma construção social, ou seja, a cultura constrói o gênero, determinando as atividades e comportamentos que devem ser desempenhados pelos sexos masculino e feminino. A utilização do conceito de gênero é importante para desconstruir a explicação natural sobre a diferença existente entre os comportamentos e os lugares ocupados por homens e mulheres na sociedade, conferindo uma explicação pautada na natureza, somente serve para privilegiar os homens, sob um modelo universalista, e discriminar as mulheres, pois a sociedade coloca barreiras para a inserção social e exercício de cidadania de mulheres nos mesmos parâmetros dos homens.

A relevância em se escrever sobre a vida das mulheres quebradeiras de coco babaçu se deve à sua importância na construção de uma nova realidade com a divulgação da privatização de terras, e consequente expropriação violenta dos/as camponeses/as e antigos/as posseiros/as, na quebra dos paradigmas patriarcais⁶³ e na luta pela aprovação das leis do babaçu livre⁶⁴, com vistas a assegurar a reprodução física, social, cultural, política,

⁶³ De acordo com Lia Zanotta Machado (2000, p. 3), o patriarcalismo não se refere a um momento histórico específico, mas é uma forma de organização ou dominação social que pode ser verificado em contextos históricos diversos, desde que haja dominação exercida por uma única pessoa. O termo patriarcado, segundo Carole Pateman (1993, p. 39), é o único conceito que se refere especificamente à dominação da mulher pelo homem, concedendo direito político ao homem somente pelo fato de ser homem.

⁶⁴ São leis pensadas a partir das lutas organizadas das mulheres quebradeiras de coco babaçu para terem acesso livre à extração do coco. As Leis do Babaçu Livre são majoritariamente municipais e existem em 17 municípios dos Estados do Maranhão, Piauí, Pará e Tocantins. A primeira Lei do Babaçu Livre promulgada foi no município de Lago do Junco, no Maranhão, Lei nº 005, de 22 de agosto de 1997, a qual autoriza o Chefe do Poder

econômica, jurídica e ambiental desse segmento social, que se autoidentifica como população tradicional⁶⁵. Carole Pateman (1993, p. 167) comenta que “a sociedade civil como um todo é patriarcal”, e não se mostra de forma diferente entre as mulheres quebradeiras de coco babaçu nas suas relações familiares, privadas e em âmbito público, uma vez que as mulheres quebradeiras tiveram que ultrapassar barreiras construídas socialmente para poderem se organizar em inúmeras associações, cooperativas e em movimento social.

As relações de gênero, até então produzidas no cotidiano das mulheres quebradeiras, precisaram ser repensadas, pois ao verem sua atividade sofrer intensamente com o cercamento aos babaçuais, saem em busca de estratégias que promovam a reconfiguração das suas relações no dia-a-dia, da atividade extrativa do babaçu e das relações com o Estado, e com os proprietários de terras. O cotidiano das mulheres quebradeiras, dessa forma, é ímpar dentro da sociedade; com lutas e conquistas, que são próprias do grupo, não sendo compartilhadas por outros segmentos sociais, expressando a diferença existente dentro da categoria histórica da mulher, o que reforça a concepção de que existem diferenças dentro do universo composto pelos diversos femininos.

Os conflitos enfrentados por essas mulheres começaram dentro de seus lares, pois encontraram resistência dos membros da família, como filhos e, principalmente, maridos e companheiros, que não compreendiam o novo papel que precisam desempenhar para garantir a continuidade da extração do babaçu (SOUSA, 2005, p. 11), e sua reprodução sociocultural específica. As palavras da quebradeira de coco Antônia Brito, que vive no Município de Lago do Junco, Região do Médio Mearim, Maranhão, expressam as dificuldades enfrentadas dentro de casa:

A própria família, os marido, que quando eles, às vezes, não queria aceitar essa saída de deixar a casa, deixar os filho. Porque são trabalhador e sempre a mulher foi considerada a responsável pela família. Hoje isso tem diferença. Já tem marido que já compreende isso. Que as mulheres viaja, que eles acham que eles também têm que contribuir. Principalmente quando ele faz parte da organização local ou mesmo da organização municipal, como a cooperativa, como o sindicato. Hoje eles já entende isso de outra forma⁶⁶.

Executivo Municipal a tornar a atividade extrativa do babaçu uma atividade livre no município e dá outras providências (SHIRAISHI NETO, 2006, p. 38). Apenas o Estado do Tocantins possui a Lei Estadual nº 1.959, de 14 de agosto de 2008, que dispõe sobre a proibição da queima, derrubada e do uso predatório das palmeiras do coco de babaçu e adota outras providências.

⁶⁵ Dona Dijé, ao proferir sua palestra durante o evento da empresa de geotecnologias FOCO.Santiago.Cintra, autoidentifica a si e as suas companheiras quebradeiras de coco babaçu como integrantes da categoria populações tradicionais ao afirmar que: “O Decreto 6040 ele é um decreto de povos e populações tradicionais, porque nós se definimos como tal, ninguém pode chegar e dizer pra mim: Dijé, tu é isso. Quem tem que definir sou eu. Não é a academia que tem que chegar e dizer o que que eu sou, como antigamente era feito”. Disponível em: <http://pulaomuro.blogspot.com/2011/12/pedra-de-rumo-importancia-da.html>. Acesso em: 03 fev. 2012.

⁶⁶ PROGRAMA GLOBO CIÊNCIA. Episódio: O caminho entre razão e emoção. Exibido pelo Canal Futura. Ano 2008. Apresentado por Alexandre Henderson. Disponível em:

Percebemos pela fala da quebradeira de coco, Antônia Brito, que a mudança precisou ocorrer no ambiente privado para depois se expandir ao público, mas que seus maridos, companheiros ou filhos não eram participantes ativos dentro do movimento a situação era conflituosa, mas se maridos, companheiros ou filhos fossem ativos na luta dentro do movimento, compreenderiam melhor e apoiariam a mulher na sua participação como liderança política. Nesse sentido, o conflito nas relações familiares ganha corpo e se intensifica quando a ausência da liderança de seu ambiente doméstico embaraça a divisão do trabalho assumida pelo grupo nas atividades dentro de casa.

No momento em que há apoio à liderança dentro de seu lar, esta fica fortalecida, segura, como podemos comprovar pelo depoimento de Maria Alaídes de Sousa⁶⁷, concedido à pesquisadora Maria Ildthe Alves Sousa, por ocasião da elaboração de monografia para conclusão do curso, com temática chamada: “Realidade Brasileira a Partir dos Grandes Pensadores Brasileiros”, apresentada à Universidade Federal do Maranhão e à Escola Nacional Florestan Fernandes, em 2005:

Após o reconhecimento da minha família e cônjuge de que lutar era o caminho certo, ganhei parceiros, me senti fortalecida, contando que a formação de consciência foi dado por conta da continuidade das primeiras conquistas obtidas há 20 anos atrás, é considerável. Hoje, um processo bem mais evoluído quando os filhos participam dos movimentos, no sentido de se formarem novas lideranças e dar continuidade ao processo histórico (SOUSA, 2005, p. 22).

De acordo com Jeni Vaitsman (1994, p. 40) ao escrever sobre identidade, casamento e família na pós-modernidade, o questionamento das relações sociais com fundo patriarcal foi consequência das transformações operadas em nível macrossocial e histórico, mas também se deve a um processo construído nas microinterações do cotidiano, que fazem parte das situações locais, contextuais, as quais definem formas e conteúdos específicos dessas profundas mudanças. Segundo Maria Alaídes de Sousa, as mulheres quebradeiras também imprimiram resistência em sair de casa e lutar por seus direitos:

Nas cooperativas nós não tivemos muita sorte de como mulher ser as diretoras. Porque ainda tem aquela de nós dizer assim: eu num posso porque eu num posso sair

http://www.youtube.com/watch?v=GspjWz1i1_U&playnext=1&list=PL3CBED82347F443F6. Acesso em: 30 mai. 2011.

⁶⁷ Casada, mãe de 07 filhos, 03 netos, quebradeira de coco babaçu, foi vereadora com dois mandatos pelo Partido dos Trabalhadores – PT, sócia da AMTR – Associação das Mulheres Trabalhadoras Rurais de Lago do Junco e Lago dos Rodrigues, da Cooperativa dos Pequenos Produtores de Agro extrativista de Lago do Junco – COPPALJ, militante da ASSEMA e Organizações locais (SOUSA, 2005, p. 8).

de casa. Na hora de administrar a prensa vem a primeira situação: analfabetismo e também grudada em casa⁶⁸.

Maria Alaídes de Sousa, que à época do depoimento acima, no ano de 2001, era vereadora no Município de Lago do Junco, no Maranhão, revela a naturalização dos papéis dentro do contexto vivenciado pelas mulheres quebradeiras. Ao mencionar a expressão “grudada em casa”, se refere ao papel de mãe, de cuidadora do lar, que deveria ser desempenhado apenas pela mulher, de acordo com a naturalização dos papéis femininos e masculinos. Nesse ponto recorro à crítica feminista para explicar a resistência da mulher quebradeira em sair de casa, e se dedicar também a outras atividades, ocupando espaços no âmbito público.

É por intermédio do questionamento, elaborado pela crítica feminista acerca dos papéis desempenhados por homens e mulheres, que se inicia o abandono às universalidades e balizas fixas, que naturalizam as ações pautadas no sexo biológico. A crítica feminista a que recorro possibilita historiar os conceitos trabalhados, se divorciando de definições estáticas e valores culturais que acreditam em modelos congelados e inerentes à natureza feminina, o que segundo Yuderkys Espinosa Miñoso (2009, p. 38), o feminismo latino-americano há algumas décadas desenvolveu um pensamento crítico e uma política voltada para as desigualdades de raça e classe, visando a porcentagem significativa das mulheres que vivem na região, sendo importante salientar essa questão, pois o multiculturalismo, as inúmeras identidades que emergiram e as reflexões sobre o sujeito das novas políticas são preocupações centrais do feminismo em nível mundial (MIÑOSO, 2009, p. 39).

Conforme enfatiza Lourdes Bandeira (2008, p. 211), a crítica feminista se volta para evidenciar a tomada de consciência individual e coletiva das mulheres para se tornarem sujeitos históricos, ou seja, o entendimento de que a mulher deveria ocupar espaços subalternos em relação aos homens cede lugar à construção de uma nova consciência histórica, produzida por novas relações de gênero, contrapondo-se aos modelos hegemônicos, fugindo de uma ordem simbólica dominante ao desenvolver pensamentos através de temporalidades múltiplas. Os conceitos, segundo a crítica feminista, deveriam ser tomados de acordo com o contexto, conforme a sua construção histórica e cultural, e essa nova visão é elaborada a partir da categoria de análise de gênero.

⁶⁸ DOCUMENTÁRIO MULHERES DO BABAÇU. Realização: Ministério do Meio Ambiente – MMA; Secretaria de Coordenação da Amazônia – SCA; Coordenadoria de Agroextrativismo – CEX. Produção: Videografia. Setembro, 2001. Duração: 21 min. e 29 seg., son., color.

Por meio da análise, tendo como base a categoria histórico-analítica de gênero, é possível partir da premissa de que a reconstrução de conceitos deve se fundar na historicidade para a transformação das estruturas sociais. Assim, a categoria histórico-analítica de gênero,

representou um aporte decisivo às abordagens menos descritivas, consolidando-se como uma categoria analítica, cuja densidade conceitual tem sido fundamental não apenas para uma nova/outra prática de produzir ciência, mas sobretudo para as transformações das estruturas sociais (BANDEIRA, 2008, p. 211).

A partir da análise pautada na crítica feminista é possível entender a reelaboração das relações de gênero no universo das mulheres quebradeiras, momento em que as mulheres quebradeiras, por meio de transformações que se iniciaram dentro de casa, levaram às mudanças nos papéis naturalizados do modelo dominante “ser mulher e ser homem” e lograram afirmar e valorizar a identidade coletiva de mulher quebradeira de coco babaçu, tanto para si mesma, como para seus filhos, maridos e companheiros. O reconhecimento concedido pelo texto constitucional à pluralidade de práticas sociais deu azo ao aparecimento de grupos sociais que até aquele momento estavam encobertos politicamente pelo Sindicato de Trabalhadores Rurais – STR’s, pois nos STR’s, os componentes são homogeneizados, as diferenças não aparecem ou são reprimidas, logo, encontrar o lugar das mulheres quebradeiras no interior dos sindicatos foi um trabalho árduo, que foi necessário inserir as questões relacionadas ao extrativismo do babaçu, que representou uma mudança nos paradigmas internos dos sindicatos, tendo em vista que eram, essencialmente, masculinos.

Assim ocorreu com a participação das mulheres quebradeiras nos STR’s. Dois motivos são responsáveis pela dissonante e desconfortável participação. O primeiro motivo a ser ressaltado é o fato de serem mulheres, almejando ocupar espaços dominados pelos homens; o segundo motivo, que também revela a desigualdade de gênero, assim como, o primeiro, se pauta na garantia à atividade praticada por elas, já que a extração do babaçu era considerada, até mesmo por algumas mulheres quebradeiras, como secundária à roça (SHIRAIISHI NETO, 2006, p. 17), fato que contribuía decisivamente para uma não valorização por parte das próprias mulheres quebradeiras da sua atividade, então, a valorização da autoestima da mulher quebradeira foi um processo desencadeado pelos cercamentos aos babaçuais e culminou no fortalecimento identitário da mulher quebradeira de coco babaçu, e pelas palavras de Sebastiana Ferreira, quebradeira de coco, moradora de Lago do Junco, no Maranhão, e uma das lideranças do Movimento Interestadual de Quebradeiras de Coco Babaçu - MIQCB, mostra o caminho percorrido para a valorização da identidade de

quebradeira de coco babaçu, pois ela própria antes sentia vergonha em ser quebradeira e hoje sente orgulho.

Hoje eu tenho orgulho. Até depois de casada, já mãe de família, se vinha um carro, uma moto, e eu ia com o cofo⁶⁹ nas costas, dependurado aqui no machado, eu me escondia, porque eu achava que eu era uma aparência que não devia me mostrar pra todo mundo e hoje eu tenho orgulho de me divulgar, de dizer, em qualquer lugar, que eu sou quebradeira de coco, que essa é minha profissão⁷⁰.

Apesar de continuarem associadas aos STR's, as mulheres quebradeiras buscavam consolidar suas lutas fora do ambiente dos Sindicatos. Essa posição colocou em xeque a hegemonia masculina dentro dos Sindicatos, pois as mulheres quebradeiras passaram a colocar seus problemas e suas reivindicações de forma independente, contrariando os interesses dos STR's (SHIRAIISHI NETO, 2006, p. 17), e mesmo na condição de trabalhadora, compartilhando com as atividades laborais e com a geração de rendimentos conjuntamente aos homens, as mulheres quebradeiras estão imersas em uma teia de relações complexa, na qual sofrem despreço e exclusão dentro da sociedade imbuída de valores do patriarcado rural, herança de séculos anteriores, mas que com a naturalização da dominação masculina é percebida como se fosse parte integrante do cotidiano, já que há uma visão androcêntrica, aparentemente neutra, que não tem necessidade de se apresentar em discursos que a legitime.

A discussão acerca das questões de gênero está presente no movimento, mas a figura masculina ainda resiste perante essas discussões, logo, a submissão das mulheres persiste e tem cunho cultural. Gênero, de acordo com a percepção do Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu - MIQCB e da Associação em Áreas de Assentamento no Estado do Maranhão – ASSEMA, “é uma integração em todos os aspectos de homens e mulheres” (SOUSA, 2005, p. 13), portanto, a presença masculina é indispensável nas discussões para as oportunidades serem construídas em espaços, que estejam sendo desenvolvidos sob o manto da igualdade e da confiança. A integração nas relações de gênero depende da participação efetiva nas discussões de homens e mulheres, já que o processo de reconstrução das relações de gênero invoca a conscientização de que as vitórias somente serão

⁶⁹ “Cofó é o nome dado, no Maranhão, à cestaria de natureza utilitária, confeccionada manualmente com as folhas de palmeiras nativas. No dia-a-dia do maranhense, o cofó é um instrumento já “tradicional” e mesmo indispensável”. Disponível em: <http://casadenzinho.blogspot.com/2010/03/exposicao-sobre-cofos-na-casa-de.html>. Acesso em: 30 mai. 2011.

⁷⁰ PROGRAMA GLOBO CIÊNCIA. Episódio: O caminho entre razão e emoção. Exibido pelo Canal Futura. Ano 2008. Apresentado por Alexandre Henderson. Disponível em: http://www.youtube.com/watch?v=GspjWz1i1_U&playnext=1&list=PL3CBED82347F443F6. Acesso em: 30 mai. 2011.

alcançadas se as relações de convivência forem capazes de construir oportunidades baseadas na igualdade, ou seja, “homens e mulheres devem estar abertos para novas relações mais justas” (SOUSA, 2005, p. 13).

As novas relações mais justas somente serão efetivadas com as mudanças provenientes do debate sobre gênero. Sendo que o debate e as discussões em torno dessa temática deverão sair do plano do discurso e serem exercitados na prática, o que será possibilitado quando homens e mulheres estiverem dividindo espaços sociais com igualdade e confiança dentro de suas famílias, nas diversas atividades desenvolvidas no âmbito doméstico, nas organizações de base, na política, na comercialização e no beneficiamento do coco babaçu e de outros recursos naturais utilizados para melhorar a renda familiar, e dentro dessa realidade de conflitos nas relações de gênero, por mais que a economia do babaçu seja importante para a reprodução social da comunidade, as mulheres quebradeiras, antes de se organizarem em movimentos sociais e de participarem como lideranças, tinham sua atividade de extração do coco percebida como secundária à roça, depreciativa, até mesmo como atividade indigna, refletindo a visão androcêntrica sobre o extrativismo babaçueiro.

A mudança na forma de perceber o trabalho desenvolvido pelas mulheres quebradeiras teve seu início com a expropriação dessas trabalhadoras de sua atividade extrativa, em virtude da institucionalização do cercamento aos babaçuais, proporcionado pela Lei Estadual nº 2.979, de 17 de julho de 1969, conhecida também como Lei de Terras Sarney, e ampliação de atividades econômicas causadoras de grande impacto ambiental, com destaque para a pecuária extensiva, mas outras commodities, também contribuem para a devastação: “sojicultura, plantio de dendê, plantio de eucalipto, exploração madeireira, além de atividades mineradoras e siderúrgicas” (ALMEIDA, *et al.*, 2005, p. 33), gerando um processo de devastação dos babaçuais.

Com isso, por intermédio de algumas lideranças locais, que já integravam movimentos sociais de trabalhadores rurais, as mulheres quebradeiras começaram a se organizar em movimento social autônomo, iniciando a definição de sua categoria, de sua identidade e fazendo reivindicações de classe e gênero, proporcionando modificações substanciais nas suas vidas. Podemos perceber as mudanças pela fala de Raimundo Ermínio Neto, da comunidade de São Manuel, no município de Lago do Junco, Estado do Maranhão e associado da ASSEMA: “As mulheres deixaram de ser aquelas pessoas que não tinham o domínio da sua produção, e elas passaram a ser sujeitas da história da quebra do coco, da

agregação de valor, do processamento e da venda ao mercado”⁷¹; Nesse sentido, a organização desenvolvida pelas mulheres quebradeiras é *sui generis*, pois são as próprias mulheres que coletam e quebram o coco, o beneficiam, controlam a produção, comercializam os produtos derivados da palmeira, entram em contato e conseguem exportação, organizam as cooperativas, as fábricas de sabonete, além produzirem o óleo, a farinha do mesocarpo, a farinha do babaçu, e dessa forma, as mulheres mantêm uma atividade permanente, inclusive de proteção da natureza.

As mulheres quebradeiras ao pensarem na elaboração das leis do babaçu livre demonstram uma enorme capacidade de apreenderem a sua própria realidade, com vistas ao livre acesso aos babaçuais, e de acordo com Alfredo Wagner Berno de Almeida, as mulheres, atualmente, têm uma prevalência, uma proeminência, levando a concluir que a organização familiar fica centralizada na figura feminina⁷². A análise da história das mulheres quebradeiras, a partir da categoria gênero, é importante para demonstrar que a vida dessas mulheres é peculiar e recheada de especificidades, somente vivenciadas por elas, e que não são compartilhadas por todas as mulheres, mas apenas pelo universo coletivo e solidário inserido na atividade extrativa do babaçu, o que por outro lado, é importante ressaltar que mesmo entre as mulheres quebradeiras há diferenças, pois existem mulheres quebradeiras com terra e sem terra (SHIRAISHI NETO, 2006, p. 19), existem as que participam diretamente do movimento como delegadas, representantes das demais, logo, estão na condição de reivindicarem direitos e dialogar com o poder público, e as que não estão inseridas por meio de associações, cooperativas ou sindicatos na luta política e no MIQCB, mas que somente praticam o extrativismo do babaçu (MARTINS, 2010, s/n).

A busca por visibilidade política e social começa quando se veem cerceadas de continuar extraindo o coco da mesma forma que faziam antes da intensificação da privatização das terras públicas no Maranhão, o que ocorreu no período da ditadura militar, pois ainda existiam terras públicas⁷³ não privatizadas (ROCHA, 2006, p. 9). De acordo com a ex-quebradeira de coco babaçu, Antônia Barbosa:

⁷¹ DOCUMENTÁRIO POVOS TRADICIONAIS DO BRASIL: quebradeiras de coco babaçu. Produção de TV Intertribal. Realização: Sociedade Nheengatu. Apoio: Ministério da Ciência e Tecnologia e Secretaria de Inclusão Social. Processo nº 01200.004519/2008-39. Convênio nº 01.0223.00/2008. SICONV nº 702865/2008. Duração: 11 min. e 22 seg. son., color. Disponível em: <http://www.tvintertribal.com.br/507-5816>. Acesso em: 23 mai. 2011.

⁷² PROGRAMA GLOBO CIÊNCIA. Episódio: O caminho entre razão e emoção. Exibido pelo Canal Futura. Ano 2008. Apresentado por Alexandre Henderson. Disponível em: http://www.youtube.com/watch?v=GspjWz1i1_U&playnext=1&list=PL3CBED82347F443F6. Acesso em: 30 mai. 2011.

⁷³ Terras públicas são aquelas pertencentes ao poder público. São bens públicos que fazem parte do patrimônio público, incluindo-se as terras devolutas, que são as terras pertencentes ao Estado e não afetadas a nenhum uso

Era mais ou menos 1964 quando comecei a participar da extração do babaçu [...]. Já tinha propriedade privada naquela época. As propriedades do “barão” eram muito grandes. A gente precisava trabalhar no terreno dos outros pra poder produzir e comprar o que precisava. Não podia entrar sem permissão do dono. Se não vendesse pro dono do terreno, passava por cima, mas não podia pegar o coco. A gente quebrava pra quem pagava menos devido a gente morar dentro daquela propriedade (Entrevista em 02 de dezembro de 2008).

Como podemos perceber pelo depoimento de dona Antônia de Sales Barbosa, já existiam propriedades privadas antes da Lei Estadual nº 2.979, de 17 de julho de 1969, no Estado do Maranhão, mas com a edição da Lei houve institucionalização das propriedades privadas, fato que intensificou a dificuldade de coletar e quebrar o coco, ou seja, as terras públicas foram vendidas a grandes proprietários ou empresas agropecuárias. A quebradeira de coco Sebastiana Ferreira, conhecida como Moça, que vive na Comunidade Ludovico, Município de Lago do Junco, região do Médio Mearim, no Maranhão, expressa as dificuldades enfrentadas pelas mulheres para coleta do coco, o começo da organização das mulheres quebradeiras em busca de seus direitos e as conquistas alcançadas.

Nos anos 90 a gente vivia em total sujeição aqui por parte do latifúndio. A gente pra quebrar o coco, pra vender e alimentar a família, a gente tinha que passar em sete ordem de arame farpado, rasgava roupa, rasgava costa, perna. Por sinal, toda quebradeira tem uma marca né assim de tá passando as pressa por baixo do arame farpado com medo do capataz e aí a gente decidiu que não queria mais aquela vida. Então a gente começou a trabalhar e se organizar com outras quebradeiras e daí a gente conseguiu deixar de correr, já juntar, coletar o coco e quebrar lá mesmo, dentro da solta, que eles não gostam. Tanto que aqui, hoje, a gente tem o livre hábito de entrar em qualquer propriedade sem ter que pedir a ninguém, sem ter que dividir o nosso babaçu com ninguém. Hoje, graças a Deus, isso não acontece mais aqui na nossa região⁷⁴.

Ao falar sobre o tempo de total sujeição, Sebastiana Ferreira recorda a dificuldade que as mulheres quebradeiras encontraram para continuar a praticar o extrativismo do babaçu. O latifúndio, assim como a grilagem das terras públicas, foram intensificados após a edição da Lei Estadual nº 2.979/69, fazendo surgir as cercas com arame farpado, colocadas pelos proprietários de terras no Maranhão, dificultavam ou mesmo impediam a atividade econômica das mulheres quebradeiras, fazendo com que precisassem enfrentar o medo do capataz para

público federal, estadual ou municipal, que não caíram regularmente no patrimônio dos particulares. Terras devolutas são espécies de terras públicas (ARAÚJO, 2009, p. 112).

⁷⁴ DOCUMENTÁRIO POVOS TRADICIONAIS DO BRASIL: quebradeiras de coco babaçu. Produção de TV Intertribal. Realização: Sociedade Nheengatu. Apoio: Ministério da Ciência e Tecnologia e Secretaria de Inclusão Social. Processo nº 01200.004519/2008-39. Convênio nº 01.0223.00/2008. SICONV nº 702865/2008. Duração: 11 min. e 22 seg. son., color. Disponível em: <http://www.tvintertribal.com.br/507-5816>. Acesso em: 23 mai. 2011.

garantirem a sobrevivência, mas ainda com a Sebastiana Ferreira, que afirma que a luta das mulheres quebradeiras começou a se organizar a partir do obstáculo criado pelos latifundiários ao cercarem com arame farpado os babaçuais, impedindo diretamente a extração do babaçu.

A organização política das mulheres quebradeiras permitiu a mobilização pela legalização ao direito de extração do babaçu, o que se faz necessário ressaltar que a região em que vive Sebastiana Ferreira foi a primeira a ter um município com a lei do babaçu livre, por isso ela afirma que as mulheres quebradeiras têm o “livre hábito” de entrar em qualquer propriedade para extrair o babaçu naquela região. Alguns pontos são relevantes para se discutir o universo vivenciado por essas mulheres quebradeiras: a importância delas na divulgação da privatização de terras e consequente expropriação dos/as camponeses/as e antigos posseiros, na ruptura com os paradigmas patriarcais, visando alcançar visibilidade dentro do cenário social, político, jurídico, econômico e ambiental brasileiro e a luta pela aprovação das leis do babaçu livre, como garantia para que a função social da propriedade, prevista constitucionalmente, seja cumprida.

3.2 A Crítica Feminista Como Base de Compreensão da Luta das Mulheres Quebradeiras de Coco Babaçu

A contribuição da crítica feminista para analisar o universo das mulheres quebradeiras de coco babaçu consiste em estabelecer um elo entre universos relacionais, privado e público, fazendo emergir perspectivas que antes ficavam restritas ao âmbito privado, havendo o surgimento de uma nova história e da reconstrução da identidade dessas mulheres, através de um viés tanto individual como coletivo, mas a culpa do retardo em dar visibilidade à mulher se atribui ao caráter universal cominado ao sujeito da história, masculino como modelo hegemônico. “Silenciosas, as mulheres?” Com este questionamento Michelle Perrot (2005, p. 9) inicia a introdução de seu livro “As mulheres ou Silêncios da História”, demonstrando que a mulher está derrubando as barreiras que a separa do espaço público e a conserva invisível dentro do ambiente privado, doméstico.

A irrupção da presença feminina na historiografia é uma inovação do século XIX, que traz consigo mudanças, porém ainda persistiram silêncios quanto ao seu papel dentro da história, sendo as mulheres relegadas ao esquecimento, a “um oceano de silêncio, ligado à partilha desigual dos traços, da memória e, ainda mais, da História, este relato que por muito tempo esqueceu as mulheres [...]” (PERROT, 2005, p. 9). Por que as mulheres foram

esquecidas pela história? Como esse silêncio foi quebrado? A mulher realmente era invisível ou foi feita invisível? Essas são perguntas que surgem quando vamos tentar construir uma história de mulheres, no caso, a história das mulheres quebradeiras de coco babaçu, com suas especificidades e modos de vida diferenciados, sua relação com a natureza, em especial, com o babaçu, de onde tiram o sustento de si e de suas famílias e a influência que a atividade extrativa do coco babaçu exerce sobre a conservação da biodiversidade, na busca pela afirmação de novos direitos e na ressignificação dos papéis determinantes do feminino em contraposição a um masculino.

Nesse sentido, questões vêm à tona ao se analisar as mulheres quebradeiras de coco babaçu: A institucionalização do cercamento aos babaçuais foi decisiva para que as quebradeiras conseguissem subverter as formações discursivas do patriarcalismo às quais estavam submetidas para afirmação de suas identidades? E como a ressignificação dos papéis femininos e masculinos vão influenciar na promulgação das leis do babaçu livre e na garantia de acesso à previsão constitucional da função social da propriedade? Esses serão aspectos abordados ao longo desta dissertação, que tentará entender o papel dessas mulheres na luta pela proteção e manutenção do seu espaço de reprodução físico, social, cultural, político, econômico, jurídico e ambiental.

Não eram todos os homens sujeitos históricos, mas o “homem branco-heterossexual-civilizado-do-primeiro-mundo, deixando-se de lado todos aqueles que escapam deste modelo de referência” (RAGO, 1998, p. 4). Esse fazer histórico era herança do Iluminismo, se dá de forma genérica, conhecido como positivista, e essa corrente concentrava seu interesse na história política e no espaço público, e prevaleceu durante o século XIX e no começo do XX, pois o positivismo é visto como androcêntrico pelas epistemologias feministas, que relacionou a objetividade à masculinidade, o que acarretou a presunção de que para haver objetividade seria necessário manter distância e separação entre razão e emoção para o desenvolvimento científico (NARVAZ *et al.*, 2006, p. 651).

As fontes prioritariamente deveriam ser administrativas, diplomáticas e militares, espaços não vivenciados pelas mulheres, conseqüentemente, pouco apareciam, sendo feita a “história de governantes e de batalhas” (GENOVESE apud SOIEHT *et al.*, 2007, p. 284). Os conceitos trabalhados pelas ciências humanas eram identitários, logo, excludentes, que valorizavam o espaço público, das práticas masculinas, enquanto o espaço privado, destinado às mulheres, era visto como de menor valor no imaginário ocidental (RAGO, 1998, p. 4), portanto, todos os que não se enquadravam no modelo de homem branco ocidental estavam fora do alcance desses conceitos para a compreensão do mundo, instante em que as noções de

objetividade e de neutralidade, preponderantes à época e garantidoras da “verdade” do conhecimento, se esvaem, no momento em que há a constatação de que os paradigmas de normatividade científica estavam repletos de valores masculinos, portanto, altamente misóginos (RAGO, 1998, p. 5), pois a crítica feminista contribui para a confirmação de que as relações de poder são resultado da produção dos saberes.

A imposição da sociedade dominante do seu conhecimento em detrimento de conhecimentos tradicionais, desvalorizando-os, negando-os e desprezando-os como forma de subalternidade de outras formas de conhecimento, se faz presente na trajetória de vida das mulheres quebradeiras, revelando o que Boaventura de Sousa Santos (1999, p. 115 apud SANTOS, 1998a, p. 208) designa por epistemicídio, ou seja, “a morte de um conhecimento local perpetrada por ciência alienígena”. A crítica a essa forma de conhecimento objetivo, de produção de verdade, sob o modelo dominante ocidental, se fundava na coincidência entre o conceito e o objeto, o qual pregava a necessidade de superação da distância entre a palavra e o objeto, entre a aparência e a essência (RAGO, 1998, p. 5).

É nesse momento que o discurso alça à condição de matéria-prima do historiador, não como criador do mundo, mas apropriando-se deste, concedendo-lhe inúmeros significados, e é nesse sentido que a historiadora norte-americana Joan Scott, nos anos 80, irá se voltar para a trabalhadora, para a divisão sexual do trabalho, para a oposição entre o espaço privado e o público, modificando a interpretação realizada até então pela história, colocando a divisão sexual do trabalho como produto do discurso. Assim, a diferença sexual que funda as práticas e os fatos é produto do discurso que a legitima e não um reflexo das relações econômicas, o que não foi a industrialização responsável pela separação entre o trabalho e a casa, mas o discurso masculino hegemônico que incutiu a inferioridade feminina, tanto física como mental, no seio social, ou seja, pelo discurso masculino fica definido o papel que será desempenhado por cada um na divisão sexual do mercado de trabalho, destinando às mulheres empregos inferiores ou subalternos, “substituindo-as sempre por baixo de uma hierarquia profissional, e estabelecendo seus salários em níveis insuficientes para sua subsistência” (SCOTT apud RAGO, 1998, p. 7).

O desenvolvimento da história das mulheres se embasa nas práticas sociais, políticas e mulheres em busca de emancipação e de libertação, quando tal desenvolvimento se traduz pela tomada de consciência da dimensão sexuada da sociedade e da história. Incluir as mulheres como protagonistas na história significa dar enfoque às experiências vividas no cotidiano, concedendo espaços a novas maneiras de considerar o papel feminino nos processos de transformação social, fundando os pensamentos em sujeitos concretos ao invés

de idealizações abstratas, como salientado: “Isto introduz um novo relativismo na análise, dando margem para a integração da experiência das mulheres na história” (AGUIAR, 1997, p. 24), gerando uma nova elaboração histórica, colocando a mulher como sujeito ativo desse processo de construção.

As mulheres estiveram durante um longo período excluídas do relato da história, acorrentadas à obscuridade da reprodução e do universo privado, quando todo esse período de obscuridade significou a sua confinamento “no silêncio do mar abissal” (PERROT, 2008, p. 16). A condenação ao silêncio histórico, primeiramente, se deve a pouca visibilidade das mulheres no espaço público, espaço que por muito tempo foi o único merecedor de interesse e relato na história, tendo o silêncio, de acordo com Karen Mary Giffen (2006, p. 636), uma forma de controle social sobre a vida das mulheres, quando a constatação desse instrumento de controle faz surgir a ideia de que o pessoal também é político, aonde a vida da mulher era, na grande maioria das vezes, restrita ao lar, à família, ao casamento, e logo, se a mulher era pouco vista, seria pouco ou nada contada na história.

Outro aspecto importante a ser ressaltado diz respeito ao silêncio das fontes, e em virtude da pouca visibilidade, pouco se sabia das mulheres a partir delas mesmas, que além desse aspecto, há a escassez de registros diretos, escritos e materiais. No momento em que eram retratadas por observadores ou cronistas, na maioria das vezes homens, esses relatos eram recheados de estereótipos, enquanto as mulheres eram imaginadas e representadas e não descritas ou contadas, pois a relevância histórica se resumia “[...] ao espaço público: as guerras, os reinados, os homens “ilustres”, ou então os “homens públicos” (PERROT, 2008, p. 18), prevalecendo a “amnésia” em relação às mulheres como estratégia para dar suporte às bases patriarcais do conhecimento (GROSZ apud RAGO, 1998, p. 9).

Com as mulheres quebradeiras de coco babaçu não acontecia diferente, em contextos específicos, existem relatos estereotipados, que eram comuns antes do processo de organização em movimentos, que aconteceu em fins da década de 80 e início de 90. Essas trabalhadoras rurais também foram alvo da imaginação daqueles que descreviam a paisagem dos babaçuais e as incluíam como parte da paisagem e não como protagonistas e participantes do processo de produção, propagando a visão exótica da floresta, que prevalecia sobre o sujeito histórico mulheres quebradeiras de coco babaçu, confundindo-as com a paisagem.

A quebradeira de coco já foi naturalizada como parte da paisagem. Os pintores pintavam a paisagem maranhense com uma mulher sentada debaixo de uma palmeira, quebrando coco, como se pertencessem ao mundo da natureza. À medida que essas mulheres se transformam em sujeito político coletivo, recusam serem consideradas partes do mundo natural e se inserem em uma rede de relações que

envolvem diferentes atores sociais pertencentes a órgãos oficiais, a ONG's, a organismos financeiros multilaterais (ALMEIDA apud ROCHA, 2006, p. 12-13).

As mulheres quebradeiras eram vistas e descritas como um grupo homogêneo, desprovidas de especificidades, sendo desconsideradas suas diferenças e peculiaridades, caracterizando a forma de vê-las como uma unidade, porém dentro dessa “homogeneidade” pela qual eram retratadas, existem mulheres com vivências e experiências diversas. Nesse sentido, os Annales irão propor uma inovação e um alargamento no campo histórico, com o objetivo de redirecionar “o interesse dos historiadores para outros horizontes: a natureza, a paisagem, a população e a demografia, as trocas, os costumes” (DOSSE, 2003, p. 83), que com a abertura a essa nova escrita da história, os Annales influenciaram no novo olhar lançado às mulheres pelos historiadores, e por meio dessa tradição historiográfica dos Annales foi ampliado o leque de fontes e o olhar voltou-se para observar a vida de pessoas comuns, contribuindo para que as mulheres, em momento posterior, fossem incorporadas à historiografia (SOIHET *et al.*, 2007, p. 284).

O surgimento da história das mulheres aconteceu na Grã-Bretanha e nos Estados Unidos, durante a década de 60 e na França, durante os anos 70. Ainda na década de 60, ganha terreno na historiografia a relativização da importância dos métodos ou de conceitos teóricos rígidos, que critica o racionalismo abstrato, e por intermédio da relativização, o historiador busca interpretar os processos de transformação por meio de um conhecimento dialético, abrindo caminho para a história das mulheres, já que esse novo panorama, se tece partindo do cotidiano e não influenciado por grandes acontecimentos ou grandes marcos históricos (SOIHET apud AGUIAR, 1997, p. 98).

O movimento de libertação das mulheres, a partir dos anos 70, foi responsável pelo fator político, o qual esse movimento buscava pela ancestralidade e pela legitimidade, por encontrar vestígios e dar-lhes visibilidade, que é dado início a um trabalho voltado para recuperar a memória, o que se volta também para a teoria, criticando o modelo dos saberes construídos, que desejavam ser universais, apesar do caráter essencialmente masculino (PERROT, 2008, p. 20). Dessa forma, nasce a necessidade e o anseio em se escrever uma nova história, sendo as mulheres também protagonistas, abandonando o lugar marginal que lhes era destinado: “É reinsserir na história e, portanto, devolver à ação histórica, a relação entre os sexos que a visão naturalista e essencialista dela arranca” (BOURDIEU, 2002, p. 2).

Essa nova forma de produção do conhecimento científico, calcada no modo feminista de pensar, promove a ruptura com os modelos hierárquicos de fazer ciência e com várias pressuposições da pesquisa científica, logo, a crítica feminista precisa “descobrir seu próprio

assunto, seu próprio sistema, sua própria teoria e sua própria voz” (SHOWALTER apud RAGO, 1998, p. 10). É a construção de uma nova linguagem, com a feitura de seus próprios argumentos, partindo de suas próprias premissas, que ergue uma crítica que deve ser mencionada por sua relevância é o artigo *Gênero: uma categoria útil de análise histórica*, da historiadora Joan Scott, publicado pela primeira vez em 1986, na *Revista Americana de História*⁷⁵, quando que nesse artigo, a historiadora questiona os percalços das historiadoras feministas na utilização da categoria gênero.

Faz referência que, hodiernamente, a categoria “gênero” vem sendo usada como sinônimo de “mulheres”, com a finalidade de dar um tom mais erudito à história do que o uso do termo mulheres, buscando se afastar da política feminista para alcançar a legitimidade acadêmica, tendo o ponto principal a ser destacado se refere à utilização de “gênero” ao invés de “mulheres”, para enfatizar que os dados sobre as mulheres aludem necessariamente fazer menção aos homens e vice-versa, e assim, analisar as mulheres de forma estagnada perpetua o mito de que o sexo feminino não se relaciona com o masculino. Logo, lançar mão de gênero implica em dar ênfase a todo sistema de relações, incluindo o sexo, pois o gênero não é determinação do sexo, nem da sexualidade de modo direto.

A historiadora Natalie Davis⁷⁶, afirma que interessa a história não somente das mulheres, mas igualmente dos homens, uma vez que a história não deve se preocupar apenas com o sexo oprimido, com a finalidade da história de compreender a importância dos sexos, ou seja, dos grupos de gênero habitantes do passado histórico, com o objetivo da história de descortinar a gama de papéis e simbolismos sexuais, que existem nas diversas sociedades e épocas, encontrando o sentido e descobrindo seu funcionamento para sustentar a ordem social vigente ou transformá-la (SCOTT, 1995, p. 72). Gênero, portanto, foi o termo proposto com a finalidade de modificar os modelos disciplinares, já que acrescentaria novos temas, além de fomentar um reexame crítico das premissas e dos critérios científicos existentes.

Assim, gênero é um conceito aberto e não se exaure em ser uma categoria de análise, apesar da sua importância nesse sentido, portanto gênero é também uma categoria histórica e, enquanto tal, requer intenso investimento intelectual, porém, essa categoria analítica/histórica “é a construção social do masculino e do feminino” (SAFFIOTI, 2004, p. 45). Com a inclusão da categoria de análise gênero, não se escreve apenas uma nova história das mulheres, mas

⁷⁵ Traduzido para o português em 1990 e revisado e republicado em 1995, na *Revista Educação e Realidade*. A publicação de 1995 no Brasil é uma tradução da versão francesa (*Les Cahiers du Grif*, n° 37/38. Paris: Editions Tierce, 1988) por Guacira Lopes Louro.

⁷⁶ Citada por Joan Scott no artigo *Gênero: uma categoria útil de análise histórica*, p. 72, da versão traduzida para o português.

uma nova história, com a inclusão de sujeitos até então esquecidos e condenados à obscuridade, as mulheres.

Entende-se por gênero a elaboração das relações entre as masculinidades e feminilidades, resultantes da construção social, inserida em determinado contexto e cultura, com características diferenciadas e aplicadas, portanto, de maneiras diferentes para homens e mulheres, porém, essa determinação de papéis, funções e em como se estabelecerão as relações não são um dado biológico, mas uma construção social, que logo, podem ser desconstruídas. Essa nova construção histórica, que incluía a categoria de análise pautada no gênero, necessitou de esforços dos/as historiadores/as, sociólogos/as, antropólogos/as, psicólogos/as para aplicar teorias que se fundamentassem no conceito de gênero, e o esforço era no sentido de casar a teoria, até então baseada em conceitos universais, com a história envolvida pelo estudo da especificidade contextual, a partir da fala das mulheres.

O/a historiador/a passa a desconstruir conteúdos aparentemente precisos e coesos do que vem a ser masculino e feminino, demonstrando sua inconsistência e significados múltiplos, para que passa a exibir como esses conteúdos foram cunhados seletivamente, constituídos em procedimentos que os levaram a contrair sentido único e embates entre as interpretações discordantes, que os produziram. Descortinar as estratégias de dominação que dão suporte às construções polarizadas da diferença entre os sexos ou do olhar sobre as fontes lançando mão da historiografia contemporânea (VARIKAS, 1994, 67).

Há carência de uma forma de se pensar a realidade social sob o prisma do gênero, pois essa categoria é uma das referências recursivas por meio das quais se idealizou e se criticou o poder político, e assim, ao se pensar em gênero e poder, categorias que encerram significações elaboradas de maneira recíproca, qual modificação poderá ser implementada para alcançar uma transformação social com vistas à mulher se tornar visível e ter sua história contada? Para alcançar uma conclusão é necessário se pensar gênero como o palco de interpretação da história, porém um palco em constante disputa e fluidez, onde gênero, classe e raça precisam ser pensados de forma conjunta e igualitária.

Agora que os fatos da vida das mulheres se tornaram "fatos da história", é importante analisá-los e discutir explicitamente aquilo que eles permitem modificar nos outros domínios da história. Os melhores trabalhos sobre história das mulheres, dos quais citei uma parte, não estudam a vida das mulheres de uma maneira isolada: eles se esforçam por vincular estas vidas a outros temas históricos, como o poder das ideias ou as forças que governam as transformações estruturais. Procedendo desta maneira, a história das mulheres já mudou nossa percepção do que é importante na história (TILLY, 1994, p. 41).

Nesse sentido, além do reconhecimento de que a vida das mulheres faz parte da história, ou seja, é um fato histórico, a metodologia empregada para desenvolver a história das mulheres deve ser analítica, demonstrando que os resultados da análise são relevantes para a explicação dos problemas gerais, portanto, “ambas as abordagens, a descritiva e a analítica, deveriam figurar no campo da história das mulheres” (TILLY, 1994, p. 41). Outro ponto a ser ressaltado é o necessário abandono à dicotomia sexo e gênero, enquanto que o primeiro é situado na biologia (natureza) e o segundo na sociedade (cultura), que se faz imprescindível superar as categorias cartesianas, ou seja, deixar de lado o raciocínio dualista, considerando sexo e gênero uma unidade, pois “não existe uma sexualidade biológica independentemente do contexto social em que é exercida” (SAFFIOTI, 2004, p. 108-109).

Assim, lançar mão da categoria gênero, utilizando-o somente como descrição reduz essa categoria a um estudo das coisas relativas às mulheres, obstaculizando a sua força analítica para questionar e modificar os paradigmas históricos em voga, o que logo, é necessária uma produção histórica voltada não somente à descrição e à interpretação, mas também a estudos que se voltem a problemas analíticos, vinculando as descobertas oriundas dessa análise sobre as questões gerais, que por muito tempo permeiam a história. Sob essa perspectiva analítica, a finalidade é desenvolver uma história das mulheres vinculando os problemas originados dela com aqueles das outras histórias e vivências, pois por intermédio desse cotejo que a história das mulheres poderá provocar mudanças no quadro geral da história registrada.

Os estudos desenvolvidos sobre mulheres são de alta qualidade, mas seu status não recebe a importância necessária dentro da história, continuando relegado à marginalidade, estabelecendo uma descrição histórica em relação ao estudo sobre mulheres é criticada por Joan Scott, pois apenas a descrição não consegue questionar os conceitos, que dominam o interior da disciplina ou não os questiona de maneira a colocar em xeque seu poder e quiçá transformá-los.

No seu uso descritivo, o “gênero” é, portanto, um conceito associado ao estudo das coisas relativas às mulheres. O “gênero” é um novo tema, novo campo de pesquisas históricas, mas ele não tem a força de análise suficiente para interrogar (e mudar) os paradigmas históricos existentes (SCOTT, 1995, p. 75).

Nesse sentido, não é suficiente provar que as mulheres são sujeitos históricos e que elas participam ativamente das transformações sociais. É necessário utilizar gênero como instrumento analítico que viabiliza a geração de um conhecimento novo sobre as mulheres e

sobre a diferença sexual, guiando provocações críticas às políticas históricas ou as de qualquer outra disciplina (SOIHET *et al.*, 2007, p. 290-291).

[Logo], a história feminista deixa, então, de ser apenas uma tentativa de corrigir ou suplementar um registro incompleto do passado, e se torna um modo de compreender criticamente como a história opera enquanto lugar de produção do saber de gênero. Esclarece que esse saber era pensado no sentido a ele atribuído por Michel Foucault, ou seja, sempre relativo: seus usos e significados “nascem de uma disputa política e são os meios pelos quais as relações de poder – de dominação e de subordinação – são construídas”. Ainda, concluía Scott, “gênero é a organização social da diferença sexual”. Lembrava, porém, que gênero não refletia ou implementava diferenças fixas e naturais entre homens e mulheres, mas “um saber que estabelece significados para as diferenças corporais” (SOIHET *et al.*, 2007, p. 291).

Gênero, então, evoca símbolos culturais de representações, estabelecendo significados para as diferenças que existem nas relações entre homens e mulheres, por meio de uma identidade subjetiva, construída com base nas diferenças de papéis atribuídos a cada sexo. “O uso do “gênero” coloca ênfase sobre todo o sistema de relações, que pode incluir o sexo, mas que não é diretamente determinado pelo sexo, nem determina diretamente a sexualidade” (SCOTT, 1995, p. 75), destarte, falar sobre identidade de gênero é aludir à forma como alguém se sente, se identifica, se apresenta para si e para os demais, e como é reconhecido como parte do sexo masculino ou do feminino, ou ainda uma combinação de ambos, independentemente do sexo biológico.

Abordar o arcabouço das relações de gênero constitui realçar que o gênero envolve algo muito mais além do que somente as interações entre homens e mulheres, isto denota dizer que gênero é uma estrutura extensa, que compreende várias dimensões sociais, entre elas a economia e o Estado, a família e a sexualidade, e assim, para desenvolver estudos sobre gênero não podemos incidir no erro de isolá-lo enquanto uma categoria social, pois separar gênero dos vários fatores estruturais que compõem a sociedade é cometer erro de análise e interpretação. A categoria gênero destaca o caráter social, cultural, das diferenciações construídas no sexo, abandonando o mito da naturalização, concedendo a eficácia para a ideia de assimetria e de hierarquia nas relações estabelecidas entre homens e mulheres, congregando a dimensão das relações de poder.

Nesse sentido, a categoria de análise gênero foi criada para discutir, histórica e socialmente, as relações que acontecem no contexto social/cultural entre homens e mulheres, sendo a divisão sexual do trabalho a expressão mais marcante, em diversas sociedades, das relações de gênero. A partir dessa delimitação, as relações de poder entre os gêneros são constructos sociais.

A partir do gênero pode-se perceber a organização concreta e simbólica da vida social e as conexões de poder nas relações entre os sexos; o seu estudo é um meio “de decodificar e de compreender as relações complexas entre diversas formas de interação humana”. Para Joan Scott, muitas relações de dominação da história, na Revolução Francesa, nos regimes autoritários, no conceito de classe estão ancoradas e se constituem na categoria do gênero, e para entendê-las é necessário entender o gênero. Pois o gênero se preocupa com a consolidação de um discurso que constrói uma identidade do feminino e do masculino que encarcera homens e mulheres em seus limites, aos quais a história deve libertar (TORRÃO FILHO, 2005, p. 136).

O papel da história, logo, é desconstruir a necessidade de se escrever uma história que menospreze o feminino dentro do contexto histórico, pois a história de homens e mulheres está relacionalmente ligada. Não se escreve história sem que haja participação efetiva feminina, ou seja, a história das mulheres não se restringe a um determinante biológico, que as aprisiona ao âmbito doméstico e deve ser feita conjuntamente com a história social, política e econômica.

[...] a abertura dos historiadores para os papéis informais, visíveis apenas através do enfoque cotidiano, constitui-se no recurso possível para atingimento de nosso objetivo; qual seja, o de obter pistas que possibilitem a reconstrução da experiência concreta das mulheres em sociedade, que têm desempenhado um papel ativo na criação de sua própria história. Dessa forma interpenetram-se, num processo dialético, a história das mulheres e uma nova história (SOIHET apud AGUIAR, 1997, p. 108).

Temos que, apesar da dominação do masculino sobre o feminino, a atuação da mulher nas diversas esferas não deixa de ser sentida, através de complexos contrapoderes: maternal, social, sobre outras mulheres e “compensações no jogo da sedução e do reinado feminino” (SOIHET apud AGUIAR, 1997, p. 105). A metodologia a ser utilizada nas análises deve priorizar o estudo do público e do privado em unidade, em constante comunicação e entrelaçamento, repudiando o enfoque tradicional do privado opondo-se ao público, pata tanto, as relações entre homens e mulheres são produto de uma escala de valor, ou seja, cada trabalho realizado por um ou outro gênero será medido de acordo com a sua importância, definindo a hierarquia de poder das relações.

Nesse sentido, os cotidianos masculino e feminino estão dispostos em duas bases sociais: a produção e a reprodução, que são ideologicamente expostos separadamente (FIGUEIREDO, 2005, p 47). Essa disposição dicotômica reforça a ideia de poder e importância que o fazer de cada gênero possui dentro daquele espaço social e cultural, pois a base social da produção é moldada para ser vista como parte integrante do espaço público, haja vista, que a base social da reprodução recebe conotação de âmbito doméstico.

O trabalho doméstico ou reprodutivo, desenvolvido quase exclusivamente pelas mulheres, libera os homens para a produção, para atuar no espaço público, ou seja, os homens, enquanto grupo; “assim como o capital, têm uma participação na preservação do atual papel primário das mulheres na reprodução” (ALVAREZ, 1988, p. 331), quando temos a separação das bases sociais entre privado e público, que se refletirá nas instituições e na ideologia predominante. É importante destacar na entrevista de dona Antônia Barbosa concedida a esta pesquisadora em 30 de janeiro de 2012, quando ela se reporta a função dos homens no processo de produção:

P: Dona Antônia, os homens ajudavam no trabalho?

Dona Antônia: Ajudavam sim. Eles tinham participação sim. Os homens tinha. Eles faziam farinha d'água. Eram os homens que fazia. Eles botavam muita mandioca no igarapé pra ficar bem mole. Quando era no dia de tirar a mandioca, eram eles que tiravam. O que as mulheres faziam era penerar a mandioca pros homens fazer a farinha. Mas, em todo serviço pesado eles participavam. Pra rodar aquele negócio pra mandioca eram os homens que rodavam. De tudo o homem tinha participação.

P: Mas, e no serviço doméstico, lavar uma roupa, cozinhar, cuidar dos filhos?

Dona Antônia: Ah! Isso não. Isso era difícil. Só quem eu via fazer isso era um irmão meu. Mas também era só pra cuidar do filho, pra lavar roupa era a minha cunhada. Às vezes que ele cozinava. O trabalho que eu falei era mais no pesado que as mulheres não davam conta.

Ao afirmar que os homens participavam do trabalho, dona Antônia Barbosa se refere ao serviço que requer mais a força física, confirmando a dicotomia nas funções e atribuições de homens e mulheres nas relações de gênero e reforçando a hierarquia no trabalho desenvolvido por ambos. Com base nas relações entre os sexos e de acordo com os parâmetros fornecidos pela categoria de análise gênero, a presente dissertação tratará das relações construídas socialmente entre as mulheres quebradeiras de coco babaçu, seus maridos, companheiros e donos de terras, onde se localizam os babaçuais e o Estado.

3.3 O Contexto Maranhense

Discorrer sobre o contexto maranhense é importante para situar o leitor acerca das mudanças ocorridas naquele estado durante a ditadura militar (1964-1985), e que tiveram influência direta sobre a forma organizativa das mulheres quebradeiras de coco babaçu e suas famílias. Sob o discurso da modernização econômica, o Grupo Sarney inicia a sua dominação

no Estado do Maranhão durante os anos 60 (1966-1970), invocando, principalmente, a ideologia de um Maranhão próspero no passado para subsidiar a sua ascensão política, pois tinha que passar a ideia de que havia rompido com o estado dinástico, até então dominante, para consolidar seu poder, porém, essa ruptura foi maquiada, já que José Sarney era um ator de destaque dentro desse estado dinástico.

“José Sarney foi uma flor de estufa, plantada e cultivada no Palácio dos Leões⁷⁷: apenas a criatura [José Sarney] engoliu o criador” (COSTA, 1997, p. 4). Por essas palavras de Victorino Freire, chefe oligárquico do Maranhão entre os anos de 1946 a 1965, percebemos a estreita ligação entre Sarney e a oligarquia vitorinista, uma vez que, José Sarney deu seus primeiros passos na política maranhense por meio do grupo liderado pelo então senador Vitorino Freire, mas construiu sua carreira política na oposição, contudo, Sarney, intelectual e bacharel em direito, integrava a chamada “Geração de 45”, que revigorou e vitalizou o ambiente cultural do Maranhão no pós 2ª Guerra Mundial⁷⁸.

A oposição de Sarney ao governo de Victorino Freire se institucionaliza ao lançar-se como candidato às eleições pela União Democrática Nacional - UDN, enquanto o partido de seu oponente era o Partido Social Democrático - PSD, mas a trajetória de José Sarney no comando desse Estado irá demonstrar o contrário. Oposições Coligadas, assim ficou conhecida a aliança política formada por diversos setores ligados à política maranhense para combater o autoritarismo de Victorino Freire, e essa aliança tinha como característica ser ampla e heterogênea, coligando “desde setores tradicionais e moderados (a oposição oligárquica), até setores populistas e nacionalistas, e mesmo a esquerda, representada pelo Partido Comunista Brasileiro - PCB de Maria Aragão” (COSTA, 1997, p. 5), surge como fator em comum desses variados setores políticos, denominados de anti-vitorinismo.

Em 1965, José Sarney se elegeu governador do Maranhão, apesar dos muitos conflitos que ocorreram para sua eleição, mas a vitória foi alcançada em virtude do apoio oferecido pela ditadura militar, pois a política de Sarney, “de modo direto, não é produto do udenismo local, ... [ele] é diretamente produto da Revolução de 1964 (ou mais especificamente dos governos Castelo Branco e Costa e Silva) e da própria ARENA⁷⁹” (CALDEIRA apud COSTA, 1997, p. 5). Assim, “o Maranhão “trocou seis por meia dúzia”, pois saía de cena a oligarquia comandada por Vitorino Freire e começava a se formar a oligarquia Sarney, que cresceu e se fortaleceu à sombra dos militares no poder” (COSTA,

⁷⁷ O Palácio dos Leões é um prédio de quase 400 anos que permanece conservado para servir de residência e sede administrativa do Governo do Maranhão.

⁷⁸ O período da Segunda Guerra Mundial vai de 1939 a 1945.

⁷⁹ Aliança Renovadora Nacional. Partido instituído em 1965 para dar sustentação política à ditadura militar.

2002, p. 14), e em decorrência dessa “troca de poder”, o Maranhão se insere fortemente no projeto autoritário, excludente e repressor do governo militar, consolidando o projeto de Sarney de modernização aos tradicionais moldes oligárquicos, significando, dessa forma,

[...] uma maior abertura ao processo de expansão do capitalismo monopolista na Amazônia, aprofundando as desigualdades sociais, acelerando o processo de concentração fundiária, assim como a violência, a grilagem e a expulsão dos trabalhadores de suas terras, aumentando enormemente os conflitos no campo em toda a região. Por outro lado, o governo Sarney (1966-70) anunciava um Maranhão Novo, uma nova época de prosperidade e modernização. Os jornais comentavam sobre o “milagre maranhense”, pois a economia estaria crescendo a índices bastante elevados. Falava-se também em “desenvolvimento com justiça social”. (COSTA, 2002, p. 14).

“Maranhão Novo” era o projeto, apregoado por Sarney, de modernidade e desenvolvimento que deu suporte para sua trajetória em comandar a política maranhense. Importante frisar que a ascensão de Sarney coincide com a implantação da ditadura militar no Brasil, sendo que Sarney almejava construir uma imagem de progresso para o Estado, mas não fugia aos velhos parâmetros do estado dinástico.

Tratava-se, para José Sarney, de superar (na verdade, recompor), no campo político, o que denominara “atraso” e decadência. Nesse sentido, foi ágil na criação de uma infraestrutura jurídico-política que possibilitasse o estreitamento dos laços com o capital monopolista. Apresentou as mudanças efetuadas no aparelho estatal como superação do atraso por meio da criação de novos dispositivos político-institucionais que, sob a égide da racionalidade burocrática, propiciassem a imediata ruptura com o passado (BARBOSA, 2003, p. 2).

A retórica de Sarney se sustentava sobre todo um aparato simbólico de ruptura entre o presente e o passado. Sarney representaria uma quebra com o passado de atraso e decadência, vigente durante a Era de Victorino Freire, que deveria ser abandonado em nome do progresso.

“... nada temos a continuar, tudo temos a inovar, em nosso Estado ... estamos sepultando um passado embrutecido pela ausência, pelas carências de toda a ordem. Um passado em que as instituições foram empobrecidas e deformadas, quando não corrompidas ou viciadas. Um passado que nos encheu de vergonha, de pobreza e de mistificação; um passado que, por tudo isso, deve ser sepultado para sempre” (COSTA, 1997, p. 6).

As palavras proferidas por Sarney, no seu discurso de posse no Governo do Maranhão, no ano de 1964, espelham a ideologia de rompimento com o passado, porém, na verdade, não passa de um discurso falacioso, pois não rompeu com as antigas instituições que vigoravam no Maranhão, mas somente veio a solidificar o poder político de uma nova

oligarquia: a Oligarquia Sarney, que nasceu e se construiu sobre os mesmos alicerces de exploração e concentração de capital nas mãos das elites dominantes. Sarney ascende ao poder com total apoio da ditadura militar, principalmente, concedido pelo Marechal Castelo Branco, já que a UDN, representou a principal viga de sustentação civil ao Golpe de 64.

Com a ditadura militar governando o país, a expansão do capital monopolista estava a pleno vapor, o que possibilitou Sarney a alavancar sua política desenvolvimentista, fazendo aliança entre o Estado e o capital privado, mas sem desprezar a oligarquia sempre presente em seu governo, o que ora, a política de desenvolvimento pensada pelo governo militar se baseava na valorização da acumulação capitalista, subordinando o Estado, mas sem desfavorecer o poder já consolidado das esferas dominantes até então. Na segunda metade da década de 60, se caracteriza pela inserção significativa da economia brasileira no mercado internacional, que ocorreram ainda nesse período, a expansão da indústria e a modernização tecnológica da agricultura, porém em nenhum momento foi cogitada ou mesmo planejada a democratização do arcabouço fundiário no Brasil (LOUREIRO, 2004, p. 68-75).

O Maranhão acompanhou essa nova etapa de “desenvolvimento” nacional com a promulgação da Lei Estadual nº 2.979, de 17 de julho de 1969, que dispôs sobre as terras de domínio do Estado, além de introduzir outras providências, ou seja, essa Lei concedeu suporte para a privatização das terras públicas do Maranhão, já que impulsionou o mercado de terras e a expansão de projetos agropecuários, fomentando o processo de grilagem, e assim, a Lei Estadual nº 2.979/69, aumenta a expropriação dos/as trabalhadores/as rurais, exorbitando a concentração fundiária e subordinando a terra ao capital. A Lei de Terras Sarney tinha como objetivo estimular a apropriação de terras no momento em que permite o campo ser alvo de ocupações pelas empresas privadas, ocasionando, dessa forma, o enfraquecimento da pequena propriedade e a institucionalização da grilagem.

Após a promulgação da Lei de Terras Sarney, é implantado no Maranhão um mercado formal de terras que será diretamente responsável pelas profundas modificações nas relações sociais do meio rural, no entanto, a grilagem inicia sua trajetória, intensificando suas ações sobre as terras devolutas, proporcionando a instalação de grandes empresas agroindustriais da iniciativa privada, tanto nacionais como internacionais. Nesse sentido, o “Maranhão Novo”, advindo com o discurso de José Sarney, vem consolidar o projeto pensado pela ditadura militar, pelo qual o Estado brasileiro produz, incessantemente, a miséria social, por meio da exclusão das classes menos favorecidas, e fomenta a concentração de riqueza nas mãos das elites locais e nacionais.

Toda essa transformação iniciada com José Sarney irá modificar profundamente, ou mesmo substituir, as relações até então existentes no campo por “outras cuja finalidade é a valorização dos novos capitais introduzidos na sociedade” (LOUREIRO, 2004, p. 129). Dentro desse contexto expropriatório estão inseridas as mulheres quebradeiras de coco babaçu e suas famílias, já que a privatização das áreas dos cocais e a injeção de capital por meio de empresas privadas, favorecidas pelo Estado totalitário brasileiro, se intensifica em 1969, com a Lei de Terras Sarney, mas a política implementada pelo governo Sarney (1966-1970), ativou as tensões e antagonismos da elite e do Estado em detrimento das camadas mais desfavorecidas da população.

As comunidades que se dedicavam ao extrativismo do babaçu, que se caracterizam por ter uma relação diferenciada com a natureza, no caso os babaçuais⁸⁰, são vistas como um obstáculo ao progresso. Nesse sentido, a forma de vida das comunidades extrativistas do babaçu seria incompatível com a vida moderna, e como se infere pelo exposto no Plano Quinquenal da Amazônia, dos anos de 1967 a 1971, elaborado pela Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia - SUDAM⁸¹, ainda no ano de 1966.

O extrativismo constituiu, durante muitos anos, a principal fonte de renda da Amazônia, tendo mesmo possibilitado época de grandeza e fausto. Diluído no conceito geográfico da Amazônia Legal, o extrativismo é hoje mais um problema social do que esteio econômico [...]” (ALMEIDA, 2008, p. 66).

Assim, as mulheres quebradeiras se viram alijadas desse processo de desenvolvimento pensado pela oligarquia comandada por José Sarney com a finalidade de modernização da região, e ainda, foram impedidas de manter suas formas de vida, porque consideradas improdutivas ou arcaicas, tanto pelas elites como pelo Estado. Desse modo, foram tolhidas de continuar a exercer sua atividade de extração do babaçu, tendo em vista que os locais, anteriormente utilizados por essas mulheres para a prática do extrativismo, foram cercados com arame farpado, impossibilitando-as de adentrar para dar continuidade a sua forma de reprodução política, cultural, econômica, ambiental e social.

3.4 A Mulher Quebradeira de Coco Babaçu e Seu Agir Político

⁸⁰ Também conhecida como mata de cocais. A área de incidência de babaçu é uma floresta secundária que se desenvolve entre a caatinga e a Amazônia. A vegetação da Mata dos Cocais é reconstituída pós-desmatamento.

⁸¹ Autarquia do governo federal, criada no governo do presidente Castelo Branco em 1966. Sua finalidade era promover o desenvolvimento da região amazônica, gerando incentivos fiscais e financeiros especiais para atrair investidores privados, nacionais e internacionais.

Com o início do cercamento aos babaçuais ainda na década de 70, as mulheres quebradeiras percebem sua atividade extrativa tolhida pelos latifundiários e pequenos proprietários que, incentivados pelo governo a desenvolver a pecuária, começam a utilizar as terras agricultáveis para plantação de capim. “Esse período é construído pela memória das trabalhadoras e trabalhadores como a passagem do “tempo do coco liberto”⁸², para o “tempo do coco preso”⁸³, especialmente entre os anos 70 e 80” (BARBOSA, 2008, p. 265), e nesse sentido, essas expressões, cunhadas pelos/as trabalhadores/as, se revelam a partir da perspectiva deles/as próprios/as acerca do processo de exclusão a que foram submetidos/as.

Em decorrência dessa expropriação, a sobrevivência das 400 mil quebradeiras de coco babaçu⁸⁴ (ALMEIDA *et al.*, 2005, p. 42; ALMEIDA, 2006a, p. 49), que vivem da economia babaqueira, fica ameaçada, então é nesse “tempo do coco preso”, que as mulheres quebradeiras ficam subjugadas às manipulações econômicas e comerciais dos fazendeiros, que implantam instrumentos que irão mantê-las reféns dos proprietários como: construção de galpões para que homens, mulheres e crianças quebrassem o coco, mas o vendessem somente ao proprietário do barracão, recebendo um valor ínfimo pelo produto, contratos extrativistas para controlar a coleta, quebra e venda do babaçu, adulteração do peso do produto, favorecendo ao proprietário (BARBOSA, 2008, p. 265).

Ocorre a perda da autonomia da mulher quebradeira, pois antes da implementação desses instrumentos de controle, a extração do babaçu era realizada por meio de “um sistema de uso comunal” (BARBOSA, 2008, p. 265), de acordo com as necessidades e capacidades dos trabalhadores, se iniciando, então, um processo de resistência a essa forma de controle ao extrativismo do babaçu, assim as mulheres quebradeiras, em grupos de 5, 7 ou 10 em média, começam a chegar bem cedo às áreas de incidência do babaçu para, em sistema de mutirão, quebrarem o coco e levá-lo para casa, antes da chegada dos empregados dos proprietários, mas outras estratégias de resistência foram cunhadas pelas mulheres quebradeiras, como: queima de jacás⁸⁵ e barracões, e é nesse momento que os proprietários, como represália às ações das mulheres quebradeiras, começam a derrubar as palmeiras, alastrando o conflito por vários municípios maranhenses na década de 80 (BARBOSA, 2008, p. 265-266).

⁸² Antes do cercamento aos babaçuais pelos proprietários de terras.

⁸³ Após a intensificação das propriedades privadas na região dos babaçuais.

⁸⁴ De acordo com Viviane de Oliveira Barbosa (2008, p. 256) e o Jornal Pindova (2009, p. 4), são 400 mil famílias que vivem da prática da extração do coco babaçu, porém os dados são conflitantes, segundo Noemi Porro *et al* (2009, p. 2), em virtude de não existir um censo específico das comunidades tradicionais.

⁸⁵ Espécie de cesto feito das folhas do babaçu onde as mulheres carregam o coco, conforme explicação de dona Antônia Barbosa.

Há registros de quebradeiras que foram agredidas quando, como forma de resistência, entravam nas propriedades e eram encontradas dentro das áreas de pastagens (as chamadas “soltas”) coletando coco. Houve “ainda casos de violência física contra as quebradeiras no qual gerentes da fazenda, vaqueiros ou encarregados submetem às mulheres a surras e violência sexual”, e “casos em que a mulher precisa roçar a quinta, ou seja, limpar a área do pasto, para ter acesso à área de quebra e coleta do coco” (ARAÚJO *et al.* apud BARBOSA, 2008, p. 266).

A partir das violências sofridas e da expropriação do local onde desenvolvem sua atividade, as mulheres quebradeiras iniciam um processo de mobilização, identificando-se coletivamente como quebradeiras de coco babaçu e organizando-se para defender o meio ambiente, no caso o babaçal. O mapa⁸⁶ abaixo apresenta os Estados do Pará, Maranhão, Piauí e Tocantins, onde as mulheres quebradeiras de coco babaçu estão organizadas politicamente em movimento social, associações e cooperativas.



A construção da identidade de mulher quebradeira de coco babaçu aconteceu de forma lenta e gradual, um momento em que as mulheres quebradeiras eram vistas pela sociedade local como praticantes de uma atividade extrativa, mas estavam dispersas pelo território (Pará, Maranhão, Piauí e Tocantins), logo, a autodefinição de mulher quebradeira de coco babaçu não era pensada, manipulada ou apropriada por essas mulheres coletivamente:

[A] afirmação da identidade individual dessa mulher que inverte sua condição negativa (o ser quebradeira era vergonhoso, pois era uma condição dos mais despossuídos) e a transforma em positiva. O estigma é invertido, como no caso dos negros: “black is beautiful”. Em vários momentos as mulheres nos chamam atenção para o fato de que antes sentiam vergonha e agora não mais. Ser quebradeira é um trabalho tão merecedor de respeito como qualquer outro (ROCHA, 2006, p. 12).

⁸⁶ Disponível em: http://www.miqcb.org.br/onde_atuamos.html. Acesso em: 10 dez. 2009.

As palavras de dona Raimunda Gomes da Silva⁸⁷, extraídas do documentário, “Raimunda, a quebradeira”, realizado em 2007, expressam as mudanças ocorridas na mentalidade das mulheres quebradeiras, que aconteceram de forma lenta e gradual. Dona Raimunda é quebradeira de coco aposentada e líder comunitária na Região do Bico do Papagaio e vive no município de São Miguel do Tocantins.

Eu passei 36 anos morta. Eu era viva, mas era morta. Porque eu só trabalhava pra ver o lado do serviço, da pobreza. Não sabia por que as pessoas eram pobres. Eu não reconhecia nada disso. Eu tinha era que trabalhar mesmo. Eu trabalhava, trabalhava, trabalhava. Eu casei com outro pobre, do meu jeito que não tinha nada mesmo. Era analfabeto do meu jeito também. E a vida era assim. Aí fomos trabalhar. E pra mim, ter filho, eu tinha que trabalhar mesmo com aqueles filhos. Deixar de assistir esse negócio. Mulher casada não pode ir pra festa. Tá lá em festa. Só queria ir pra festa quando meu marido queria ir pra festa, que eu descobri que ele namorava com a outra. Na hora que eu chegava lá ele voltava pra casa. Então não vivi. Eu tava viva, mas não eu via a política do país. Eu não via de onde tava vindo a exploração. Eu sabia que tinha alguém explorando⁸⁸.

Ao contar que “viveu 36 anos morta”, dona Raimunda⁸⁹, se remete ao tempo em que não tinha consciência política e acreditava na naturalização dos papéis que deveriam ser desempenhados por homens e mulheres, e há um tempo em que o papel da mulher era cuidar de filhos, marido e da casa. Com a sua articulação em movimento social, o Movimento Interestadual de Quebradeiras de Coco Babaçu - MIQCB, na década de 90, a percepção de mundo das mulheres quebradeiras foi definida e construída, com o objetivo de mobilização frente aos proprietários, ao Estado, na luta pela posse de terra, pela garantia de acesso aos babaçuais, e sendo este último objetivo expressado pelas leis do babaçu livre.

⁸⁷ Foi responsável pela Secretaria da Mulher Trabalhadora Rural Extrativista do Conselho Nacional dos Seringueiros - CNS e uma das fundadoras da Associação das Mulheres Trabalhadoras Rurais do Bico do Papagaio - ASMUBIP. Disponível em: <http://www.overmundo.com.br/overblog/raimunda-quebrando-limites>. Acesso em: 16 jul. 2011. Integrou a lista de mil mulheres, em todo o mundo, para concorrer ao Prêmio Nobel da Paz em 2005. Disponível em: <http://www.ogirassol.com.br/pagina.php?editoria=%C3%9Altimas%20Not%C3%ADcias&idnoticia=4062>. Acesso em: 16 jul. 2011.

⁸⁸ DOCUMENTÁRIO RAIMUNDA, A QUEBRADEIRA. Produção de Public Propaganda e Marketing. Coprodução da Fundação Padre Anchieta – TV Cultura, RedeSat/ TV Palmas-TO. Edição III DOC TV. Cineasta: Marcelo Silva. Coordenação Louislene de Jesus P. Souza. Palmas: Public Propaganda e Marketing, 2007. DVD (51 min. e 55 seg.), son., color.

⁸⁹ Dona Raimunda recebeu, em 2009, da Universidade Federal do Tocantins - UFT o título de doutor Honoris Causa, a maior honraria concedida pela instituição. A homenagem foi prestada em nome de todo o trabalho desenvolvido por ela em prol da mobilização e organização das mulheres quebradeiras e dos/as trabalhadores/as rurais da região do extremo norte do Estado na busca pelos direitos humanos, cidadania e qualidade de vida. Dona Raimunda, ao longo de sua vida, defendeu e reivindicou o direito à reforma agrária, pelo livre acesso aos babaçuais e pela promulgação das leis do babaçu livre. Disponível em: <http://www.ecodebate.com.br/2009/07/01/dona-raimunda-a-lider-das-quebradeiras-de-coco-e-edgar-morin-recebem-titulo-honoris-causa/>. Acesso em: 16 jul. 2011.

Afirmar a existência coletiva e solidária de mulher quebradeira, organizada em movimento social, demonstra uma maneira de politizar a natureza, oriunda da consciência ambiental, presente nessa organização política, que se posiciona contra a devastação e o desmatamento dos babaçuais⁹⁰. Ao se construir como sujeito social e integrante do movimento, a mulher quebradeira almeja “defender e conservar os recursos naturais, incorporando-os na sua autodefinição [...] significa um ato político, que estabelece novas formas de solidariedade” (ALMEIDA, 2006a, p. 61-62).

É por meio do processo de autodefinição que surge a construção social da identidade coletiva, e essa identidade expressa a escolha de cada um, que não é propriamente individual, mas compartilhada coletivamente, pois “as pessoas escolhem aqueles termos que melhor designam a sua situação e condição coletiva” (ALMEIDA, 2006a, p. 64). Assim, a construção da identidade das mulheres quebradeira se deu por um processo social e político lento e gradual, que antes da organização, encontravam-se dispersas pelo território nacional, como já disse antes, e tinham como principal atividade econômica a quebra do coco.

Elas eram identificadas pela sociedade local como quebradeiras de coco, todavia, a identidade de mulher quebradeira não era apropriada de maneira coletiva e solidária por elas, mas somente nos anos 80, a identidade de mulher quebradeira de coco é pensada, definida e construída em processos de mobilização intensa pela garantia da posse da terra e pelo acesso e conservação de palmeiras de babaçu. Assim, a construção da identidade de mulher quebradeira está ligada à luta de acesso ao extrativismo do babaçu, pois “as mudanças produzidas no processo abriram as possibilidades de as mulheres se transformarem em cidadãs, o que significa ter existência própria dotada de autonomia e direitos” (ÁVILA, 2002, p. 129), o que nesse sentido, ao se perceberem com direito a ter direitos, as mulheres quebradeiras iniciam o processo de não aceitação das desigualdades na qual estavam inseridas, realizando “micro-revoltas” (ÁVILA, 2002, p. 129), que começam a fazer parte do seu cotidiano e culminando na desestruturação do processo de dominação, produzindo rupturas na forma de organização hierárquica da sociedade.

As mulheres quebradeiras buscam a concretização de seus direitos de forma objetiva, a partir do momento em que tomaram conhecimento desses direitos, quando se definem como sujeitos de direitos, em articulações políticas-sociais, que ocorreram mudanças culturais nas

⁹⁰ Na Carta resultante do IV Encontro do MIQCB, em 2004, ainda foram expressas as seguintes reivindicações: Desenvolvimento de tecnologias adequadas para a utilização integral do coco babaçu; o acesso das quebradeiras a programas governamentais que lidam com a saúde da mulher; a efetiva implantação das Reservas Extrativistas; a garantia do livre acesso aos babaçuais; a punição p/ aqueles que cometem crimes ambientais, devastação dos babaçuais, castanhais e seringais; a desapropriação imediata das áreas de conflito que envolvem quebradeiras de coco (PROJETO NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL DA AMAZÔNIA, 2005, p. 4).

suas relações sociais e políticas, levando à “construção de sujeitos políticos para atuação na esfera pública” (ÁVILA, 2002, p. 139). A compreensão de que são cidadãs e detentoras de direitos, faz com que as mulheres quebradeiras sejam mais fortes diante das adversidades e frente aos proprietários de terras e ao poder institucionalizado, que almejam impedir a atividade extrativa do babaçu e o acesso a terra, fomentando a expansão da pecuária, atividades mineradoras e siderúrgicas, sojicultura, dentre outras, colocando em risco a reprodução social, física, econômica e cultural do grupo social composto pelas mulheres quebradeiras e suas famílias.

3.5 Os Movimentos de Mulheres Quebradeiras de Coco Babaçu da Região Amazônica

As mulheres quebradeiras se filiam em Sindicatos de Trabalhadores Rurais – STR’s, mas não se sentem confortáveis, pois “nas pautas de discussão quase não havia momento para debater coisas de mulher” (SILVA NETO, 2008, p. 71), devido a ser um “espaço tradicionalmente dominado por homens” (SHIRAIISHI, 2006, p. 17). Dona Raimunda Gomes da Silva foi a primeira mulher presidente do sindicato dos extrativistas e afirma que a luta foi grande para que recebessem o reconhecimento dentro do sindicato, e precisavam se mobilizar para impor respeito à mulher quebradeira de coco.

A gente não tinha para quem se queixar, então o jeito era criar o sindicato do trabalhador rural. E depois a gente criou o movimento de mulheres dentro do sindicato. Os companheiros sempre me respeitaram, mas às vezes tem uma pessoa que é respeitada, mas outras não são. Você tem que fazer com que a sua categoria seja respeitada. E por isso nós criamos Associação de Mulheres e Secretaria da Mulher dentro do sindicato, dentro do Conselho Nacional dos Extrativistas. Fomos criando essas associações para lutar para que os companheiros respeitem o direito dessas companheiras. Hoje já tem muita companheira consciente dos seus direitos, da sua vida, de ser mulher⁹¹.

Nos STR’s, o espaço destinado às mulheres era muito próximo àqueles vivenciados dentro de casa, ou seja, era um espaço reduzido, se restringindo a serviços dentro do escritório (SILVA NETO, 2008, p. 71), que partem, então, para outras formas de organização. A Associação em Áreas de Assentamento no Estado do Maranhão – ASSEMA; foi uma das primeiras formas de organização, a que fundada em finais da década de 80, mais precisamente em 1989, por iniciativa de lideranças sindicais, que haviam se envolvido em conflitos fundiários dos municípios de Esperantinópolis, Lima Campos, São Luiz Gonzaga do

⁹¹ Disponível em: <http://racismoambiental.net.br/2010/03/dona-raimunda-eles-acham-que-para-criar-o-gado-tem-que-acabar-com-o-babacu/#more-563>. Acesso em: 23 jul. 2011.

Maranhão e Lago do Junco, tendo como finalidades investir na melhoria das condições de trabalho e de vida e na defesa dos babaquais.

É constituída por trabalhadores rurais e mulheres quebradeiras de coco babaçu, abrangendo atualmente 7 municípios maranhenses: Lago do Junco, Lago dos Rodrigues, Esperantinópolis, Lima Campos, São Luiz Gonzaga do Maranhão, Peritoró e Pedreiras, onde se localiza sua sede. Raimundo Ermínio, um dos fundadores da ASSEMA, fala sobre a criação da Associação, em que contexto aconteceu sua efetivação e a sua proposta de trabalho junto aos trabalhadores rurais, e as quebradeiras de coco babaçu:

A formação da ASSEMA ela se deu em finalzinho da década 80. No momento que a gente tava saindo do processo da luta pela posse da terra, da luta pela reforma agrária. Muito suada, muito sofrida. Daí criamos a ASSEMA, com a finalidade de tá trabalhando a questão do acompanhamento de uma assessoria permanente para essas famílias assentadas⁹².

As atividades desenvolvidas pela ASSEMA abrangem famílias de 17 áreas de assentamento dos municípios de São Luiz Gonzaga do Maranhão, Lima Campos, Lago do Junco, Lago dos Rodrigues, Esperantinópolis e Peritoró, todos situados na região do Médio Mearim, com uma população entre 10 e 20 mil habitantes. As primeiras discussões em torno da legitimidade para a atividade extrativa do babaçu aconteceram dentro da ASSEMA, já que um dos objetivos dessa associação é combater o êxodo rural, por meio de programas para melhoria das condições de vida das pessoas que vivem assentadas, através de cinco programas desenvolvidos pela ASSEMA, como: produção agroextrativista (fomento da agricultura orgânica); comercialização solidária (por meio de sindicatos, cooperativas e associações parceiras); organização de mulheres (inserir as mulheres no mercado), políticas públicas (busca de reconhecimento da ASSEMA além do âmbito local) e educação e formação da juventude (crianças na escola infantil, formação de jovens e adultos, Programa Nacional de Educação na Reforma Agrária - PRONERA e Escola-família agrícola)⁹³.

A importância da ASSEMA é significativa para as famílias assentadas, pois promove a cooperação entre o saber tradicional e o científico, demonstrando que a tradição não se remete ao passado, mas é algo vivido, do presente. A tradição, assim, expressa a redefinição dessas famílias assentadas com os recursos naturais e a luta para preservá-los, mantê-los e incorporá-los a um novo processo de produção, com a inovação produtiva, que se dá pelo

⁹² DOCUMENTÁRIO: ASSOCIAÇÃO EM ÁREAS DE ASSENTAMENTO NO ESTADO DO MARANHÃO – ASSEMA. Apoio OXFAN; Fundação Banco do Brasil; Inara e Christian Aid. Produção: Mariana Santarelli. Direção: David Pacheco. Ano: 2006. Duração: 18 min. e 13 seg. son., color.

⁹³ Idem.

incentivo e implemento da agricultura orgânica, promovida pela ASSEMA, sem uso de defensivos e agrotóxicos, sem o monopólio da terra, sem o trabalho escravo ou outras formas assalariadas que promovem um alto grau de exploração.

A ASSEMA contribui fortemente na valorização identitária das mulheres quebradeiras e para a atividade extrativa de babaçu, pois como afirma Maria de Jesus Ferreira Bringelo, conhecida como dona Dijé, moradora da comunidade quilombola de Monte Alegre, Município de São Luís Gonzaga, no Estado do Maranhão, quebradeira de coco, uma das fundadoras do MIQCB, atualmente sua Coordenadora-Geral, eleita durante o VI Encontro Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu, realizado de 16 a 19 de junho de 2009, na cidade de São Luís, cujo tema foi “Nos Babaçuais há Conhecimentos Tradicionais” e integrante do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia:

A gente diz sempre: eu sou trabalhadora rural, mas eu me identifico, eu digo: sou quebradeira de coco. Não tenho vergonha de dizer em qualquer lugar que eu chegar e também não tenho vergonha de dizer: eu faço parte de uma organização. Organização dos trabalhadores rurais e das quebradeiras de coco e que eu sou ASSEMA e que me identifico como ASSEMA⁹⁴.

A estratégia de criação da ASSEMA fortaleceu as mulheres quebradeiras de coco babaçu e contribui de maneira decisiva para a valorização e para a autoidentificação da mulher quebradeira. Segundo Luciene Dias Figueiredo (2005, p. 42), “a ASSEMA foi sendo construída, e se constitui numa rede de organizações locais, assumindo características de um movimento social regional”, ou seja, a ASSEMA pode ser considerada um movimento social, pois está interligada em rede a várias outras organizações, formalizadas ou não, prestando assessoria técnica aos/às trabalhadores/as rurais e às mulheres quebradeiras de coco babaçu.

Na Associação Regional das Mulheres Trabalhadoras Rurais do Bico do Papagaio - ASMUBIP, fundada em 1992, as discussões giravam em torno do babaçu, mas não era somente essa questão importante. O babaçu foi utilizado como estratégia para alcançar o debate sobre a questão da mulher trabalhadora rural, portanto, outros debates também foram inseridos na agenda: a saúde da mulher, a convivência dentro da família e a dificuldade dos maridos e companheiros em deixarem as mulheres discutirem suas próprias vidas (SILVA NETO, 2008, p. 71), quanto que, o babaçu, portanto, foi a via encontrada pelas mulheres para discutirem sobre suas próprias vidas e reelaborarem sua história.

Emília Alves Rodrigues, quebradeira de coco babaçu, que vive no município de São Miguel do Tocantins, e uma das fundadoras da ASMUBIP, expressa a necessidade da criação

⁹⁴ Ibidem.

de uma associação de mulheres, o trabalho desenvolvido pela Associação e a necessidade de diálogo entre homens e mulheres pela melhoria nas condições de vida de ambos, ou seja, as discussões envolvendo questões de gênero estão presentes no universo das mulheres quebradeiras, pois acreditam, que o trabalho desenvolvido solidariamente entre homens e mulheres fortalece o grupo.

As nossas companheiras mulheres trabalhavam com o babaçu e esse babaçu ele não tava tendo preço nessa época quando a gente achou por bem criar essa associação. Tava tendo muita derrubada de palmeiras e quando a gente denunciava a derrubada o que os donos das terras falavam pra nós é que eles tavam derrubando porque isso tava sendo uma coisa que não tinha utilidade nenhuma. Então, quando foi em 92 a gente criou essa associação, a ASMUBIP. Então, a gente achou por bem que se criasse uma associação específica das mulheres pra trabalhar mais na formação e a conscientização das mulheres. Por que antes as mulheres não sabia quais são os direitos que elas tinham. O marido não entendia que a mulher devia tá na luta. Então, a gente começou a trabalhar também trabalho de gênero que isso ajudou também bastante na conscientização das mulheres e dos maridos. Quando a gente faz os curso, a gente chama metade de homem e metade de mulheres, porque a gente ficou sabendo que só chamar a mulher não resolvia. Não se consegue as coisa se a gente ficar sozinha⁹⁵.

A ASMUBIP impulsionou a valorização do trabalho desenvolvido por elas, assim como possibilitou a conscientização das mulheres quebradeiras como agentes sociais detentoras de direitos. Mas, para fortalecer a reivindicação dos direitos negados necessitava que se fizessem aliados homens e mulheres, uma estratégia encontrada pelas mulheres quebradeiras dentro da ASMUBIP foi chamar os filhos, maridos e companheiros das mulheres quebradeiras para o diálogo e para as discussões que tinham a finalidade de mostrar a importância do trabalho da mulher quebradeira, porém, não apenas o trabalho ligado ao extrativismo do babaçu, mas a luta desenvolvida na ASMUBIP, que visava à melhoria nas condições de vida da comunidade e assegurar direitos, que não estavam sendo efetivados pelo Estado e constantemente desrespeitados pelos proprietários das áreas de incidência de babaçu, direitos, principalmente, referentes à prática da atividade extrativa do babaçu.

A luta pela livre entrada nos babaçuais, mesmo que em propriedades privadas, após o diálogo entre homens e mulheres, se tornou uma reivindicação conjunta, de todos, e não somente atrelada às mulheres quebradeiras. De acordo com Zulmira de Jesus Santos Mendonça, Coordenadora Geral do Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu - MIQCB, no ano de 2001, e com o pesquisador Nirson Medeiros da Silva Neto

⁹⁵ DOCUMENTÁRIO: MULHERES DO BABAÇU. Realização: Ministério do Meio Ambiente – MMA; Secretaria de Coordenação da Amazônia – SCA; Coordenadoria de Agroextrativismo – CEX. Produção: Viodeografia. Setembro, 2001. Duração: 21 min. e 29 seg., son., color. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=jrfWwNXNrG0&NR=1>. Acesso em: 25 mai. 2011.

(2008, p. 73-74), o MIQCB foi fundado em 1991, durante o I Encontro Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu, realizado na cidade de São Luís, Maranhão, mas que de acordo com Noemi Porro *et al.* (2009, p. 8), a ASSEMA teve participação ativa na fundação do MIQCB.

Em novembro de 91, a gente fez o primeiro Encontro das quebradeiras de coco, onde se constituiu este movimento, com poder de articulação, de mobilização das quebradeiras e articulação também e implementação das nossas políticas, onde implementa a política da preservação ambiental, a questão da comercialização e também da situação econômica familiar e enfatizando também a questão de gênero⁹⁶, porque atualmente mais as mulheres que fazem a atividade de quebradeira de coco⁹⁶.

As discussões de gênero são importantes porque evidenciam a necessidade de cooperação entre homens e mulheres na luta pelo livre acesso ao babaçu e na reivindicação pela terra, com as discussões sobre gênero que respaldam as mulheres quebradeiras a terem em seus maridos, companheiros e filhos aliados na luta, pois quando necessitam viajar ou mesmo se ausentar de casa em virtude do movimento, do trabalho nas cooperativas, recebem apoio dentro de casa com a divisão das tarefas domésticas. Porém, desde os anos 80, já havia intensa mobilização com a fundação de cooperativas e associações que representavam os interesses das mulheres trabalhadoras rurais, bem como a busca por avanços tecnológicos para beneficiamento do coco babaçu (ALMEIDA, 1995; SILVA NETO, 2008).

De acordo com dona Dijé, a mobilização aconteceu em virtude do cercamento aos babaçuais atingir mulheres de várias regiões e estados diferentes.

Começamos a juntar as mulheres de vários municípios pra discutir. Nós já tínhamos o tal grupo de estudos e acabamos vendo que o mesmo problema que existia no Maranhão também existia em outros estados. Era um problema de várias mulheres. Resolvemos criar um movimento que englobasse mulheres de estados mais próximos onde tem maior densidade de babaçu. Fizemos o primeiro encontro interestadual em 1991 ou 1992, não lembro exatamente a data. Nesse tempo todo, nossa maior batalha – e também nossa maior conquista – é levar conhecimento para as bases. O movimento, hoje, está institucionalizado e é legalmente uma associação. Mas, para nós, continua sendo movimento; essa formalização foi uma necessidade da luta (REVISTA DEMOCRACIA VIVA, nº 23, 2004, p. 45-46).

O MIQCB hoje é uma realidade e possibilita às mulheres quebradeiras reivindicar direitos que antes da Lei de Terras Sarney não eram pensados. A valorização, enquanto mulher quebradeira foi reelaborada pelas mulheres e suas famílias, porém todo o processo de valorização apenas foi possível com a inserção política das mulheres quebradeiras por meio do MIQCB, das associações e das cooperativas e do diálogo com as bases para fortalecimento

⁹⁶ Idem.

da organização, produzindo a identidade coletiva da mulher quebradeira de coco babaçu e valorizando-a, que buscou por legitimidade da atividade extrativa do coco babaçu, quando tornou-se realidade com a emergência da identidade coletiva das quebradeiras, por meio da organização em movimentos sociais.

As leis do babaçu livre são produto dessa luta, associadas à afirmação da identidade coletiva como mulher quebradeira, pois as leis são a declaração de práticas jurídicas intrínsecas às mulheres quebradeiras e “a povos e/ou comunidades tradicionais, enquanto instrumentos de interlocução com o poder político” (ALMEIDA, 2006b, p. 7). A emergência do Movimento Interestadual de Quebradeiras de Coco Babaçu – MIQCB, na década de 90, expôs na mesa de negociação dos conflitos suas formas próprias de uso comum do babaçu, e com isso, as leis do babaçu livre reelaboraram os limites entre o uso e a propriedade, entre o comum e o privado, entre práticas jurídicas não escritas e os dispositivos jurídicos positivados, entre os saberes jurídicos de povos tradicionais, e o arcabouço de normas que compõem o ordenamento jurídico brasileiro.

Hoje, o MIQCB possui seis regionais nos estados do Maranhão, Piauí, Pará e Tocantins. No Maranhão, o MIQCB tem uma sede na capital São Luís e mais três regionais, sendo uma na Baixada Maranhense, no município de Viana, outra na Região do Médio Mearim, no município de Pedreiras e ainda outra em Imperatriz; no Tocantins, a regional localiza-se na Região do Bico do Papagaio, outra regional no Sudeste do Pará, com sede no município de São Domingos do Araguaia e outra no Piauí, na cidade de Esperantina⁹⁷.

3.6 O Babaçu, o “Tempo do Coco Preso” e a Luta Pela Terra

A área de incidência do babaçu é de aproximadamente 18,5 milhões de hectares, “que se distribuem desde o Vale do Paraíba até o Tocantins-Araguaia” (ALMEIDA *et al*, 2005, p. 41), corresponde a quase 75% do tamanho do Estado de São Paulo, distribuídos nos Estados do Maranhão, Piauí, Tocantins, Goiás, Mato Grosso, Pará e Minas Gerais, compreendendo 279 municípios. De acordo com a antropóloga Cynthia Carvalho Martins (2010, p. s/n), em artigo apresentado no Congresso da Associação de Estudos Latino-Americanos - LASA, em Toronto, Canadá, os babaçuais do Estado do Maranhão se localizam nas áreas de cerrado, dos cocais, na Baixada, na denominada Pré-Amazônia⁹⁸, e nos

⁹⁷ Disponível em: http://www.miqcb.org.br/onde_atuamos.html. Acesso em: 08 out. 2011.

⁹⁸ A Pré-Amazônia brasileira corresponde à zona de transição entre a massa florestal da Amazônia e os cerrados do Brasil Central e as caatingas do Nordeste Semiárido. De acordo com Francisca Helena Muniz, bióloga e

chapadões, enquanto que no Estado do Piauí, encontram-se ao norte, numa região conhecida como Bico do Papagaio também há incidência de babaçu, abrangendo parte do Estado do Tocantins, o sudoeste do Pará, e o sudoeste do Estado do Maranhão.



Figura 1: Mapa do Brasil, mostrando a incidência das palmeiras de babaçu.

Na figura 1⁹⁹ acima é demonstrada a localização das palmeiras de babaçu em território nacional, porém, segundo outras fontes¹⁰⁰ pesquisadas, há ocorrência de babaçu, em áreas isoladas, nos Estados do Ceará, Pernambuco e Alagoas, além de incidência também na Bahia, no Amazonas e em Rondônia¹⁰¹, mas o babaçu também é encontrado em países da América do Sul, como Bolívia, Guianas e Suriname¹⁰². O babaçu pertence à família das palmeiras, com nome científico *ORBIGNYA* e *ATTALEA*¹⁰⁷, classificado como *orbignya oleifera speciosa phalerata*. Produz até 500 frutos por florada. Cada gênero desses subdivide-se em outras espécies: *ORBIGNYA*: *Orbignya Speciosa* que compreende a *Martiniana*

professora da Universidade Estadual do Maranhão (UEMA), "Este termo foi criado [na década de 80] para passar a ideia de algo que tenha vindo antes da Amazônia com o objetivo de "legalizar" o desmatamento da floresta como se ela não fosse floresta". Para a bióloga Marlúcia Bonifácio Martins, pesquisadora do Museu Paraense Emílio Goeldi, "o termo Pré-Amazônia é utilizado em livros escolares e induz a uma diferenciação que não existe". Disponível em: http://www.oeco.com.br/reportagens/25649-amazonia-maranhense-requer-atencao-para-continuar-existindo?utm_source=feedburner&utm_medium=email&utm_campaign=Feed%3A+siteoeco+%28O+Eco%29. Acesso em: 25 jan. 2012.

⁹⁹ Disponível em: <http://www.feagri.unicamp.br/energia/agre2002/pdf/0081.pdf>. Acesso em 11 mar. 2009.
¹⁰⁰ Disponível em: http://fundacaomussambe.blogspot.com/2010_02_01_archive.html. Acesso em: 26 nov. 2010.
¹⁰¹ Disponível em: <http://acta.inpa.gov.br/fasciculos/37-3/PDF/v37n3a04.pdf>. Acesso em 26 nov. 2010.
¹⁰² Disponível em: <http://globo.ruraltv.globo.com/GRural/0,27062,LTP0-4373-0-L-B,00.html>. Acesso em: 03 fev. 2011.

Eichieri, Orbignya Teixorana, Orbignya Macrocarpa, Orbignya Urbaniana e ATTALEA: Attalea Oelifera (Catolé ou Indaiá), Attalea Compta (Catolé ou Babaçu) Attalea Fumífera (Piaçava) e Attalea Pindobaçu (Pindobaçu) (AMARAL FILHO apud TAVARES, 2008, p. 218).

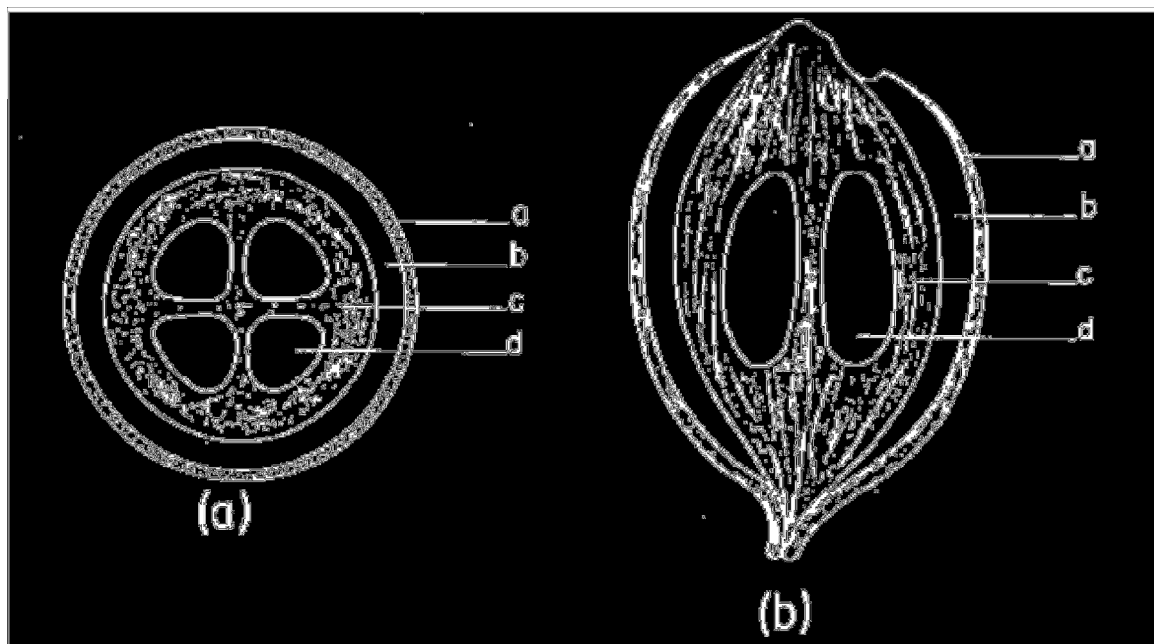
As palmeiras de babaçu se localizam na zona de transição entre as florestas úmidas da Bacia Amazônica e as terras semiáridas do Nordeste, ocorrendo em diversos Estados, mas no Maranhão estão cerca de 10 milhões de hectares que, junto com o Piauí, apresenta zonas de alta densidade, apresentando populações superiores a 200 palmeiras por hectare. A palmeira do babaçu atinge cerca de 20 m de altura. Sua frutificação se inicia com 8 a 10 anos de vida, obtendo plena produção aos 15 anos, mas a vida média do babaçu é de 35 anos, e sua produção é durante o ano todo, porém o período de safra ocorre entre os meses “de maio a outubro” (SHIRAISHI NETO, 1999, p. 17), quando sua extração é intensificada.

De acordo com as mulheres quebradeiras do Estado do Maranhão, o babaçu tem 49 utilidades diferentes, podendo ter mais. A folha da palmeira pode alcançar a 20 metros de altura e tem inflorescência¹⁰³ em cachos, mas a folha é utilizada para fazer a cobertura das casas, cofos¹⁰⁴, cestas e outros objetos de artesanato; do caule aproveita-se para fazer adubo e estrutura de construções; a casca do coco serve para fazer o fogo (carvão) e do seu mesocarpo, o mingau usado na nutrição infantil; da amêndoa retira-se óleo, empregado na alimentação e como combustível e lubrificante, e na fabricação de sabão (CAMPOS, 2006, p. 1).

Da palmeira do babaçu originam-se inúmeros produtos, que são comercializados pelas mulheres quebradeiras com o fito de aumentar a renda familiar, e fomentar o interesse pela extração de tão rico produto. São confeccionados sabonetes, xampus, farinha para mingau, bijuterias, óleos, abanos, esteiras, chapéus, peneiras, janelas, portas, cobertura e sustentação de casas, carvão, redes etc.

¹⁰³ Parte da planta onde se localizam as flores, caracterizada pela forma como estas se dispõem umas em relação às outras.

¹⁰⁴ Nome dado, no Maranhão, a certos tipos de cestos, confeccionados manualmente com as folhas de palmeiras nativas, principalmente o babaçu.



Na figura 2¹⁰⁵ acima estão representados os cortes: transversal (a) e longitudinal (b). Os componentes: epicarpo (a), mesocarpo (b), endocarpo (c) e amêndoa (d) (EMMERICH apud TEIXEIRA, 2002, s/n). As potencialidades do babaçu são enormes e compreendem desde a geração de energia até o artesanato, e assim, diversas atividades econômicas podem ser desenvolvidas a partir dessa palmeira, e dentre os seus componentes, o fruto se caracteriza por ter o maior potencial econômico para aproveitamento tecnológico e industrial, podendo originar produtos, tais como carvão, etanol, metanol, celulose, farináceas, ácidos graxos, glicerina, porém, essencialmente, o carvão e o óleo têm sido produzidos em escala comercial.

¹⁰⁵ Disponível em: <http://www.feagri.unicamp.br/energia/agre2002/pdf/0081.pdf>. Acesso em: 11 mar. 2009.



Figura 3: Babaçu cortado ao meio



Figura 4: Babaçu cortado em várias partes

A figura 3¹⁰⁶ mostra o babaçu cortado ao meio com as amêndoas no seu interior e a figura 4¹⁰⁷ é o resultado do processamento manual do fruto, mostrando quebra inicial e posterior separação do epicarpo. Do epicarpo se extrai celulose, papel, álcool anidro, etc; do mesocarpo fabricam-se as farináceas, dextrina, álcool anidro, etc; do endocarpo o carvão, ácido pirolenhoso, óleos de madeira, alcatrão, álcool, etc e das amêndoas óleos, torta, ácidos graxos e glicerina.

A venda das amêndoas dos coquilhos é fundamental para obtenção de lucro para a economia familiar do babaçu. Das amêndoas é retirado o óleo para produção dos vários artigos provenientes do babaçu, uma vez que a produção de óleo da palmeira do babaçu é realizada em cooperativas e associações, com o objetivo de comercializar óleo o que permite agregar valor ao produto depois de beneficiado, mas em relação a Reservas Extrativistas - RESEX algumas já foram implantadas e se destacam em função da ocorrência e uso do babaçu na economia local, a exemplo das Reservas Extrativistas de Ciriaco, Mata Grande, Frexal e Chapada Limpa, todas no Estado do Maranhão, contudo, no Pará e no Tocantins há dificuldades em implantar Reservas Extrativistas em virtude da expansão da soja na região dos cerrados e na Pré-Amazônia ao mesmo tempo em que ocorre a multiplicação das carvoarias e da pecuária (ALMEIDA *et al.*, 2005).

¹⁰⁶ Disponível em: <http://www.feagri.unicamp.br/energia/agre2002/pdf/0081.pdf>. Acesso em 11 mar. 2009.

¹⁰⁷ Idem.

As RESEX são definidas pelo Decreto nº 98.897, de 30 de janeiro de 1990, quando que o artigo 1º traz sua definição: "As reservas extrativistas são espaços territoriais destinados à exploração autossustentável e conservação dos recursos naturais renováveis, por população extrativista". As RESEX são criadas para garantir terra para as famílias residentes no local de sua implantação, permitindo-lhes continuar vivendo das atividades econômicas que tradicionalmente desenvolvem, que têm como objetivo a conservação dos recursos naturais mediante sua exploração sustentável, pois, com isso, concorrem para que esses recursos se perpetuem para as futuras gerações.

Um aspecto a ser ressaltado é a tradição, ou seja, a RESEX é criada em locais onde vivem famílias há várias gerações, trabalhando de forma extrativista, ou seja, a criação da RESEX tem a finalidade de subsidiar essas famílias com a garantia de acesso a terra, melhor proteção contra invasões por madeireiras e grileiros, e com créditos de habitação e fomento. Com a intensificação das propriedades privadas e cercamento aos babaçuais, as mulheres quebradeiras de coco babaçu iniciam um processo de luta com vistas a buscar legitimidade à sua atividade extrativa, sendo que a necessidade de mobilização parte de uma percepção coletiva de que estavam sendo expropriadas e que seus direitos estavam sendo negados, também em função de uma discriminação pautada no gênero e na identidade étnicorracial das mulheres quebradeiras, como percebemos pelas palavras de dona Raimunda Gomes da Silva que traduz a vida e a luta das mulheres quebradeiras de coco babaçu, assim como apresenta as suas origens.

A nossa origem são de escravos, são de índios. São pessoas assim que são de uma origem que houve uma liberdade, mas não houve uma liberdade. É como se a gente tivesse preso dentro de uma jaula e soltaram aí pra fora e ninguém ligou de dar ensinamento. Ninguém ligou de ter uma escola agrícola, de ter escola nas pequenas comunidades para ensinar a desenvolver¹⁰⁸.

A descendência negra e indígena está presente na fala de Dona Raimunda, e mostra que as mulheres quebradeiras de coco babaçu têm ancestralidade em povos expropriados pelo Estado brasileiro, que lhes negou proteção e amparo, no sentido de implementar políticas públicas voltadas às especificidades dessas populações, pois, ao falar "ninguém ligou de dar ensinamento", esta se refere ao abandono sofrido tanto pelos povos indígenas como pela população negra, recém-saída do regime de escravidão, substituída pela mão-de-obra branca

¹⁰⁸ DOCUMENTÁRIO MULHERES DO BABAÇU. Realização: Ministério do Meio Ambiente – MMA; Secretaria de Coordenação da Amazônia – SCA; Coordenadoria de Agroextrativismo – CEX. Produção: Viodeografia. Setembro, 2001. Duração: 21 min. e 29 seg., son., color. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=jrfWwNXNrG0&NR=1>. Acesso em: 25 mai. 2011.

européia, em decorrência da política de branqueamento¹⁰⁹, incentivada pelo Estado brasileiro. Segundo Cynthia Martins (2010, s/n), com a abolição da escravidão, à população negra foi negado o acesso a terra, não havendo a promoção de uma reforma agrária que a contemplasse com direitos sobre esse recurso natural ou mesmo uma legislação assegurando-lhe o direito de cidadania, logo, os processos de territorialização, que podem ser compreendidos, de acordo com Raffestin (1993, p.144), pelo espaço onde se projetou um trabalho e estão inseridas as relações de poder que marcam a construção desse território, pós-abolição formal, foram excludentes, privilegiando a permanência e a concentração de terras nas mãos dos antigos latifundiários.

Como nos ensina Sueli Carneiro (2010, p. 64), o negro de pele escura deveria perseguir o embranquecimento de seus descendentes. Nesse sentido, a busca por embranquecer através da miscigenação ou mestiçagem é um instrumento para se libertar do estigma da negritude, pois se sentir pardo ou branco significa ser promovido socialmente, a exemplo desse discurso, se tem a fala de Dona Dijé ao contar sobre a origem da sua comunidade apresenta a descendência negra, expressa pelas palavras abaixo:

Nossa história não está nos jornais ou livros e, quando explodiu, já tinha um século de resistência. Na verdade, a história da nossa comunidade começou em 1870. Nesse ano, o coronel Lisboa Ferreira comprou as terras de Monte Alegre e se mudou para lá com seus escravos. Depois da Abolição, em 1888, os negócios da fazenda já não iam bem, e o coronel pouco se interessava pelas terras. No ano de 1907, ele resolveu ir embora de vez e deu a posse de parte da terra a 12 negros que ainda estavam na fazenda. Pelo que contavam nossos antepassados, ele vendeu uma parte e doou outra. As pessoas antigas foram passando essa história para os mais novos, e o povo foi ficando e tendo seus filhos...¹¹⁰.

Percebemos pelas falas de dona Raimunda e de dona Dijé, que as mulheres quebradeiras de coco babaçu se identificam como negras, e descendentes de africanos escravizados e de povos indígenas não considerados em suas especificidades, relegados à própria sorte. A liberdade negada que dona Raimunda, fala nos remete à total falta de assistência do Estado brasileiro para com a população negra, recém-saída da escravidão, que não teve seus direitos assegurados: acesso à terra, à educação, à saúde e aos mesmos direitos de cidadania de que desfrutava a população branca.

¹⁰⁹ A política de branqueamento foi o discurso construído no final do século XIX no Brasil, com a finalidade de estimular a miscigenação. Por meio desse mecanismo, a ideia era “purificar” o negro africano através da miscigenação com o branco europeu, dotando os descendentes dessa mistura racial das mais “puras qualidades genéticas europeias”.

¹¹⁰ REVISTA DEMOCRACIA VIVA, nº 23, p. 39-47, ago/set 2004, p. 42.

O racismo se evidencia forte em relação às mulheres quebradeiras por se autodeclararem negras (pretas e pardas). O racismo institucional, segundo Maria Luiza Carvalho Nunes¹¹¹, militante do Centro de Estudos e Defesa do Negro do Pará – CEDENPA, “está impregnado no corpo das instituições brasileiras, então, esse racismo institucional, ele nos mata, ele nos violenta enquanto sujeitos de direitos e nós somos sujeitos de direitos”.

Para se fortalecerem, e em busca de garantirem seus direitos negados, filiam-se a sindicatos, antes somente compostos por homens, organizam-se por meio do Clube de Mães, as CEB's e clubes de jovens, apoiados pela Igreja Católica (RÊGO *et al.*, 2006, p. 49), além de outras organizações com a finalidade de se fortalecerem, demarcarem seu espaço de luta e buscarem alternativas de enfrentamento à realidade então posta, e que se mostrava contrária à prática extrativa do babaçu e à agricultura de subsistência praticada pelas famílias. Por meio dessas mobilizações sociais e de grupo, as mulheres quebradeiras de coco babaçu, caminham com a finalidade de serem vistas e ouvidas, “buscando garantir e reivindicar direitos, que sempre lhes foram negados pelo Estado” (SHIRAISHI NETO, 2006, p. 13).

Com o cercamento aos babaçuais, as mulheres quebradeiras começam a denominar esse período como “tempo do coco preso”, se referindo ao impedimento realizado pelos proprietários em detrimento das mulheres quebradeiras à coleta e quebra do coco, motivado pela privatização das terras de incidência do babaçu e conseqüente cercamento com arame farpado a essas terras, ou seja, “a um tempo em que os babaçuais deixaram de ser recursos abertos, usufruídos em sistema de uso comum” (ANDRADE, 2007, p. 446), e com o cercamento às áreas dos babaçuais, a venda das amêndoas do coco fica comprometida, logo a principal fonte de renda das famílias extrativistas de babaçu é usurpada, pois apenas parte da produção agrícola é comercializada, acarretando dificuldades na sobrevivência das famílias e da comunidade (ROCHA, 2006, p. 5-6).

O tempo do coco preso é, portanto, de dor, de sofrimento, de fome, de perda de identidade. Isso porque não havia mais terras para cultivar. A expropriação já se completara. As terras já se haviam transformado em pastagens, via incentivos oficiais, e o extrativismo do babaçu se apresentava como única alternativa de sobrevivência às famílias camponesas. Dentre as atividades econômicas dantes praticadas – cultivo do solo, extrativismo, caça, artesanato, pesca – as famílias viam-se, subitamente, restritas à coleta e quebra do coco e venda das amêndoas aos fazendeiros. De atividade preponderantemente feminina, passara a constituir-se na única a garantir a alimentação do grupo familiar e a ser praticada por homens, mulheres, crianças, jovens e idosos. Completando o cerco à economia camponesa, os fazendeiros haviam passado a cercar os cocais, a prender o coco [...]. Tratava-se, portanto, de lutar para libertá-lo, de modo a se libertarem a si mesmas e as suas famílias (ANDRADE, 2007, p. 447).

¹¹¹ Maria Luiza Carvalho Nunes concedeu entrevista a esta pesquisadora em 24 de junho de 2011.

O “tempo do coco preso” marcou profundamente a história de vida das mulheres quebradeiras e suas famílias, sendo a mola propulsora da valorização identitária das mulheres, que antes não percebiam a importância do extrativismo babaçueiro, logo não valorizavam essa atividade. O “tempo do coco preso” foi decisivo para que a luta pelo babaçu livre tivesse início, e o “tempo do coco preso”, corresponde ao cerceamento da atividade extrativa do babaçu pelos grandes proprietários de terras, ao cercamento com arame farpado das áreas de incidência de babaçu, porém, apesar da intensificação desse processo com a Lei Estadual nº 2.979/69, o relato de dona Antônia Barbosa chama atenção que a necessidade de permissão para entrada das mulheres quebradeiras de coco babaçu na “quinta”¹¹² do proprietário, acontecia antes mesmo da edição dessa Lei.

Eu com 12 anos já andava onde tinha coco babaçu, então eu nasci em 52. Quando nós ia pra quebrar o babaçu já era tudo cercado. Já era tudo de um dono só. Era muita terra, que nem dava pra ver o fim. Pra colher o babaçu, nós tinha que pedir permissão ao dono da terra. A amêndoa tirada tinha que ser vendida pra ele, porque ele comprava de nós por um preço e vendia na cidade por outro preço mais caro. Quando era no tempo do coco, os proprietários diziam: se vocês quiserem pegar coco, eu dou licença pra vocês quebrarem o coco, mas tem que vender pra mim e não deixar o cavaco¹¹³ jogado no chão pra não machucar o casco do gado. Eu era chamada pra quebrar coco pelo fazendeiro, porque eu quebrava muito coco, mais de 10 quilos por dia. Meu pai dizia que como que eu era bem miudinha e já quebrava coco daquele jeito? Eu passava a semana todinha quebrando coco nas terras do fazendeiro e no final de semana o fazendeiro ou o capataz ia me levar pra casa do papai com o pouco de dinheiro que eu ganhava. Ainda tinha a quebra de meia que a gente tinha que dar metade da nossa produção pro proprietário (entrevista em 31 de janeiro de 2012).

As memórias de dona Antônia Barbosa revelam que ainda no ano de 1964/1965, as áreas de incidência de babaçu já estavam sob o domínio privado e o cerceamento ao extrativismo do coco babaçu já era exercido pelos fazendeiros, a concentração fundiária já fazia parte da realidade dos/as camponeses/as. O “tempo do coco preso”, como destaca Maristela Andrade (2007, p. 446), não se apresenta na fala das mulheres quebradeiras, mas foi somente após a Lei de Terras Sarney, que se tem alusão em outros períodos históricos, como nas décadas de 50, 60 e 70, e a lembrança do cercamento aos babaçuais é anterior a 1969, como percebido pela fala de dona Antônia Barbosa.

A cobrança obrigatória do foro e a condição para extrair o babaçu somente com a venda da amêndoa para o latifundiário, o que revela o controle exercido pelos proprietários sobre o trabalho dos/as camponeses/as, que se viam coagidos/as a cumprir as ordens daquele

¹¹² De acordo com dona Antônia Barbosa, a quinta é o local onde há a criação dos animais e incidência das palmeiras de babaçu. É a área de pasto dos animais.

¹¹³ O cavaco, de acordo com dona Antônia Barbosa, é a casca do coco babaçu.

que permitia o plantio de arroz e mandioca, conjugado com a atividade de extração do babaçu. De acordo com Alfredo Wagner Berno de Almeida (1995, p. 25), os direitos de extração do coco babaçu são limitados e estão diretamente ligados à concentração fundiária na região dos babaçuais, e as mulheres quebradeiras começam a sentir sua atividade extrativa, sendo cada vez mais limitada, vendo a região dos babaçuais sofrer com a devastação e ser substituída por pastagens de gado¹¹⁴, tal como lembra Dona Raimunda Gomes da Silva: “eles [os proprietários] acham que para criar o gado tem que acabar com o babaçu”¹¹⁵.

A limitação ao direito de extração do coco babaçu é realizada pelos proprietários, pelos pretensos proprietários e pelos grileiros. Com o cerceamento ao livre acesso do coco, a venda do produto do babaçu tem que necessariamente ser feita no comércio do proprietário ou de alguns prepostos deste, fator que leva à desvalorização do preço pago, que sempre é inferior ao preço praticado nas cidades, e na memória das mulheres quebradeiras, o coco era liberto, mas com o direito de coleta cerceado, impedindo o livre acesso às terras públicas e privadas, onde há incidência de babaçuais, as mulheres quebradeiras passam a fazer a representação através da imagem do coco preso (ALMEIDA, 1995, p. 26).

O “tempo do coco preso” também é narrado pelas mulheres quebradeiras como uma época de violência física. Dona Raimunda Gomes da Silva, fala que para lutarem pelo direito de extrair o coco babaçu e de ficarem na terra, tiveram que enfrentar os capangas e pistoleiros dos fazendeiros.

Quando ameacei de enfrentar os homens (os vaqueiros), me fizeram jogar as amêndoas para cima, montar num talo¹¹⁶ e sair galopando pela solta¹¹⁷, debaixo dos risos e tiros. De medo de taca¹¹⁸, as outras (quebradeiras) pegaram seus machados e fugiram correndo deixando as amêndoas (BARBOSA, 2008, p. 267).

De acordo com Maristela Andrade (2007, p. 447), a necessidade de enfrentar vaqueiros, pistoleiros e capangas dos fazendeiros pelas mulheres quebradeiras, decorreu da proibição da extração do coco babaçu. Ao cercarem os babaçuais, impedindo-as de adentrar para quebrar o coco, os fazendeiros estavam condenando as famílias que viviam do babaçu a não terem como suprir seu sustento, ou seja, estavam negando-lhes a sobrevivência, então, a

¹¹⁴ O Maranhão foi o estado que desmatou com maior rapidez áreas de floresta de 1980 para cá. Segundo dados do mapa de recursos naturais, elaborado pelo IBGE, só restam 31% das áreas de floresta densa e 0,09% da floresta aberta (babaçu) do estado. Disponível em: <http://www.d24am.com/amazonia/meio-ambiente/maranhao-e-o-estado-com-desmatamento-mais-acelerado-do-pais/45937>. Acesso em: 12 fev. 2012.

¹¹⁵ Disponível em: <http://racismoambiental.net.br/2010/03/dona-raimunda-eles-acham-que-para-criar-o-gado-tem-que-acabar-com-o-babacu/#more-563>. Acesso em: 23 jul. 2011.

¹¹⁶ Cavalos.

¹¹⁷ Fazenda, terreno do fazendeiro ou propriedade.

¹¹⁸ Surra.

luta pela reforma agrária também fez muitas vítimas¹¹⁹, em especial trabalhadores/as rurais e lideranças, que lutavam pelos direitos à posse e à propriedade da terra dos/as camponeses/as, que também sucumbiram perante a violência imposta pelos fazendeiros da região dos babaçuais ou foram fortemente ameaçados de morte, além de sofrerem perseguições diárias¹²⁰.

A ideia do babaçu livre é tão importante que a marca, utilizada pelas mulheres quebradeiras para divulgar os produtos originados do babaçu e confeccionados por elas, se denomina: “Babaçu Livre”, e essa marca se apresenta, principalmente, nos sabonetes produzidos nas cooperativas, sendo outro destaque ao Babaçu Livre está no nome dado às leis (Leis do Babaçu Livre), que buscam normatizar a atividade extrativa do babaçu e, conseqüentemente, a conservação ambiental da região ecológica dos babaçuais, demonstrando o significado, de que as palmeiras de babaçu têm para as mulheres quebradeiras, a partir do momento em que confronto com as relações que serão desenvolvidas a partir dos cercamentos aos babaçuais com os proprietários de terras, em áreas de incidência do babaçu.

Para as mulheres quebradeiras e suas famílias, o babaçu é um recurso vegetal a ser apropriado pelo trabalho familiar, logo, por meio de uma rede coletiva e solidária de trabalho e não para ser privado e individualizado como fazem os fazendeiros. O mote principal da luta das mulheres quebradeiras parte dessa lógica, do significado e da relação construída pelas mulheres quebradeiras em relação às palmeiras, que se revela por sentimentos e afeição, por tudo que a palmeira representa, oferece e contribui para melhoria da vida das comunidades que tiram seu sustento da floresta de babaçu.

¹¹⁹ Um levantamento feito pela CPT contabiliza 641 casos de violência no campo, com 918 mortes, em estados da Amazônia Legal, de 1985 a abril de 2011. Do total, somente 27 casos foram a julgamento, menos de 5%. Nesse período, 18 mandantes de crimes e 22 executores foram condenados e 17 executores absolvidos. O Pará tem o maior número de vítimas dos conflitos, com 621 pessoas assassinadas. No Brasil, ocorreram 1.580 mortes no campo nos últimos 26 anos, de acordo com a entidade. Disponível em: <http://agenciabrasil.etc.com.br/noticia/2011-07-05/apos-mortes-no-campo-131-amecados-foram-incluidos-em-programas-federais-de-protecao>. Acesso em: 15 ago. 2011.

¹²⁰ O leste do Pará e o norte do Maranhão são regiões de grande concentração de violência fundiária. Na região há grande quantidade de população assentada e, por integrar a fronteira agropecuária, o latifúndio representa intenso processo de territorialização. Nesse sentido, o enfrentamento nesta região é visível e, com a ausência do Estado, os/as camponeses/as e trabalhadores/as rurais são submetidos/as a todo tipo de violência e exploração por parte de fazendeiros, grandes posseiros e grileiros.

De acordo com o “Caderno Conflitos no Campo”, publicados desde 1984 pela CPT, os assassinatos de janeiro a novembro de 2011 no Pará somam 11 mortes, sendo 6 por questões ambientais, 1 por grilagem, 1 por pistolagem, 2 por expulsão e 1 tentativa/ameaça explícita. No total, foram 23 mortes no campo, durante esse período, no país, ocorridos em 8 estados da federação (Acre: 1; Amazonas: 1; Bahia: 3; Maranhão: 2; Mato Grosso do Sul: 2; Pernambuco: 1 e Rondônia: 2). Disponível em: http://www.cptnacional.org.br/index.php?option=com_jdownloads&Itemid=23&view=finish&cid=239&catid=41. Acesso em: 10 fev. 2012.

O aparecimento dos “donos” dos babaçuais, fomentou uma luta intensa para as mulheres quebradeiras de coco babaçu, pois a sua atividade de subsistência fica restrita ou mesmo impedida pelos proprietários de terras.

Nós ficamos de 72 até 84, nós trabalhávamos, botava roça, quebrava coco, a gente pagava renda. Daí começa a disputa entre nós e o proprietário, e se transforma num grande conflito. Aqui morreram quatro pessoas. Depois da eleição que foi considerada a Nova República¹²¹, a prioridade naquele momento era fazer a reforma agrária. Naquela época, o que considerava como produção era a pecuária extensiva e aqui o que a gente produzia era arroz, feijão, mandioca, milho, batata. Aí começa a disputa entre nós e o proprietário, então tivemos que resistir, fomos mesmo pra luta, conseguimos apoio de organizações não governamentais e com esse apoio nós conquistamos¹²².

A fala da quebradeira de coco Maria Adelina de Sousa Chagas, conhecida como Dada, que vive na Comunidade de São José dos Mouras, Município de Lima Campos, no Maranhão, expressa que a necessidade de sobrevivência, aliada à proteção da vida das palmeiras, motivou a luta das mulheres quebradeiras para que o extrativismo do coco babaçu não desapareça, e com essa iniciativa, as mulheres quebradeiras estão trabalhando para que o meio ambiente seja preservado, ao mesmo tempo em que sejam respeitados princípios inseridos no texto constitucional, como da dignidade da pessoa humana e da igualdade, e vão mais além quando buscam regulamentar por meio de leis a sua atividade extrativa, tendo em vista que se vivemos sob a égide de um Estado Democrático de Direito, não podemos nos furtar de buscar, através da normatização, direitos que estão sendo violados.

A luta pela proteção aos babaçuais é muito mais abrangente do que a simples conservação das palmeiras, significa a valorização de uma cultura, de valores transmitidos através dos antepassados e de equilíbrio ambiental para as presentes e futuras gerações, possibilitando dar visibilidade às mulheres quebradeiras, que antes de serem tolhidas da sua atividade tradicional acreditavam que o papel social por elas desempenhado, se resumia a serem coadjuvantes como provedoras do sustento familiar, porém, com os cercamentos aos babaçuais iniciam um processo de valorização, enquanto atrizes sociais e participantes ativas na vida da comunidade.

¹²¹ Nova República foi a denominação dada ao período sucessor da Ditadura Militar, que governou o Brasil de 1964 a 1985. O fim do regime ditatorial aconteceu com a eleição indireta de Tancredo Neves, em 1985, iniciando o processo de redemocratização no Brasil e na posterior promulgação da Constituição de 1988.

¹²² DOCUMENTÁRIO POVOS TRADICIONAIS DO BRASIL: quebradeiras de coco babaçu. Produção de TV Intertribal. Realização: Sociedade Nheengatu. Apoio: Ministério da Ciência e Tecnologia e Secretaria de Inclusão Social. Processo nº 01200.004519/2008-39. Convênio nº 01.0223.00/2008. SICONV nº 702865/2008. Duração: 11 min. e 22 seg. son., color. Disponível em: <http://www.tvintertribal.com.br/507-5816>. Acesso em: 23 mai. 2011.

3.7 A Atividade Tradicional de Extração do Coco Babaçu

Ao fazer referência à atividade tradicional de extração do coco babaçu, a tradição não se remonta ao passado, não tem a ver com a história, mas se refere à consciência do presente, das lutas atuais e em como elas estão acontecendo (ALMEIDA, 2006b, p. 9). Tradicional também não se refere apenas a terra, pelo contrário, diz respeito àqueles que a estão ocupando: “Tradicional é uma maneira de ser, uma maneira de existir, é uma maneira de demandar, de ter uma identidade coletiva, que é a experiência política do grupo face a outros grupos e ao próprio Estado” (ALMEIDA, 2006a, p. 67).

O termo tradicional, expressa a forma como as comunidades, que se apresentam como tradicionais, ou assim são denominadas, estabelecem as suas relações com os meios de produção, sendo o tempo, nesse caso, desprezado, o que não é determinante há quanto tempo aquele espaço é ocupado pelo grupo, se um dia ou um mês, a terra é tradicional, e logo, a ideia de tradicional não é trabalhada como centenária ou imemorial, denota a maneira de existir coletivamente, logo, “é o que caracteriza esse outro mundo possível” (ALMEIDA, 2006a, p. 65). A forma de se relacionar com as palmeiras de babaçu e o sentimento nutrido pelas mulheres quebradeiras em relação aos benefícios que a palmeira de babaçu proporciona, revela a maneira peculiar e tradicional das comunidades que vivem do babaçu.

O tradicional na forma de viver das mulheres quebradeiras está ligado diretamente à relação com o recurso natural do babaçu, caracterizando uma organização peculiar. A quebradeira de coco Sebastiana Ferreira, moradora do município de Lago do Junco, Estado do Maranhão, traduz o que a palmeira de babaçu, significa para as mulheres quebradeiras de coco: “A vida. Pra mim o babaçu representa a vida”¹²³. Toda a relação de afetividade das mulheres quebradeiras com as palmeiras de babaçu foram a base para a luta pelo babaçu livre, e de acordo com Joaquim Shiraishi Neto (2004, p. 189), as mulheres quebradeiras de coco babaçu interferem na cultura jurídica ao darem novo significado para a propriedade privada da terra, pois para as mulheres quebradeiras é impensável separar a atividade extrativa do babaçu da sua condição de vida.

A palmeira de babaçu representa para as mulheres quebradeiras um bem principal e não secundário ao solo, logo não pode ser tomado como algo abstrato, ou seja, o babaçu é o bem mais relevante, não concebendo esse bem como mero acessório da terra, mas como um

¹²³ PROGRAMA GLOBO CIÊNCIA. Episódio: O caminho entre razão e emoção. Exibido pelo Canal Futura. Ano 2008. Apresentado por Alexandre Henderson. Disponível em: http://www.youtube.com/watch?v=GspjWz1i1_U&playnext=1&list=PL3CBED82347F443F6. Acesso em: 30 mai. 2011.

bem de significativo valor, de onde retiram o seu sustento e de suas famílias. O antropólogo Alfredo Wagner Berno de Almeida, em entrevista para o Programa Globo Ciência, exibido pelo Canal Futura, em 2008, fala sobre a relação das mulheres quebradeiras de coco babaçu com a natureza, e como o seu saber tradicional convive com as inovações tecnológicas incorporadas pelas mulheres quebradeiras, para gerirem a cooperativa e produzirem o sabonete, o óleo e a farinha de babaçu.

Em Lago do Junco, no empreendimento da cooperativa, a razão do ponto de vista empresarial, a razão do ponto de vista da organização dos fatores que contribuem para a cooperativa eles estão muito presentes. É o saber tradicional delas que lida com a inovação tecnológica. O caso da emoção é a maneira como elas se relacionam com a própria natureza, que é eivada de fortes sentimentos, de fortes laços. O tempo todo defende a palmeira, a minha palmeira, a palmeira que é minha mãe, quer dizer se tem todos esses dados que são dados que revelam uma relação afetiva com a natureza. A relação com a natureza é absolutamente afetiva. E problema todo está justamente em transformar essa relação afetiva, combinada com os outros elementos, mercado, leis de mercado, distribuição de produtos, que permitem os dividendos da cooperativa no final do mês. Então se tem uma combinação entre esses dois elementos. Esses dois elementos fazem parte do fortalecimento identitário e fazem parte da gestão das cooperativas e dos empreendimentos que elas estão levando a cabo neste momento¹²⁴.

A Constituição de 1988 rompeu com a imemorialidade ao dispor sobre as terras tradicionalmente ocupadas, no artigo 20¹²⁵, inciso XI, portanto, trata-se de uma inovação importante, já que reconhece não apenas a ocupação física das áreas habitadas pelos grupos, mas a ocupação tradicional. Significa reconhecer o território em toda a extensão necessária à proteção e valorização das particularidades culturais de cada grupo, e “não importa se não tem história, importa quem a ocupa, quais os sujeitos da ação” (ALMEIDA, 2006a, p. 66).

Terras tradicionalmente ocupadas são as terras indígenas, são as terras quilombolas, são as terras ribeirinhas, são as terras dos seringueiros, são as reservas extrativistas e os babaçuais, arumanzais¹²⁶, piaçabais¹²⁷, açazais¹²⁸, carnaubais¹²⁹ etc. Não são

¹²⁴ Idem.

¹²⁵ Art. 20. São bens da União:

[...]

XI - as terras tradicionalmente ocupadas pelos índios.

¹²⁶ “Arumã = pópoa (bw) (Ischnosiphon spp.), da família das matantáceas; uma espécie de cana de colmo liso e reto, oferece superfícies planas, flexíveis, que suportam o corte de talas milimétricas; o colmo da planta é descascado/raspado/ariado, pode ser tingido ou mantido na cor natural; também usado com casca, que lhe confere maior resistência e uma cor pardo clara laqueada. O arumã (ou guarimã) é utilizado pelos povos indígenas amazônicos, a partir do Maranhão, onde a planta (que tem várias espécies) cresce em regiões semialagadas”. Disponível em: <http://www.artebaniwa.org.br/aruma1.html>. Acesso em: 03 set. 2011. “Nosso arumanzal continua vigoroso. Daqui já extraímos muita fibra para tecer nossos utensílios e artesanatos. Levamos arumã daqui e apresentamos bonita Arte Baniwa em Paris, no Ano do Brasil na França. Até já enviamos arumã para pesquisadores que estão experimentando reforçar estruturas de concreto com fibra de arumã, assim como ocorre com outras fibras vegetais”, relatam Moisés Luis e Luis Laureano Baniwa, e os principais monitores da experiência de plantio desde que ela foi iniciada na comunidade de Itacoatiara-mirim, em São Gabriel da

imemoriais. Não há mais esta figura imemorial. Importa o presente e não o passado. Importa o hoje e não o ontem. O tradicional não se justifica pela história. Esse é que é o fato novo nesta emergência de novas identidades, porquanto a estes povos lhes foi roubada essa história de permanecer nos mesmos lugares. Foram sempre deslocados forçadamente, empurrados para um lado e para o outro (ALMEIDA, 2006a, p. 66).

Assim, o termo utilizado para fazer referência a essas populações, tradicionais, não pode mais ser interpretado como linear dentro da história ou sob a visão de passado ou mesmo sob a ótica do que sobrou, uma reminiscência, um resíduo, ou algo que é um degrau para a evolução social ou está em extinção, pois o termo tradicional renasce como reivindicação para aspirações contemporâneas e como “direito envolucrado em formas de autodefinição coletiva” (ALMEIDA, 2006b, p. 9). No presente, essas populações emergem através de um processo de construção do próprio tradicional, por meio de mobilizações e conflitos, que modificam com profundidade as formas de solidariedade calcadas em relações primárias, e sob essa ótica, o tradicional se refere ao tempo presente, à contemporaneidade, portanto, o tradicional é social e politicamente construído (ALMEIDA, 2006a, p. 67).

O tradicional se refere ao modo como as mulheres quebradeiras e suas famílias reivindicam seus direitos e lutam para efetivá-los, quando na sua forma de organização em movimento social, na construção da nova identidade de mulher quebradeira, na sua valorização enquanto profissão e atriz participante da vida em comunidade. Para legitimar sua atividade tradicional de coleta e quebra do babaçu, buscam a efetiva promulgação de leis para proteção, tanto da sua atividade, enquanto mulheres quebradeiras como das palmeiras, inibindo o desmatamento, o envenenamento e a colheita de forma irregular do babaçu, assim

Cachoeira (AM). Disponível em: <http://www.amazonia.org.br/noticias/print.cfm?id=354131>. Acesso em: 04 set. 2011.

¹²⁷ A piaçava ou piaçaba é uma palmeira. Seu nome científico é *Attalea funifera* Martius. É espécie nativa e endêmica do sul do Estado da Bahia. O nome vulgar piaçava é de origem tupi, traduzido como “planta fibrosa” com a qual se faz utensílios caseiros. Disponível em: <http://www.ceplac.gov.br/radar/piacava.htm>. Acesso em: 04 set. 2011. A economia da piaçava é marcada por alta exploração dos ribeirinhos e já vem de longa data, porém só começou a ser denunciada há pouco tempo, conforme relata Alzira Garcia, indígena da etnia tukano e coordenadora do Departamento de Agricultura Indígena de Barcelos (AM). Os proprietários dos piaçabais mantêm inúmeras famílias trabalhando nos igarapés em troca de alimentos e roupas descontado do pagamento. As famílias contraem as dívidas com os proprietários e nunca conseguem pagá-las. “Quanto mais se trabalha, mas a conta aumenta. Muitas vezes morre o pai e os filhos ficam lá trabalhando para pagar as dívidas”, denunciou Alzira. Disponível em: <http://www.amazonia.org.br/noticias/print.cfm?id=19357>. Acesso em 04 set. 2011.

¹²⁸ Palmeira nativa da Floresta Amazônica que produz frutos de cor roxa. O açaí é um alimento muito importante da dieta amazônica. Hoje é cultivado também em diversos outros estados brasileiros, além da Região Amazônica. Foi introduzido para o resto do mercado nacional durante os anos 80 e 90. Disponível em: <http://www.açaí.com/>. Acesso em: 04 set. 2011.

¹²⁹ Palmeira que se adapta em solos arenosos e alagadiços, várzeas e margens dos rios de regiões de clima quente. Com incidência no Nordeste e Pantanal brasileiros.

como o seu indevido aproveitamento pela indústria, leia-se a contratação pelas empresas dos catadores de coco¹³⁰ (ALMEIDA *et al.*, 2005, p. 85-100).

3.8 A Solidariedade Como Base Para a Extração do Babaçu

A entrevista concedida pela quebradeira de coco Maria Adelina de Sousa Chagas, a Dada, no Programa do Canal Saúde, sobre as mulheres quebradeiras de coco babaçu, exibido 11 de março de 2008, demonstra a forma de organização coletiva e solidária das mulheres quebradeiras para execução do trabalho extrativo do babaçu.

A gente trabalha coletivo. As mulheres se juntam, se articulam, um dia antes, pra organizar, no dia seguinte, 7 horas, 7 e meia da manhã, em caminhada para o mato para quebrar o coco babaçu ou para coletar, juntar, catar o coco para trazer para casa. A gente trabalha de duas formas: ou quebra o coco lá no mato ou traz pra casa. Ultimamente, a gente acha melhor trazer pra casa, porque aproveita a casca pra fazer carvão. Mutirão é a nossa forma de trabalho. Nós não trabalhamos individual. Quando vamos quebrar o coco ou juntar o coco, juntamos 3, 4, 5, 10 mulheres. Quando vamos cobrir a casa, todos os homens e, às vezes, até as mulheres vão ajudar. Outras mulheres se junta e vai quebrar pra mim. Eu vendo, eu junto o coco. Nós vamos juntar coletivo. Aí eu junto uma carga, ela junta outra carga, a gente separa aqui os montes. Aí no dia que eu vou quebrar elas vêm quebram aquele coco todo pra mim. Aí depois eu também vou ajudar a quebrar os delas. Então essa é uma forma solidária e também melhor. Então, eu tô devendo uma prestação, então eu preciso de uma quantidade maior de coco, então elas vêm quebrar pra me ajudar eu pagar minha prestação. Então é um trabalho bem interessante¹³¹.

O trabalho coletivo e solidário das mulheres quebradeiras é o que move a sua organização política e social, traduzido por um vocabulário político próprio, originado da prática extrativista do coco babaçu, pois o mutirão é forma organizativa, que as mulheres quebradeiras lançam mão para praticar a atividade extrativa do babaçu. Esse trabalho coletivo congrega as mulheres quebradeiras e as articula politicamente, pois ao se reunirem em grupos de 5, 7 ou 10 mulheres, unem suas forças não apenas para extrair o babaçu, mas para ajudarem-se mutuamente, sendo primordial, também, ressaltar a representação que as palmeiras de babaçu têm sobre a vida das mulheres extrativistas e suas famílias.

¹³⁰ São homens, mulheres e crianças que não necessitam de qualificações anteriores, contratados como trabalhadores eventuais no período de safra e que recebem salário de acordo com a sua produção. Realizam a coleta do coco inteiro e são responsáveis pelas relações de trabalho entre as indústrias e os trabalhadores eventuais, que muitas vezes se desenvolvem sob formas análogas à escravidão, pois, como não são organizados, ficam sem capacidade de reivindicar direitos e sem laços de coesão política, o que os leva a se tornarem reféns de dívidas com os denominados fornecedores (ALMEIDA *et al.* 2005, p. 85-96).

¹³¹ CANAL SAÚDE. Programa quebradeiras de coco. Realização FIOCRUZ e Canal Saúde. Produção: Mult Image. Apresentadora: Marcela Morato. Programa exibido em: 11 de março de 2008. Duração: 25 min. e 09 seg., son., color. Disponível em: <http://www.canal.fiocruz.br/video/index.php?v=quebradeiras-de-coco>. Acesso em: 11 nov. 2010.

A lógica dogmática da propriedade privada se inverte, pois as mulheres quebradeiras não entendem a palmeira de babaçu como um bem secundário, como um mero acessório ao solo, como afirma o artigo 92¹³², do Código Civil de 2002.

Em outras palavras, as palmeiras de coco babaçu representam a vida, pois é daí que as quebradeiras retiram todo o seu sustento, independentemente de onde elas estejam. Elas consistem num recurso vital e a evidência da sua importância tem se materializado na principal reivindicação do movimento pelo babaçu livre (SHIRAIISHI NETO, 2006, p. 16).

No entendimento das mulheres quebradeiras, o coco babaçu não é um recurso privado, mas um recurso natural ao alcance de todos, as leis do babaçu livre foram desenvolvidas a partir dessa lógica. Na entrevista concedida ao Canal Saúde, em 11 de março de 2008, a quebradeira de coco Aline Raquel Chagas, do Assentamento de São José dos Mouras, Município de Lima Campos, Região do Médio Mearim, Maranhão, deixa transparecer em suas palavras o desejo pelo babaçu livre: “Eu num quero nada da propriedade deles. Eu só quero entrar e pegar o babaçu. Só isso, que ele não plantou, nasceu da natureza”¹³³.

Pela fala da quebradeira de coco Aline Chagas, a livre entrada nas áreas de incidência de babaçu, que se localizam em propriedades privadas, é fortemente reivindicada pelas mulheres quebradeiras, é imprescindível para a sobrevivência da comunidade, representando a valorização da atividade da mulher quebradeira e expressa o entendimento de que a propriedade pode ser privada, ter dono, mas o recurso do babaçu é livre, aberto e deve estar ao alcance de todos, não individualizado como desejam os proprietários de terras, entendimento que confronta diretamente com a maneira de se relacionar com as palmeiras de babaçu das mulheres quebradeiras.

Pelo fragmento abaixo, percebemos toda a relação afetiva das mulheres com a palmeira de babaçu e que contribuiu fortemente para a luta pela normatização da atividade perante o ordenamento jurídico brasileiro. Ao pensarem as leis do babaçu livre para proteção à atividade extrativa do babaçu, as mulheres quebradeiras inovam, pois remetem a uma nova ideia de função social da propriedade, quando terceiros têm a permissão de adentrar em terras privadas para usufruírem de seus recursos naturais.

¹³² Art. 92 - Principal é o bem que existe sobre si, abstrata ou concretamente; acessório, aquele cuja existência supõe a do principal.

¹³³ CANAL SAÚDE. Programa quebradeiras de coco. Realização FIOCRUZ e Canal Saúde. Produção: Mult Image. Apresentadora: Marcela Morato. Programa exibido em: 11 de março de 2008. Duração: 25 min. e 09 seg., son., color. Disponível em: <http://www.canal.fiocruz.br/video/index.php?v=quebradeiras-de-coco>. Acesso em: 11 nov. 2010.

Essa relação é muito próxima e eivada de simbolismo, além das inúmeras utilizações feitas pelas mulheres e suas famílias dos produtos que se originam do babaçu,

A palmeira é a mãe de nós todos que trabalha com ela, porque da palmeira nós não perde nada. Uma luta forte por essa mãe palmeira. Que foi quem criou nossos filho e hoje tá criando nossos neto. Então nós não pudemos esquecer. Nós não pudemos esquecer que ela seja uma fonte principal nas nossas famílias, que foi com o que fomos criados. Dentro desse produto do babaçu, produto e subproduto, conseguimos descobrir 49 utilidades que ele tem. Nas nossas casas no interior, elas são cobertas de palha. Também as paredes são feitas dos talo pra poder botar o barro¹³⁴.

Segundo o antropólogo, Alfredo Wagner Berno de Almeida, o saber tradicional é um fator que está muito presente na organização empresarial das cooperativas e se combinam a tecnologia. É destaque, por conseguinte, a maneira das mulheres quebradeiras se relacionarem com a natureza, visto ser eivada de fortes sentimentos, de laços afetivos com a palmeira de babaçu, remetendo à proteção dos babaçuais, e esses dados sentimentais refletem o significado simbólico do babaçu e a relação afetiva com a natureza¹³⁵.

Um elemento a destacar como definidor do movimento social integrado pelas mulheres quebradeiras de coco babaçu se pauta pela atividade específica de extração do babaçu desenvolvida por elas, pois suas atividades de coleta e quebra do coco babaçu são realizadas de modo peculiar. Inseridos nesse elemento definidor, temos dois critérios singulares: a organização de gênero e o extrativismo. “Gênero e ocupação econômica consistem nos dois critérios definidores de pautas de reivindicações e das mobilizações” (ALMEIDA, 2006a, p. 60).

Ao lançarem para discussão nas comunidades questões de gênero e a produção econômica, as mulheres quebradeiras articulam novas formas de organização pautadas na colaboração entre os membros da comunidade, chamando os homens para participarem ativamente de todas as atividades desenvolvidas. Nesse contexto, há a interlocução de homens e mulheres visando o benefício de todos. Outro ponto relevante para discutir as mulheres quebradeiras se traduz na importância que os povos tradicionais têm em relação à proteção da natureza e em como esses povos contribuíram para que os ecossistemas tenham equilíbrio, é sustentar que a presença humana, mais especificamente, dos povos tradicionais, é de vital

¹³⁴ DOCUMENTÁRIO: MULHERES DO BABAÇU. Realização: Ministério do Meio Ambiente – MMA; Secretaria de Coordenação da Amazônia – SCA; Coordenadoria de Agroextrativismo – CEX. Produção: Videografia. Setembro, 2001. Duração: 21 min. e 29 seg., son., color. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=jrfWwNXNrG0&NR=1>. Acesso em: 25 mai. 2011.

¹³⁵ PROGRAMA GLOBO CIÊNCIA. Episódio: O caminho entre razão e emoção. Exibido pelo Canal Futura. Ano 2008. Apresentado por Alexandre Henderson. Disponível em: http://www.youtube.com/watch?v=GspjWzli1_U&playnext=1&list=PL3CBED82347F443F6. Acesso em: 30 mai. 2011.

importância para a conservação da diversidade ecológica, já que com suas atividades promovem o equilíbrio ambiental necessário para a perpetuação dos ecossistemas do planeta, portanto, a presença humana nas florestas e matas, contribui para que essas áreas possuam uma biodiversidade elevada, caracterizando-se por solos bastante férteis (MARINHO, 2007, s/n).

“Preservar o meio ambiente é preservar a vida. E quando você tem consciência de que o meio ambiente é vida, você preserva. Então, a nossa luta é pela conscientização para que as pessoas descubra que o meio ambiente saudável também é vida saudável”¹³⁶, e com essas palavras da quebradeira Dada, que corroboram para a afirmação de que as populações tradicionais são imprescindíveis e indispensáveis à proteção da biodiversidade, independentemente do ecossistema em que estejam inseridas.

3.9 A Lei do Babaçu Livre e a Função Social da Propriedade

De acordo com Shiraishi Neto (2006, p. 13), após o processo de redemocratização brasileiro, diferentes povos e grupos sociais de identidade coletiva organizados em movimentos sociais, emergiram no cenário nacional em busca de garantias e reivindicando direitos exaustivamente negados pelo Estado. Dentre esses povos e grupos sociais se encontram as mulheres quebradeiras de coco babaçu, organizadas como trabalhadoras rurais e que têm como bandeira de luta, principalmente, nas leis do babaçu livre.

Nas leis do babaçu livre são postos os anseios de proteção do meio ambiente, assim como a salvaguarda do modo de vida diferenciado que as mulheres quebradeiras almejam valorizado, proporcionando melhorias nas suas condições de vida, por meio dos produtos originados do babaçu, aliando o extrativismo à produção de sabonetes, compotas, geleias, farinha e outros artigos ligados à prática da agricultura orgânica. A necessidade de regulamentação da atividade extrativa do babaçu surgiu da expropriação e da proibição por parte dos proprietários de terras nas áreas de incidência do babaçu, pois os embates entre os proprietários e as mulheres quebradeiras eram constantes e a violência sempre presente.

Nesse tempo de violência, há registros de mulheres quebradeiras de coco agredidas porque entravam nas terras privadas para coletar o coco e eram expulsas por jagunços e pistoleiros, assim como violência física contra as mulheres praticadas por gerentes de

¹³⁶ DOCUMENTÁRIO: MULHERES DO BABAÇU. Realização: Ministério do Meio Ambiente – MMA; Secretaria de Coordenação da Amazônia – SCA; Coordenadoria de Agroextrativismo – CEX. Produção: Viodeografia. Setembro, 2001. Duração: 21 min. e 29 seg., son., color. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=jrfWwNXNRG0&NR=1>. Acesso em: 25 mai. 2011.

fazendas, vaqueiros ou encarregados que as submetiam a surras e violência sexual (ARAÚJO *et al.* apud BARBOSA, 2008, p. 266). Todo esse contexto de violência, expropriação e arbitrariedades levou as mulheres quebradeiras a buscarem legitimação para desenvolver a atividade de extração do coco babaçu, quando a luta, então, se voltou à edição de leis que protegessem o extrativismo do babaçu seja em terras públicas, devolutas ou privadas.

As primeiras discussões em torno da legitimidade para a atividade extrativa do babaçu aconteceram dentro da ASSEMA, já que um dos objetivos dessa associação é combater o êxodo rural, por meio de programas para melhoria das condições de vida das famílias que vivem assentadas. Os novos direitos, conforme salienta Juliana Santilli (2005, p. 57), promovem uma ruptura com os modelos existentes no interior do direito tradicional, expressados, principalmente, nas leis do babaçu livre, já que a edição dessas leis inova ao prever a permissão de entrada das mulheres quebradeiras em propriedades privadas para extração do coco babaçu, desde que não prejudique o ecossistema local.

As leis do babaçu livre são municipais em sua grande maioria e uma lei estadual no Tocantins (Lei nº 1959, de 14 de agosto de 2008). É importante salientar que todos os projetos de leis municipais foram elaborados pelas mulheres quebradeiras de coco babaçu de cada região beneficiada (SHIRAISHI NETO, 2006, p. 24), e a predominância das leis editadas na esfera municipal deve-se à dificuldade encontrada pelas mulheres quebradeiras em serem ouvidas e recebidas em âmbito estadual, logo, partiram para a luta nas Câmaras Municipais, que se tornaram palco de disputas acirradas “entre os representantes das comunidades tradicionais e seus antagonistas históricos em torno de normas que disciplinam o uso dos recursos naturais” (ALMEIDA, 2006b, p. 12), e hoje existem 17 leis do babaçu livre em municípios dos estados do Maranhão, Piauí, Pará e Tocantins¹³⁷. Cabe ressaltar que a única lei estadual existente é no Estado do Tocantins, Lei nº 1.959, de 14 de agosto de 2008¹³⁸.

A luta atual está voltada pela aprovação de uma lei federal que proteja o babaçu e dê respaldo jurídico à atividade extrativa praticada pelas mulheres quebradeiras, possibilitando a livre entrada em áreas públicas, devolutas ou privadas para coleta e quebra do babaçu. Mesmo com as leis do babaçu livre hoje existentes, as mulheres quebradeiras ainda são impedidas de adentrar em áreas de incidência do babaçu para sua livre coleta e quebra, como ressalta dona Raimunda Gomes da Silva: “Mas mesmo com a Lei, fazendeiros continuam derrubando as palmeiras, que levam cerca de noventa anos para dar frutos, o que inviabiliza o

¹³⁷ Disponível em: <http://www.mdic.gov.br/conferencia-apl/modulos/arquivos/NaziraPereiradaSilva.pdf>. Acesso em: 19 set. 2011.

¹³⁸ Dispõe sobre a proibição da queima, derrubada e do uso predatório das palmeiras do coco de babaçu e adota outras providências.

reflorestamento”¹³⁹. Com o avanço da pesquisa, o princípio da função social da propriedade, previsto no artigo 5º, inciso XXIII, da Constituição Federal de 1988¹⁴⁰, salta aos olhos, pois na luta pela proteção da atividade extrativa do babaçu e pela proteção da floresta, as mulheres quebradeiras entendem que precisavam legalizar a sua atividade econômica.

Começam a se organizar, em um primeiro momento, em sindicatos, porém dentro da organização sindical o universo social era dominado pelo masculino e o espaço das mulheres se reduz, não havendo um momento de discutir questões relativas às mulheres quebradeiras. Por isso, voltam-se, em fins dos anos 80 e início dos anos 90, para a organização em associações, cooperativas e no Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu – MICQB. Estruturar uma organização que cuidasse mais dos interesses e peculiaridades das mulheres foi fundamental para traçar estratégias de debate para a questão do babaçu e das mulheres quebradeiras, e a partir dessa organização coletiva, começam a ser pensadas as leis do babaçu livre, que têm a finalidade precípua de permitir a entrada das mulheres quebradeiras em áreas públicas, devolutas ou privadas para coletar o coco babaçu.

Assim, a luta organizada em movimento social das mulheres quebradeiras pela proteção dos babaçuais e pela valorização da sua atividade econômica de quebra do coco foi decisiva para que fossem pensadas as leis do babaçu livre, já que dentro do ordenamento jurídico brasileiro essas leis se projetam como uma inovação jurídica, pois adequar as situações vivenciadas por essas mulheres aos modelos jurídicos preexistentes é incompatível, principalmente no que diz respeito às formas de ocupação e uso da terra e dos recursos naturais (SHIRAISHI NETO, 2006, p. 14-15). A inovação das leis do babaçu livre nos faz questionar acerca dos padrões jurídicos existentes, pois a vida das mulheres quebradeiras não é pensada no plano individual, mas coletivamente, por meio de uma rede solidária, e assim, as leis do babaçu livre foram pensadas para serem promulgadas não levando em conta somente interesses particulares, mas interesses coletivos, comunitários, que se apropriam do recurso natural para garantir a sua sobrevivência e de sua família, que desenvolvem a atividade extrativa do babaçu por meio solidário.

Nesse sentido, a reivindicação das mulheres quebradeiras parte de uma visão coletiva e de pertencimento às florestas de babaçu, de simbiose com a palmeira, que representa muito

¹³⁹ Disponível em: <http://racismoambiental.net.br/2010/03/dona-raimunda-eles-acham-que-para-criar-o-gado-tem-que-acabar-com-o-babacu/#more-563>. Acesso em: 23 jul. 2011.

¹⁴⁰ Artigo 5º:

[...]

XXIII - a propriedade atenderá a sua função social.

Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constitui%C3%A7ao.htm. Acesso em: 23 ago. 2011.

mais do que um recurso natural e disponível. No entendimento das mulheres quebradeiras, o babaçu pertence a todos, não é um recurso privado, mas aberto, porque não foi plantado por ninguém, são reconstituições naturais que surgem após o desmatamento da floresta primária, mas o trecho da música das mulheres quebradeiras, abaixo, fala do sentimento em relação à palmeira de babaçu e de como o coco é visto como um recurso natural, pertencente a todos.

[...]
 O coco é para nós grande riqueza
 É obra da natureza
 Ninguém vai dizer que não
 Porque da palha se faz casa pra morar
 Já é meio de ajudar a maior população
 [...] (ANDRADE *et al.*, 2006, p. 53).

Nesse sentido, as leis do babaçu livre representam dentro do ordenamento jurídico brasileiro a emergência de novos saberes jurídicos, novas práticas de realização de direitos. Trazem à baila formas diferenciadas de se relacionar com o meio ambiente, nesse caso o recurso aberto do babaçu, levando ao questionamento do próprio direito, pois no entendimento das mulheres quebradeiras o babaçu não é um mero acessório do solo, mas um bem principal do qual sobrevivem. Para as mulheres quebradeiras o uso que fazem do babaçu suplanta o domínio daqueles que detêm a propriedade das áreas onde há incidência de babaçuais, “portanto, o direito de livre acesso ao uso comum das palmeiras de babaçu é um direito garantidor da própria existência” (SHIRAISHI NETO, 2006, p. 27).

O livre acesso ao babaçu, como recurso natural, expressa a garantia de que o coco permaneça como um recurso aberto e não como um recurso privado, já que a privatização requer a propriedade da área de sua incidência para extraí-lo e beneficiá-lo. Logo, o livre acesso ao babaçu é o reconhecimento das diferentes modalidades de apropriação, manejo e uso desse recurso (SHIRAISHI NETO, 2006, p. 18-19). De todo esse novo contexto que surgiu com a Lei Estadual nº 2.979/69, várias mudanças ocorreram não somente no espaço privado como também no público, pois se antes as mulheres privilegiavam ficar em casa, cuidando de filhos, animais domésticos ou os que utilizavam na coleta do babaçu, com os cercamentos sentem a necessidade de lutar e participar da vida em comunidade com mais afinco.

Saem de suas casas e iniciam uma participação ativa enfrentando os proprietários, seus maridos ou companheiros e o poder público para garantir seus direitos de forma efetiva e legitimada, logo o processo de empoderamento feminino é relevante para demonstrar que a participação da mulher ativamente em todos os segmentos sociais se mostra de suma

importância para o crescimento do país e da sociedade como um todo (BARBOSA, 2008, 2009, p. 257; ROCHA, 2006, p. 8). A luta das mulheres quebradeiras representa a valorização cultural da atividade extrativa do babaçu e da biodiversidade conjugada à mudança de paradigmas no que tange aos papéis feminino e masculino, pois foram as mulheres que tomaram a frente nesse embate com os grandes proprietários rurais, “as mulheres partiam para o confronto com os que estavam derrubando as palmeiras, enquanto os homens ficavam por perto, vigilantes, e apareceriam caso elas sofressem ameaças mais graves” (ANDRADE, 2007, p. 450).

O desejo coletivo dessas mulheres em enfrentar restrições de fazendeiros/grileiros e as suas iniciativas para “empatar”¹⁴¹ a derrubada de palmeiras, buscando dialogar com proprietários, tomando a frente nas negociações, incentivou a emergência expressiva de um movimento organizado (BARBOSA, 2007, p. 684).

As leis do babaçu livre são desenvolvidas para se contrapor ao Estado brasileiro que tem negado de maneira sistemática a existência das mulheres quebradeiras. Tal negação é exposta quando o Estado promove políticas governamentais pensadas de maneira universal e não individualizadas àquela porção diferenciada da população, quando tais políticas universalistas proporcionam a “constituição do reino de um único direito, o que mais tem servido para apagar as diferenças existentes do que para garantir o direito às diferenças” (SHIRAISHI NETO, 2006, p. 13).

As diferentes formas de criar, fazer e viver, dispostas no artigo 216¹⁴², inciso II, da Constituição Federal, não são reconhecidas pelas políticas universalistas do Estado, e nesse sentido, as leis do babaçu livre representam uma inovação jurídica para atender às demandas oriundas das mulheres quebradeiras, já que os modelos jurídicos preexistentes não se adequam às situações vivenciadas no universo do extrativismo babaçueiro, “evidenciando dificuldades jurídicas operacionais” (SHIRAISHI NETO, 2006, p. 14). As dificuldades em moldar o caso concreto aos modelos jurídicos preexistentes se referem aos direitos que disciplinam a ocupação e uso da terra e dos recursos naturais, no caso o babaçu.

¹⁴¹ Termo recorrente entre as mulheres quebradeiras para impedimento da derrubada de palmeiras de babaçu. O empate é uma tática de ação intermediária criada por Chico Mendes para impedir a derrubada da mata. Os empates, realizados pelos seringueiros no Acre, consistiam em correntes de pessoas com as mãos dadas em torno da área a ser devastada e assim impedirem o seu desmatamento. Com as quebradeiras os empates consistiam em linha de mulheres fazendo uma barreira corporal para impedir a derrubada das palmeiras.

¹⁴² Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem:

[...]

II - os modos de criar, fazer e viver.

As leis do babaçu livre, assim, foram pensadas para questionar os padrões jurídicos tradicionais e para adequar as situações vivenciadas pelas mulheres quebradeiras às suas especificidades, abrigo direitos sobre o acesso ao babaçu de forma ímpar dentro do ordenamento jurídico pátrio, no momento em que trazem em seu bojo a garantia de entrada nas áreas de incidência de babaçu, mesmo se estiverem em propriedades privadas¹⁴³. As leis do babaçu livre foram pensadas para serem o instrumento jurídico construído social e politicamente com vistas a assegurar, dentro do ordenamento jurídico brasileiro, o acesso livre ao recurso natural do coco babaçu, já que as mulheres quebradeiras “atribuem prioridade ao uso de um recurso aberto e com isto se contrapõem ao nosso ordenamento jurídico. Para elas o uso suplanta o domínio” (SHIRAISHI NETO, 2006, p. 18).

Nesse sentido é o parecer dado à consulta formulada, em 2006, pelo Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu - MIQCB, por meio de sua então coordenadora geral Maria Adelina de Sousa Chagas, a respeito da constitucionalidade do Projeto de Lei Federal nº 747/03, e, sobretudo, do artigo 2º de seu substitutivo, proposto pela Deputada Federal Ann Pontes.

Art. 2º - As matas nativas constituídas por palmeiras de coco babaçu, em terras públicas, devolutas ou privadas, são de livre acesso às populações agroextrativistas e de livre uso por elas, desde que as explorem em regime de economia familiar e comunitário, conforme os costumes de cada região, na forma do regulamento.

O referido artigo apresenta o direito de exploração das palmeiras de babaçu nativas pelas populações extrativistas, impondo aos proprietários das áreas privadas onde existe babaçu a permitirem a entrada das mulheres quebradeiras, porém a extração do coco não está restrita às populações extrativistas, mas alcança aos proprietários que dele quiserem também usufruir. A restrição fica por conta da atividade predatória, sendo que qualquer um que desenvolver atividades extrativas de forma predatória, proprietários ou terceiros, estará descumprindo o disposto na Lei.

A proibição de atividade predatória se estende às mulheres quebradeiras, ou seja, as mulheres quebradeiras podem fazer uso de seus conhecimentos tradicionais para extrair o coco babaçu, porém se essa prática for de alguma maneira desenvolvida para prejudicar o

¹⁴³ A Lei Estadual nº 1.959, de 14 de agosto de 2008, promulgada no Estado do Tocantins, dispõe no artigo 2º: As matas nativas constituídas por palmeiras de coco de babaçu, em terras públicas ou devolutas são de livre uso e acesso das populações agroextrativistas, desde que as explorem em regime de economia familiar e comunitário, conforme os costumes de cada região. Parágrafo único. Em terras privadas, a exploração é condicionada a celebração de termo de acordo entre as associações regularmente constituídas de quebradeiras de coco de babaçu ou de comunidades tradicionais e os respectivos proprietários.

meio ambiente, estará proibida, de acordo com o disposto no artigo 3º: “fica proibido o uso predatório das palmeiras de coco babaçu, sendo para tanto vedadas as práticas que possam prejudicar a produtividade ou a vida das palmeiras, na forma do regulamento”. Logo, a proibição alcança tanto as mulheres quebradeiras como aos proprietários.

A lei impõe ao proprietário a tolerância quanto à permanência de pessoas nas áreas de mata nativa formadas por coqueiro de babaçu para a finalidade de permitir a essas mesmas pessoas, de modo racional e adequado, a extração do coco. Trata-se de interesse social relevante, em atendimento à função social da propriedade, uma vez que esta não se confunde com o atendimento de um genérico interesse de todos, mas adquire sentido no atendimento a direitos fundamentais de subsistência de pessoas ou grupos (FACHIN *et al.* 2006, p. 9).

O artigo 2º do PL nº 747/03 na sua exegese admite o acesso e a extração do coco babaçu estendida a terceiros não proprietários, porém não exclui a possibilidade de fruição pelos proprietários nas áreas privadas, desde que façam de maneira não agressiva ao ecossistema, que trata de norma de extensão, da possibilidade de fruição, e não de restrição à fruição pelos proprietários (FACHIN *et al.*, 2006, p. 83). Nesse sentido, o artigo 2º visa o aproveitamento da área em que incide o babaçu, beneficiando diretamente às mulheres quebradeiras de coco que dependem desse recurso natural para sua sobrevivência e de sua comunidade, mas não impede a livre disposição dos proprietários sobre o imóvel, desde que seja de maneira sustentável.

A grande questão sobre a função socioambiental da propriedade reside na problemática de que deve ou não o proprietário tolerar o ingresso de pessoas não proprietárias em suas terras, assim como a extração do coco babaçu pelas mulheres quebradeiras dentro de seu imóvel rural. O princípio da função social da propriedade, previsto constitucionalmente, se configura por impor um limite ao direito de propriedade e à violação do princípio remete a uma indiscutível gravidade, repercutindo negativamente no sistema como um todo, mas de acordo com tal entendimento, é inegável que o direito de propriedade não é absoluto, mas juridicamente submetido ao atendimento da sua finalidade de cunho social, e assim, a ordem econômica, disposta no artigo 170 da Constituição de 1988, tem como fim “[...] assegurar a todos existência digna, conforme os ditames da justiça social [...]” e deve observar, além de outros princípios, a função social da propriedade, prevista no inciso III, do artigo 170¹⁴⁴ (COSTA NETO, 2003, p. 53).

¹⁴⁴ Artigo 170: A ordem econômica, fundada na valorização do trabalho humano e na livre iniciativa, tem por fim assegurar a todos existência digna, conforme os ditames da justiça social, observados os seguintes princípios: [...]
III - função social da propriedade.

A obediência ao princípio da função social da propriedade é indispensável ser observado e materializado, pois vincula “o exercício da propriedade à satisfação de outros valores (por vezes estranhos ao proprietário) imersos no contexto social em que tal direito é exercido” (COSTA NETO, 2003, p. 34). No caso, a “estranheza” fica a cargo da atividade extrativa praticada comunitariamente pelas mulheres quebradeiras.

Afirmar que a propriedade tem uma função social é afirmar que esse direito somente pode ser compreendido conforme a finalidade que a ele atribuiu a ordem jurídica, o que impõe não apenas limites exteriores, proibições, mas, sobretudo, um exercício de direito (e, portanto, um aproveitamento do bem) conforme a função social (FACHIN *et al.*, 2006, p. 85).

Necessária a compreensão de que a função social não é um fator externo à propriedade, mas um valor intrínseco a ela, que tem como objetivo a construção de uma sociedade livre, justa e solidária, que busque promover a erradicação da pobreza e a redução das desigualdades sociais e regionais, assim como o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação, com a finalidade de garantir o desenvolvimento nacional, que constituem os objetivos fundamentais da República Federativa do Brasil, dispostos no artigo 3º da Constituição Federal. Logo, o exercício do direito de propriedade, como garantia constitucional, é expresso quando esse direito se conforma com a sua função social, ou seja, o direito de propriedade somente recebe amparo constitucional ao atender a sua função social, posto que lhe é inerente.

Desse modo, o anseio pelo uso, fruição ou disposição que seja contrário à função social da propriedade não se agrega ao conteúdo do direito de propriedade, conseqüentemente, a sua garantia constitucional, e nesse sentido, o direito de propriedade somente poderá ser compreendido sob a ótica de sua função social e a garantia constitucional não se reduz exclusivamente ao direito de propriedade, mas, compreende o atendimento de sua função social (FACHIN *et al.*, 2006, p. 86). Assegurar a conservação dos recursos naturais e favorecer o bem-estar dos proprietários e dos trabalhadores que nela labutam, assim como de suas famílias, são requisitos da propriedade rural, previstos no artigo 2º, do Estatuto da Terra.

Art. 2º: É assegurada a todos a oportunidade de acesso à propriedade da terra, condicionada pela sua função social, na forma prevista nesta Lei.

§ 1º A propriedade da terra desempenha integralmente a sua função social quando, simultaneamente:

- a) favorece o bem-estar dos proprietários e dos trabalhadores que nela labutam, assim como de suas famílias;
- b) mantém níveis satisfatórios de produtividade;

- c) assegura a conservação dos recursos naturais;
- d) observa as disposições legais que regulam as justas relações de trabalho entre os que a possuem e a cultivem.

No caso das mulheres quebradeiras de coco babaçu, os dois requisitos citados apresentam ligação direta com a atividade desenvolvida pelas mulheres e suas famílias. A luta das mulheres quebradeiras é justamente para proteger o ecossistema dos babaçuais, ao mesmo tempo em que buscam a proteção, valorização e reconhecimento da sua forma de vida, intimamente ligada com o recurso natural do babaçu, que no entendimento das mulheres quebradeiras é um recurso ao alcance de todos, e não privado, mas as mulheres quebradeiras almejam a obediência pelos proprietários nas áreas de incidência do babaçu da função socioambiental da propriedade, pois ao defenderem as palmeiras de babaçu, naturalmente estão lutando pela proteção dos recursos hídricos e combatendo projetos que visam à coleta do coco inteiro para utilização nos fornos das indústrias que se implantaram na região ecológica dos babaçuais, ou seja, realizando a conservação para as presentes e futuras gerações dos recursos naturais existentes naquele ecossistema, além de garantirem a sobrevivência de suas famílias¹⁴⁵.

Nesse sentido, a disposição existente nas leis do babaçu livre da livre entrada para extração de babaçu em áreas privadas pelas mulheres quebradeiras visa tão somente subsidiar a função socioambiental da propriedade, atendendo ao conteúdo funcional do direito de propriedade. As leis do babaçu livre têm a finalidade de regular as novas situações advindas das mulheres quebradeiras. Essas leis conferem a necessidade dos modelos jurídicos, então em vigor, serem repensados com o propósito de garantir a existência das mulheres quebradeiras enquanto coletivo diferenciado, visto que não devem ser representadas como simples soma de indivíduos (SHIRAISHI NETO, 2006, p. 15), mas como uma coletividade que se organiza de maneira diferenciada e solidariamente.

Inúmeras são as dificuldades que têm que ser vencidas pelas mulheres quebradeiras, como podemos perceber pelas várias reapresentações de um Projeto de Lei Federal. O primeiro Projeto de Lei Federal foi apresentado em 1995 e continua hoje sem aprovação no legislativo federal, passando por inúmeros arquivamentos, sendo reelaborado e reapresentado várias vezes.

¹⁴⁵ Vários são os empreendimentos instalados na região dos babaçuais: agronegócios, indústrias de ferro gusa, de óleo vegetal, sabão e cerâmicas. A utilização indiscriminada da casca do coco e do coco inteiro serve para o abastecimento das siderúrgicas Pacífico de Paula e Companhia Siderúrgica do Maranhão - COSIMA, com sede nos municípios de Bacabal e Santa Inês, respectivamente (PROJETO NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL DA AMAZÔNIA. Série: Movimentos sociais, identidade coletiva e conflitos. Fascículo nº 5. Quebradeiras de coco babaçu do Pará. São Luís, 2005, p. 8).

Os projetos de lei federal que já foram apresentados na Câmara Federal são: PL nº 747/03, da Deputada Federal Terezinha Fernandes - PT/MA; PL nº 891/2007, do Deputado Federal Moisés Avelino - PMDB/TO; PL nº 3327/2008, do Deputado Federal Costa Ferreira - PSC/MA; PL nº 231/2007, do Deputado Federal Domingos Dutra - PT/MA. Atualmente os projetos de lei 891/2007 e 3327/2008 encontram-se apensados ao PL 231/2007, sendo a última tramitação do PL 231/2007, feita em 25 de maio de 2011, em que a Presidência da Câmara decidiu criar Comissão Especial destinada a proferir parecer ao Projeto de Lei nº 231-A, de 2007, do Deputado Domingos Dutra, "que dispõe sobre a proibição da derrubada de palmeiras de babaçu nos estados do Maranhão, Piauí, Tocantins, Pará, Goiás e Mato Grosso e dá outras providências".

De acordo com a justificação do PL nº 231/2007, este foi apresentado pela primeira vez em 1995, sendo arquivado em 1999. Ainda em 1999 o PL foi novamente reapresentado pelo Deputado Valdir Ganzer, e foi arquivado em 2003, mas a Deputada Terezinha Fernandes o reapresentou em 2003 e foi também arquivado em 2007. Nesse sentido, é notório que não existe preocupação emergencial por parte do Poder Público em legalizar em nível nacional a atividade de coleta e quebra do coco babaçu, havendo o descaso em relação à atividade extrativa desenvolvida pelas mulheres quebradeiras de coco babaçu, pois os interesses delas entram em conflito com os interesses de grandes pecuaristas e proprietários de monoculturas para exportação, já que a atividade desenvolvida pelas mulheres quebradeiras se baseia na coletividade e solidariedade, não dando espaço ao sentido individual da propriedade.

Dona Antônia Barbosa conta sobre o trabalho coletivo e solidário, em que se baseia a atividade extrativa do babaçu.

P: A extração do coco era sempre realizada por várias mulheres?

Dona Antônia: Nós sempre se juntava pra quebrar coco. Nunca ia uma quebradeira sozinha, até porque se tinha receio de ir sozinha, por causa de bicho da mata e de alguém ir fazer alguma coisa pra gente também.

P: Então, era um trabalho coletivo sempre?

Dona Antônia: Sempre. Eu nunca fui sozinha e também nunca soube de quebradeira tá andando sozinha no mato pra quebrar coco. Até porque a gente ia junto também pra se ajudar, pra cooperar uma com as outra. Como eu quebrava muito coco, porque era bem rápida, às vezes, eu quebrava pra ajudar outra quebradeira que tinha precisão mais que eu. Então, era assim, uma ajudando as outra, porque todo mundo era muito pobre e precisava de quebrar coco pra comprar comida e outras coisa que precisava pra casa e pra gente também, um remédio, um sapato. Era assim que a gente vivia. Tinha todo mundo que se ajudar mesmo (Entrevista em 30 de janeiro de 2012).

Para as mulheres quebradeiras não existem donos das palmeiras, mas comunidades que usufruem dos benefícios do babaçu de forma comum, coletiva e solidária, pois a prática social das mulheres quebradeiras liga-se diretamente ao uso do recurso por cada família. O seu uso remete à capacidade de trabalho e a necessidade que cada grupo familiar tem em relação à palmeira, o que irá garantir a reprodução social, cultural, política e econômica das mulheres quebradeiras e de suas famílias.

4 A QUESTÃO EXTRATIVISTA NO TERRITÓRIO DO MARANHÃO

4.1 Por Que Falar do Maranhão?

A análise do contexto Maranhense se explica por ser o estado com a maior área de incidência de palmeiras de babaçu e por estarem organizadas politicamente em maior número as mulheres quebradeiras de coco babaçu, além de ser o estado onde a privatização das terras públicas sofreu o processo mais intenso em virtude da Lei Estadual nº 2.979/69. No Maranhão começaram os conflitos pela livre entrada nos babaçuais, logo a organização política das mulheres quebradeiras foi necessária, sendo, inclusive, o município de Lago do Junco o primeiro a aprovar uma lei municipal do babaçu livre (Lei nº 005/97), quando a primeira lei autorizou o Chefe do Poder Executivo Municipal a tornar a atividade extrativista do babaçu uma atividade livre no município. Importante salientar que até o ano de 2002, apenas no Estado do Maranhão já tinham sido aprovadas leis municipais para proteção do babaçu, nos municípios: Lago dos Rodrigues (Lei nº 32/99); Esperantinópolis (Lei nº 255/99); São Luís Gonzaga (Lei nº 319/01) e Lago do Junco (Lei nº 01/02) (SHIRAIISHI NETO, 2005, p. 25-26).

4.2 A Chegada ao Maranhão de Posseiros, Pequenos Proprietários e Descendentes de Escravizados e a Violência Desencadeada Com o “Tempo do Coco Preso”

A região do Médio Mearim, no Maranhão, concentrava terras da União ou grandes latifúndios, que se dedicavam à monocultura do algodão. No final do século XIX, com o fim da escravidão, as fazendas de algodão sofrem declínio, passando as terras para o controle de pequenos produtores ou de escravizados. As terras foram adquiridas de três maneiras: por intermediação do governo municipal, por meio de doações diretas feitas pelos antigos fazendeiros aos escravos libertos ou pela ocupação das fazendas abandonadas, tanto por moradores da região, quanto pelos migrantes que chegavam do Nordeste (ROCHA, 2006, p. 3).

Os deslocamentos dos/as trabalhadores/as rurais do Nordeste, expulsos/as pela seca e pela crise da economia do açúcar, principalmente dos estados do Piauí, Ceará, Paraíba e Pernambuco, ocorrem em dois momentos principais, um em 1920 e outro a partir de 1940, porém, ao chegarem ao Maranhão, encontraram povoados formados por escravizados, que

constituíram terras com domínio próprio ou permaneceram nos antigos latifúndios e se estabelecendo nas terras do antigo senhor (FIGUEIREDO, 2005, p. 57). Com a chegada dos nordestinos a lógica de ocupação das terras maranhenses foi modificada, pois houve desequilíbrio social entre os escravizados, que já tinham se estabelecido na região, e os recém-chegados. Segundo Luciene Dias Figueiredo (2005, p. 57), o deslocamento ficou por conta dos escravizados, que deixaram algumas localidades e fundaram povoados em outras regiões.

A reivindicação por reforma agrária no Estado do Maranhão datada do início dos anos 50. Dessa luta resultou, em 1955, a criação de inúmeras associações para defesa dos interesses dos/as trabalhadores/as rurais. No ano de 1956, com a visível multiplicação dessas associações, foi fundada a Associação dos Trabalhadores Agrícolas do Maranhão – ATAM, com representação estadual. A intensa mobilização e os conflitos fundiários, entre posseiros e donos de terras, tinham como meta impedir a invasão das roças pelo gado dos grandes proprietários e a regulamentação do preço dos aforamentos¹⁴⁶ (ALMEIDA, 1995, p. 31).

Com o deslocamento dos/as camponeses/as nordestinos/as, em razão da seca, para o Maranhão a demanda por terras aumentou consideravelmente, induzindo à elevação dos preços cobrados pelos proprietários de terra pelo foro para que os/as trabalhadores/as rurais praticassem a agricultura e o extrativismo do babaçu, mas outro fator que dificultava a vida no campo era o alto poder de barganha dos donos de terras com os/as camponeses/as, já que havia muita gente para o trabalho na lavoura. O campo brasileiro, historicamente, é palco de vários conflitos fundiários e na região de incidência do babaçu não é diferente. Há registros de mortes, prisões, torturas, espancamentos, estupros (BARBOSA, 2008, p. 263).

Dona Antônia Barbosa em entrevista concedida a esta pesquisadora em 04 de fevereiro de 2012, lembra que sua família se mudou do Ceará para o Maranhão em busca de trabalho e terra, pois seus pais tinham muitos filhos e as terras naquele estado estavam ficando escassas. Chegaram ao Maranhão por volta de 1957 e se estabeleceram na região do Médio Mearim, cidade de Pedreiras, povoado de Matões, onde dona Antônia Barbosa começou a praticar a atividade extrativa do babaçu aos 12 anos. Seu pai trabalhava nas áreas pertencentes aos fazendeiros da região e lhe foi arrendado um pedaço da terra para que construísse uma pequena casa.

¹⁴⁶ Contrato pelo qual o proprietário transfere o domínio útil de um imóvel à outra pessoa, ficando esta obrigada a pagar-lhe anualmente o foro.

Como meu pai tinha muito filho, minha irmã mais velha, que tinha um pedaço de terra no Maranhão, em Pedreiras, convidou o papai pra ir pra lá morar. Meu pai vendeu a pouca terra que tinha no Ceará, em Tianguá. Eram 5 hectares, que tinha duas casas, mas vendeu barato, que nem lembro mais qual era o dinheiro. Nós fomos, então, morar no Maranhão, perto da minha irmã. Quando a gente chegou, nós fomos de pau de arara, a minha irmã falou pros fazendeiros que meu pai era trabalhador e tinha muito filho, eu tinha uns 7 anos, e que precisava de terra pra trabalhar, aí nós fomos tudo morar dentro da fazenda do fazendeiro, que arrendou a terra pro meu pai pra gente poder morar, mas tudo que meu pai colhia tinha que dar a parte do dono da terra. Se meu pai tirava dez latas de leite da vaca, só ficava com uma. E era assim. Tudo muito dificultoso. Era só trabalho e pouca compensação (Entrevista em 04 de fevereiro de 2012).

Dona Antônia Barbosa evidencia a chegada dos posseiros ao Maranhão e como se deu a consolidação do trabalho desses/as camponeses/as. A terra já estava sob o domínio de poucos, “enraizada nas mãos de homens de origem europeia” (CARTILHA... 2009, p. 4), com a marginalização das pequenas propriedades rurais, e a expropriação sofrida pelas inúmeras famílias vindas do Nordeste em busca de terras no Maranhão foi intensa. Aqueles que se dirigiram ao Maranhão com a esperança de adquirir um pedaço de terra, não obtiveram vitória, tendo que trabalhar na terra dos latifundiários em troca de moradia e de permissão de trabalho, sempre mediante o pagamento do foro ou renda.

Como salienta Viviane Barbosa (2008, p. 264), na década de 60 com o auge da política voltada para o babaçu, considerado o “ouro pardo” do Maranhão, intensificam-se os conflitos pela posse da terra. A migração nordestina para o Maranhão teve seu ápice durante as décadas de 50 e 60, ocasionando problemas referentes a terra, porém a Lei Estadual nº 2.979/69, acirrou os conflitos fundiários, já que com sua edição as terras públicas maranhenses estavam propensas à privatização e à grilagem, mas a referida Lei incentivava a expansão de projetos agropecuários e agroindustriais, porém, não contemplava as famílias rurais com o acesso à terra e, conseqüentemente, aos babaçuais, mas com essa política institucional excludente, começam a explodir frequentes conflitos pela posse de terras entre os antigos posseiros, majoritariamente negros e indígenas, e os “novos” proprietários, que tinham o respaldo do Estado.

Os descendentes dos povos africanos escravizados, muitas vezes, conquistavam sua liberdade pela compra de sua Carta de Alforria e permaneciam no latifúndio ou recebiam terras doadas pelos fazendeiros, que com o fim da escravidão, em 1889, tiveram suas propriedades e sua atividade agrícola desvalorizadas, abandonando-as, doando-as ou mesmo vendendo as terras para os ex-escravos que nela permaneceram. A relação entre o escravo liberto e seu antigo senhor, quando as terras lhe foram doadas pelo fazendeiro, consistia em repartir a produção, e de tudo que era produzido pelo camponês, metade ficava com ele e a

outra metade com o dono da terra, era a chamada quebra de meia, praticada, principalmente, contra as mulheres quebradeiras de coco babaçu pelos proprietários, mas essa dinâmica, que imprimia a interdependência do camponês ao fazendeiro, fortaleceu o grande proprietário, principalmente nas regiões maranhenses dos vales do Itapecuru, Mearim, Pindaré, Baixada e Litoral, onde havia o predomínio das lavouras de algodão (OLIVEIRA *et al.*, 2008, p. 4).

Como contado por Dona Dijé, a Região do Médio Mearim sempre foi palco de muitos conflitos agrários, inclusive na sua comunidade quilombola de Monte Alegre,

Tivemos uma grande luta para permanecer na nossa terra. Monte Alegre foi onde ocorreu um dos primeiros conflitos do Maranhão. As lutas pela terra no Maranhão só começam a ser conhecidas a partir dos anos 80, mas o nosso maior embate foi ainda nos anos 70. [...]. O primeiro conflito foi a descoberta de que esses 12 negros [que detinham a posse da terra doada pelo fazendeiro, coronel Lisboa Ferreira] tinham sido enganados pelo capataz da fazenda. Os negros não sabiam ler nem escrever, e o tal capataz dizia que a escritura que o coronel tinha feito estava errada, que precisava levar ao cartório. Só que nesse conserto, quando eles abriram os olhos, o tal sabido já era o dono de toda a terra. Apesar de terem descoberto isso, os negros não tinham a quem recorrer. Além disso, era uma área muito grande, quatro léguas de terra, e todo mundo continuou vivendo lá mesmo. Mas o problema veio à tona quando o capataz morreu, em 1976. Os filhos lascaram a vender tudo e venderam a terra com o povo todo dentro. Aí foi uma briga, uma guerra de fogo¹⁴⁷.

O relato de dona Dijé expõe os conflitos pela posse da terra e as estratégias utilizadas pelos fazendeiros para obterem a propriedade ilegalmente, revelando os problemas enfrentados pelos/as camponeses/as no Maranhão durante a segunda metade do século XX. A situação descrita apresenta os conflitos diretos protagonizados pelos/as trabalhadores/as rurais e pelas mulheres quebradeiras de coco babaçu, configurando clima de guerra, com mortes e violências de todo tipo (surras, ameaças de morte, queima de casas), além da privatização ilícita das terras, com redução das áreas próprias para o plantio e com a entrega, gradativa, de terras aos grandes proprietários para utilização na atividade da pecuária extensiva.

Como ressalta Luciene Dias Figueiredo (2005, p. 38), na região do Médio Mearim, os conflitos pela posse da terra entre os/as trabalhadores/as rurais e os latifundiários, muitos detentores de títulos confeccionados ilicitamente em cartórios, intensificaram-se a partir de metade dos anos 70 e alcançou seu ápice no decorrer da década de 1980. Segundo Alfredo Wagner Berno de Almeida (1995, p. 27), os latifundiários, após a abolição da escravatura começaram a se dedicar à pecuária extensiva, pois houve o declínio significativo do sistema agroexportador, gestado pela economia colonial, que gravitava em torno do algodão e da cana de açúcar.

¹⁴⁷ Revista Democracia Viva, 2004, p. 42.

Dona Antônia Barbosa ressaltou durante sua entrevista que na fazenda onde morava com sua família a criação de gado era intensa e os/as trabalhadores/as que viviam nela não podiam prestar serviço pra outro fazendeiro.

Tinha muito gado onde nós morava. A terra era de perder de vista, muito hectare de terra mesmo, e tudo era cheio de boi. Onde tinha babaçu, a gente podia entrar, mas a venda do coco era só pro fazendeiro dono da terra. Se viesse outro dando preço melhor, a gente não podia vender, porque se vendesse, aquele dono da terra que nós vivia podia expulsar a gente e meu pai era fiel pra ele. Era assim, se eu trabalhasse na tua terra, não podia trabalhar pra outro e nem quebrar coco pra outro também. Há vinte ou quarenta anos atrás era assim: a pessoa trabalhava só pra tirar só pra ti, nem que outro te pagasse melhor. Quem deu a mão primeiro era pra esse que tu tinha que trabalhar. Só podia trabalhar pra outro se fosse mandado embora por aquele (Entrevista concedida em 30 de janeiro de 2012).

Dona Antônia Barbosa reflete a vinculação entre o fazendeiro e o/a camponês/a. mas a lógica de dependência ao dono da terra em que vivia e pagava o foro não poderia ser rompida, logo, revelava o controle da sua força de trabalho pelo latifundiário, ou seja, aquele que detinha o monopólio sobre a terra e sobre o crédito encontrava-se em vantagem sobre o/a trabalhador/a rural despossuído/a. O fazendeiro, articuladamente, detinha a base do processo produtivo, manipulando os mecanismos coercitivos disponíveis e as estratégias de ganho, mediante a exploração do trabalho camponês, e como podemos perceber pelas palavras de dona Antônia Barbosa: “Na minha casa a gente não tinha nem cadeira pra sentar. Era dois pau. Papai tinha botado dois negocinho assim, enfiou no chão e amarrou com cipó e deu um banquinho bonitinho. A casa mais pobre era a minha”.

A luta pelos direitos à posse da terra pelos descendentes dos povos escravizados se intensificou com a compra pelos grandes fazendeiros de extensas áreas para criação de gado. Conta dona Dijé: “Os grandes fazendeiros iam comprando as terras, e as pessoas iam desocupando, só que eles não conseguiram nos expulsar da nossa comunidade, e com nosso lema que era: Nossa morada é aqui e a gente não vai sair”¹⁴⁸, e assim, com a intensa resistência frente aos grandes latifundiários a comunidade de Monte alegre não deixou suas terras e as 97 famílias que já viviam no local anteriormente permaneceram.

Mesmo com o apoio que conseguimos de alguns advogados, a Justiça deu ganho de causa às pessoas que compraram nossas terras. Com isso, pensavam que íamos desistir, mas se enganaram. Mandaram construir uma cerca em toda a nossa comunidade e ficavam nos ameaçando, dizendo que tínhamos que ir embora. Fizemos uma reunião e decidimos pôr abaixo a cerca¹⁴⁹.

¹⁴⁸ Revista Democracia Viva, 2004, p. 43.

¹⁴⁹ Idem.

O período narrado por dona Dijé remete aos anos 70 e 80, quando foi intensificada, no Estado do Maranhão, a concentração fundiária, pela edição Lei Estadual nº 2.979/69, mas com a Lei de Terras Sarney, no período compreendido entre os anos de 1972 a 1975, foram vendidos 1.238.000 hectares a preços simbólicos (ALMEIDA, 1995, p. 27), pois estava institucionalizada a privatização de terras em território maranhense, fato que gerou um amplo processo de grilagem de terras públicas, sob a guarda desse instrumento jurídico. Segundo Josoaldo Lima Rêgo e Maristela de Paula Andrade (2006, p. 48-49), a Lei de Terras Sarney foi o instrumento legal que fomentou o avanço da atividade pecuarista no Maranhão, e sob o manto dessa Lei, houve a distribuição de milhares de hectares de terras públicas a particulares, com a justificativa de que eram terras devolutas.

A associação entre a grilagem de terras e o avanço da pecuária, submeteu as famílias camponesas, resultando em conflitos fundiários intensos e violentos, trazendo à baila a enorme concentração de terras e a restrição de acesso aos babaçuais. De acordo com a Rede de Justiça e Direitos Humanos e pelo mais recente Censo Agropecuário do IBGE, de 2006, as propriedades com menos de 10 hectares ocupam menos de 2,7% da área rural, enquanto as propriedades com mais de 1.000 hectares representam 43% do total. O IBGE identificou 4.367.902 estabelecimentos de agricultura familiar, que representam 84,4% do total, mas ocupam apenas 24,3% (ou 80,25 milhões de hectares) da área dos estabelecimentos agropecuários brasileiros, quando o Censo revela que a concentração da propriedade da terra medida através do índice de Gini (Mede o grau de desigualdade existente na distribuição de indivíduos segundo a renda domiciliar per capita. Seu valor varia de 0, quando não há desigualdade, a 1, quando a desigualdade é máxima, apenas um indivíduo detém toda a renda da sociedade e a renda de todos os outros indivíduos é nula) aumentou de 0,852, em 1996, para 0,872 em 2006. Portanto, o Brasil é “campeão” mundial em concentração de terra e tem um dos piores índices mundiais em concentração de renda¹⁵⁰.

Lourdes Góí, conhecida como Lourdinha, professora e ex-agente da Comissão Pastoral da Terra na região do Bico do Papagaio, ao contribuir com seu depoimento para o documentário “Raimunda, a quebradeira”, conta que a vigilância era diária, com revistas sendo realizadas constantemente nos pertences pessoais e nos carros daqueles que lutavam a favor dos/as trabalhadores/as rurais. Assim, a violência era constante e todos os que levantavam a voz para reivindicar por seus direitos ou defender dos/as trabalhadores/as rurais

¹⁵⁰ Disponível em: http://www.social.org.br/index.php?option=com_content&view=article&id=124:o-monopolio-da-terra-e-os-direitos-humanos-no-brasil&catid=19:artigos-portugues&Itemid=19. Acesso em: 12 dez. 2011.

corriam risco de perder suas vidas, como Dona Raimunda Gomes da Silva¹⁵¹, que fala um pouco da violência sofrida por ela e seus/suas companheiros/as na luta pelo babaçu livre e pelo acesso a terra,

Imagina só o biquinho do papagaio aqui. Quantos trabalhadores rurais não morreram. A gente viu morrer filho de pessoas pobres assim do jeito da gente. A mãe ficar louca porque misturou uma coisa com a outra. A mãe ficou louca bebendo cachaça na rua. Aí diziam aquela mulher bebe porque quê. Eu disse: não. Ela bebe porque ela perdeu três filho contra a nação. Ela não pôde dar jeito neles. Os filho dela viraram pistoleiro. Então, morreram matado porque não pode só matar, porque outro vem e mata também¹⁵².

A violência não se restringia às mulheres quebradeiras e suas famílias, mas alcançava todos aqueles que lutassem pelos direitos dos/as trabalhadores/as rurais e das mulheres quebradeiras. A morte do padre Josimo Moraes Tavares, em 15 de abril de 1986, foi consequência de sua luta a favor dos/as camponeses/as.

4.3 Breve Relato da História do Padre Josimo

O Padre Josimo Moraes Tavares chegou à região do Bico do Papagaio em 1983, e começou a desenvolver um trabalho junto aos/as trabalhadores/as rurais, no sentido de conscientizá-los dos seus direitos, pelo direito à reforma agrária, inclusive com manifestações lideradas por ele na cidade de Augustinópolis, Tocantins, em 1984. O padre Josimo é lembrado como um lutador sempre a favor dos direito dos/as trabalhadores/as rurais, e como o padre que levou conhecimento e conscientização às pessoas expropriadas do campo, quando por meio de sua palavra, os/as camponeses/as tiveram acesso à informação e consciência dos seus direitos, pois denunciou a grilagem de terras e a opressão dos latifundiários.

Em 1986, padre Josimo escreveu seu testamento, consciente das ameaças de morte que estava sofrendo. No documento, reafirmou seus compromissos com os/as trabalhadores/as rurais:

¹⁵¹ Para resgatar a memória de luta pela posse da terra e pelo livre acesso ao babaçu, foi inaugurado no dia 08 de dezembro de 2010 o “Memorial Raimunda Gomes da Silva”, onde ficará arquivada boa parte dos documentos de sua trajetória de vida e de luta social. O Memorial tem sua sede na comunidade de comunidade de Sete Barracas, no município de São Miguel do Tocantins/TO. Disponível em: <http://www.vozdobico.com.br/noticia.php?l=ea622a5e6c14995ebbd87f1f960138f2>. Acesso em: 10 fev. 2012.

¹⁵² DOCUMENTÁRIO: RAIMUNDA, A QUEBRADEIRA. Produção de Public Propaganda e Marketing. Coprodução da Fundação Padre Anchieta – TV Cultura, RedeSat/ TV Palmas-TO. Edição III DOC TV. Cineasta: Marcelo Silva. Coordenação Louislene de Jesus P. Souza. Palmas: Public Propaganda e Marketing, 2007. DVD (51 min. e 55 seg.), son., color.

Tenho que assumir. Estou empenhado na luta pela causa dos lavradores indefesos, povo oprimido nas garras do latifúndio. Se eu me calar, quem os defenderá? Quem lutará em seu favor? Eu, pelo menos, nada tenho a perder. Não tenho mulher, filhos, riqueza... Só tenho pena de uma coisa: de minha mãe, que só tem a mim e ninguém mais por ela. Pobre. Viúva. Mas vocês ficam aí e cuidam dela. Nem o medo me detém. É hora de assumir. Morro por uma causa justa. Agora, quero que vocês entendam o seguinte: tudo isso que está acontecendo é uma consequência lógica do meu trabalho na luta e defesa dos pobres, em prol do Evangelho, que me levou a assumir essa luta até as últimas consequências. A minha vida nada vale em vista da morte de tantos lavradores assassinados, violentados, despejados de suas terras, deixando mulheres e filhos abandonados, sem carinho, sem pão e sem lar¹⁵³.

Conforme conta a quebradeira de coco Maria Rita da Silva Lira, atual membro do Conselho Fiscal do MIQCB e, à época, coordenadora da Associação de Mulheres em Axixá, no Estado do Tocantins:

Mas ele nunca mandou a gente invadir terra de ninguém. Ele nunca disse assim: tu entra na terra e toma pra tu. Ele dizia assim: entra na terra pra trabalhar. Pra vocês arrumar melhor o futuro de vocês, pra dá pro filho de vocês. Ele ensinava e educava nós. Como era que a gente podia se livrar dos grileiros, dos pistoleiros. Tinha pistoleiro demais. A gente tinha até uns caminhos que era o caminho dos beato, com medo dos cara. E sempre a dona Raimunda e o padre Josimo nunca abandonou nós¹⁵⁴.

De acordo com Lourdes Góí, o trabalho desenvolvido pelo padre Josimo era muito importante, pois através dele, o povo entrou na Igreja, pôde ser ouvido e reivindicar por reforma agrária.

Ele estudou filosofia, teologia, letras. Houve um resgate da população na sua celebração da fé. Antes as igrejas eram constituídas por quem dominava e de repente o povo começou a fazer parte da Igreja e trazer sua cultura pra dentro da Igreja, sua expressão de fé. Também nós fomos reprimidos dentro das igrejas. Fomos ameaçados dentro das igrejas. Tínhamos que fugir, andar à noite correndo pra poder escapar das perseguições e das balas¹⁵⁵.

As ameaças eram constantes, assim como os atentados sofridos pelo padre. No município de Augustinópolis, o carro em que trafegava foi atingido por vários tiros, mas não o matou, no entanto, sua morte foi em Imperatriz, no Maranhão, quando estava subindo a escada para a sede da Comissão Pastoral da Terra - CPT.

¹⁵³ Disponível em: <http://www.mst.org.br/node/11724>. Acesso em: 10 dez. 2011.

¹⁵⁴ DOCUMENTÁRIO: RAIMUNDA, A QUEBRADEIRA. Produção de Public Propaganda e Marketing. Coprodução da Fundação Padre Anchieta – TV Cultura, RedeSat/ TV Palmas-TO. Edição III DOC TV. Cineasta: Marcelo Silva. Coordenação Louislene de Jesus P. Souza. Palmas: Public Propaganda e Marketing, 2007. DVD (51 min. e 55 seg.), son., color..

¹⁵⁵ Idem.

Ao relembrares o trabalho do padre Josimo, as mulheres quebradeiras exaltam seus ensinamentos e sua luta em benefício dos/as camponeses/as, como ressaltam as palavras da quebradeira de coco Maria Rita da Silva Lira: “Josimo era bem novinho, só tinha 33 anos, com a idade de Jesus, ele foi se entregando, e se despedindo do povo, sua saudade deixando, mas sei não, mas no mundo não tem outro padre como ele. Pra nós não”¹⁵⁶!

De acordo com notícia publicada, em 06 de maio de 2006, no Jornal Pequeno, o pistoleiro Geraldo Rodrigues da Costa foi preso em Goiânia (GO), cerca de um mês depois de executar o padre Josimo. Ele indicou os irmãos Teodoro da Silva como os principais mandantes do crime, e em 1988, Geraldo foi condenado a 18 anos e seis meses de prisão, mas fugiu três vezes da cadeia e numa dessas fugas tentou assaltar um banco, sendo morto pela polícia, quando quatro mandantes também foram condenados: Osmar Teodoro da Silva, o “Neném”, principal mentor do assassinato do padre, condenado a 19 anos, em setembro de 2003; Geraldo Paulo Vieira, que morreu em Imperatriz, em 1997, e seu filho Adailson Gomes Vieira foram condenados a 18 anos; Guiomar Teodoro da Silva e Vilson Nunes Cardoso, que deu fuga ao matador num Corcel 2 amarelo, foram condenados a 14 anos cada um; João Teodoro da Silva, também envolvido no assassinato, morreu antes do julgamento. Foram absolvidos, Nazaré Teodoro da Silva, o “Deca”, e Osvaldino Teodoro da Silva, também mentores do assassinato. O Tribunal de Justiça do Maranhão anulou o júri e os réus recorreram ao Supremo Tribunal Federal (STF), que ainda não pronunciou sua decisão¹⁵⁷.

Dona Raimunda Nonata, atual presidenta da Associação Regional das Mulheres Trabalhadoras Rurais do Bico do Papagaio - ASMUBIP, ao se reportar ao longo e violento processo de luta dos/as trabalhadores/as rurais e das mulheres quebradeiras de coco, lembrou que foi um tempo de intensas perseguições, ameaças e assassinatos, em que sucumbiram não apenas líderes comunitários, mas pessoas favoráveis à causa camponesa. Ao rememorar aqueles tempos, afirmou: “falar em sindicato de trabalhadores rurais ou associação era crime e perseguição na certa”¹⁵⁸.

Na região de incidência dos babaçuais, a estrutura fundiária favorece a concentração de renda e de terra, além de gerar e reproduzir diferentes relações de sujeição. As relações de poder no contexto do babaçu abrangem vários sujeitos: mulheres quebradeiras de coco

¹⁵⁶ DOCUMENTÁRIO: RAIMUNDA, A QUEBRADEIRA. Produção de Public Propaganda e Marketing. Coprodução da Fundação Padre Anchieta – TV Cultura, RedeSat/ TV Palmas-TO. Edição III DOC TV. Cineasta: Marcelo Silva. Coordenação Louislene de Jesus P. Souza. Palmas: Public Propaganda e Marketing, 2007. DVD (51 min. e 55 seg.), son., color.

¹⁵⁷ Disponível em: <http://www.jornalpequeno.com.br/2006/5/6/Pagina33704.htm>. Acesso em: 10 dez. 2011.

¹⁵⁸ Disponível em: <http://www.vozdobico.com.br/noticia.php?l=ea622a5e6c14995ebbd87f1f960138f2>. Acesso em: 10 fev. 2012.

babaçu, trabalhadores/as rurais, grandes latifundiários, empresários, atravessadores, que se incumbem de fornecer as amêndoas para abastecimento das empresas, proprietários de barracões, catadores de coco e funcionários de indústrias beneficiadoras o coco babaçu.

As modificações nas relações sociais e nas estratégias de luta das mulheres quebradeiras intensificam-se a partir da implantação de siderúrgicas e indústrias de óleo, denominadas por Alfredo Wagner Berno de Almeida, Joaquim Shiraishi Neto e Cynthia Carvalho Martins (2005, p. 98) de “novas estratégias empresariais”. O acirramento dos conflitos entre as mulheres quebradeiras e seus antagonistas acontece em razão da rivalidade existente contra múltiplos agentes e empresas diversas, quando ora, o processo de exploração não se dá apenas pelo latifundiário, mas por empresas que, camufladas pelo discurso ambientalista, conseguem aprovar projetos junto a organismos multilaterais (ALMEIDA *et al.*, 2005, p. 99), e essas novas estratégias subjagam as mulheres quebradeiras e as fazem buscar novas formas de mobilização mais diretas e explícitas, como a luta pela aprovação de uma lei federal do babaçu e denúncias feitas pelo MIQCB contra as arbitrariedades cometidas pelas empresas e pelos latifundiários que atingem fortemente o meio ambiente e a extração do coco babaçu.

O MIQCB, no âmbito de sua atuação, identifica as práticas de sujeição e as denuncia como forma de chamar atenção para os conflitos fundiários que persistem na região. Por meio do MIQCB, as mulheres quebradeiras de coco babaçu ganham representatividade política e reivindicam a proteção das palmeiras, o direito à reforma agrária, à aprovação de uma lei federal do babaçu livre, à regularização das reservas extrativistas, à tecnologia socialmente apropriada e à transformação nas relações de gênero.

4.4 Violência Contra as Mulheres Quebradeiras de Coco Babaçu

Apesar da existência de 17 leis municipais do babaçu livre e de uma lei estadual no Tocantins, a violência ainda avança sobre as mulheres quebradeiras e suas famílias. Inúmeras denúncias são feitas pelo MIQCB, porém as ameaças são constantes e algumas são severamente cumpridas, e de acordo com o artigo das sociólogas Helciane de Fátima Abreu Araújo, Cynthia Carvalho Martins e Ana Carolina Mendes Magalhães, o MIQCB, no ano de 2004, denunciou a queima da casa da quebradeira de coco Maria da Luz de Oliveira, que vivia na propriedade de um latifundiário do Maranhão, município de Timbiras, povoado de Lagoa do Tufi e outras práticas abusivas, que lhe cerceavam o direito de extrair o babaçu.

Ela [Maria da Luz de Oliveira] teve sua casa queimada na noite de 15 de julho de 2004 por volta das 22:00 horas, enquanto dormia com seus três filhos, uma menina e dois meninos de 11 a 15 anos de idade. O principal suspeito é o proprietário de terra Francisco Rodrigues Sampaio, conhecido por Chico Adonias. Quando percebeu que a casa estava sendo queimada, Maria da Luz conseguiu fugir com seus filhos a tempo, porém perdeu todos os seus pertences. A casa da vizinha também foi queimada, mas o prejuízo foi menor (ARAÚJO *et al.* 2004, s/n).

Maria da Luz Oliveira explica que há 18 anos mora [desde 1986], com mais 20 famílias, na propriedade do Sr. Adonias, para quem vende o coco todos esses anos. Em abril [2004] quebrou 22kg de coco em outra propriedade e foi vender ao fazendeiro Adonias, como ele não estava e ela precisava do dinheiro para comprar comida para os filhos, vendeu para outro comerciante. Quando o fazendeiro Adonias soube começou ameaçá-la, chegando a solicitar da juíza do Fórum da Comarca de Timbiras, Samira Heluy, uma ação de despejo a Maria da Luz. A juíza chamou Maria da Luz para um acordo: os proprietários ofereceram R\$ 400,00 para que ela deixasse a propriedade. Maria da Luz não aceitou e permaneceu na área, quebrando coco e vendendo para o proprietário, apesar das ameaças e de ser proibida de pegar água no poço da comunidade (ARAÚJO *et al.* 2004, s/n).

Várias são as estratégias utilizadas pelos fazendeiros para subjugar as mulheres quebradeiras de coco babaçu e suas famílias. Ambos os episódios, descritos pelas sociólogas e denunciados pelo MIQCB, revelam um pouco do conflito enfrentado pelas mulheres quebradeiras e suas famílias que lutam para que a reforma agrária lhes dê acesso a terra e traz à tona o intenso processo de expropriação sofrido pelos/as trabalhadores/as rurais das regiões dos babaçuais, quando a imposição dos proprietários de terra em ter que dar permissão à entrada das mulheres quebradeiras nas suas propriedades, para extrair o babaçu ainda persiste nos dias atuais, assim como, o pagamento da quebra de meia, que dona Antônia Barbosa se referiu quando exercia a atividade extrativa do babaçu, ainda durante as décadas de 60 e 70.

Vitórias importantes foram alcançadas, como a promulgação das leis municipais do babaçu livre e da Lei Estadual nº 1.959/08, no Tocantins, projetos de assentamento, fortalecimento do Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu – MIQCB, cooperativas de beneficiamento do coco babaçu e diversas associações congregando mulheres quebradeiras e suas famílias, porém a forte concentração de terra nas mãos de poucos é uma realidade do campo no Brasil, assim como a violência contra os/as trabalhadores/as rurais, além do racismo ambiental presente nas relações sociais de subjugação.

Como o coco babaçu tem significado simbólico e não somente um valor comercial para, as mulheres quebradeiras, elas o entendem como um recurso aberto, de livre acesso para todos aqueles que dele necessitem. Assim, a luta das mulheres quebradeiras é contra o cercamento aos babaçuais, pela libertação desse recurso natural, pois em seus sistemas de representação da natureza, o babaçu é pensado e percebido como um recurso aberto, a ser

apropriado pelo trabalho familiar e coletivo, sob as bases da solidariedade, e não para ser monopolizado pelos fazendeiros.

4.5 O Interesse Estatal no Extrativismo do Coco Babaçu

Após o período da ditadura do Estado Novo (1937-1945), ocorre a mobilização estatal no sentido de incentivar a economia do babaçu. O governo federal edita o Decreto nº 41.150, de 14 de março de 1957, criando o Grupo de Estudos do Babaçu, com a finalidade de estudar, nos Estados do Maranhão e Piauí, a produção do babaçu, os meios de transporte e outras medidas atinentes à industrialização do babaçu, além de apresentar sugestões para o desenvolvimento da produção do babaçu em curto prazo (ALMEIDA, 1995, p. 29 e 106; RÊGO *et al.* 2006, p. 47).

O interesse estatal pelo babaçu aumenta e cresce o incentivo à proteção das palmeiras de babaçu. Nos anos 70 e 80, nos estados do Maranhão e Piauí, a legislação passa a conferir maior atenção aos babaçuais, porém mesmo com uma legislação protetiva, decretos do poder executivo do Estado do Maranhão isentam das exigências de proteção grandes empresas agroindustriais. São exemplos o decreto estadual nº 5.549 e decreto estadual 5.550, ambos de março de 1975, que concediam permissão a empresas vinculadas à implantação de projetos de celulose e cana-de-açúcar, naquele estado, a colocarem abaixo milhares de hectares de babaçu (ALMEIDA, 1995, p. 29; RÊGO *et al.* 2006, p. 47). Conforme Peter May, citado por Alfredo Wagner Berno de Almeida (1995, p. 30), o desmatamento foi na ordem de 65.000 hectares de babaçuais.

O incentivo estatal à economia do babaçu mantém intocável a estrutura fundiária, pois os industriais do babaçu são os mesmos grandes proprietários de terra. Essa estrutura sustenta os latifúndios e os coloca como os únicos habilitados a receberem benefícios, como: incentivos fiscais, acesso aos sistemas de crédito e financiamentos, com condições favoráveis de juros, prazos e carências, materializando a “modernização conservadora” (ALMEIDA, 195, p. 28), e assim, a atenção dispensada pelo poder público à economia do babaçu pode ser expressa pelas palavras do geógrafo Orlando Valverde, citado por Josoaldo Rêgo e Maristela Andrade (2006, p. 48).

Realmente, o babaçu [...] é uma palmeira que representa uma riqueza digna da tóda a atenção pelos poderes públicos, dadas as suas inúmeras utilidades. Dela são extraídos, hoje em dia, sobretudo o óleo empregado nas indústrias de comestível e de sabão, e a torta para a alimentação do gado. Poderão ser também obtidos por processo industriais diversos, a glicerina, um sucedâneo de chocolate, o pixe, o

carvão ativado (para descorante), combustível (como lenha ou matéria-prima para coque ou gasogênio), plásticos, capachos e escôvas grosseiras (das fibras). A produção local utiliza as folhas e o caule do babaçu como material de construção das casas pobres, e o palmito para alimentação do gado, especialmente dos porcos, e também das pessoas.

Sob essa visão, medidas governamentais são tomadas para que o aproveitamento do babaçu seja intensificado, os decretos 5.549 e 5.550, ambos de 1975, além de outros decretos estaduais do Maranhão e do Piauí¹⁵⁹, que tinham como objetivo principal a conservação dos babaçuais, mas deixando-os sob o domínio dos grandes fazendeiros da região, pois como ressaltado no artigo intitulado “As quebradeiras de coco do Meio Norte”, de Joaquim Shiraishi Neto (1999), que faz uma análise crítica do discurso geógrafos de finais 1940 até 1990 que, ancorados em padrões explicativos e preconcebidos, traçam o perfil dos moradores da região de incidência dos babaçuais como gente preguiçosa, que somente colhia o babaçu quando necessitava de dinheiro para comprar bens de primeira necessidade, desperdiçando o babaçu que não é apanhado em quantidade suficiente para atender a sua queda, logo não teriam condições técnicas de gerir uma economia tão importante.

O discurso estatal corrobora com o técnico-empresarial de que a economia do babaçu necessita de organização e que isto se deve à irracionalidade da coleta, ou seja, a lógica predominante é que a produção irregular de matéria-prima se sustenta sobre a força de trabalho do extrativista, representado por uma visão preconcebida de “nomadismo ou referida a trabalhadores que vagueiam errantes” (ALMEIDA, 1995, p. 21). A legislação que incentivou a proteção das palmeiras de babaçu, ao mesmo tempo reforçou a concentração de terras nas mãos dos latifundiários da região de incidência de babaçu, baseada no discurso de que o babaçu estava sendo desperdiçado devido à “indolência”, atribuída pelos estudos dos geógrafos, dos habitantes naturais da região, tais medidas legislativas somente serviram para acirrar os conflitos por terra na região e pelo livre acesso ao babaçu, culminando na organização política dos moradores da região dos babaçuais.

4.6 A História do Extrativismo Contada Pelas Mulheres Quebradeiras de Coco Babaçu

Tratar do extrativismo do babaçu é fazer referência a uma atividade econômica, desenvolvida principalmente por mulheres, que envolve a coleta, a quebra do coco babaçu e a

¹⁵⁹ No Maranhão: Decreto Estadual nº 3252, de 11 de dezembro de 1973 (proíbe a derrubada da palmeira de babaçu); Lei Estadual nº 155, de 11 de janeiro de 1980 (Cria o Instituto Estadual do Babaçu – INEB); Lei Estadual nº 4734, de 18 de junho de 1986 (proíbe a derrubada da palmeira de babaçu). No Piauí: Lei Estadual de 26 de setembro de 1983 (ALMEIDA, 1995. p. 30, 137, 142, 149).

venda de suas amêndoas, mas também se reportar a um contexto que traz, ao longo de sua história, muitos conflitos violentos pela posse e propriedade da terra, e pelo livre acesso aos babaçuais. Com bem ressaltou dona Antônia Barbosa, os inúmeros afazeres das mulheres quebradeiras de coco babaçu.

P: Dona Antônia, para a senhora, quem são as mulheres quebradeiras de coco babaçu?

Dona Antônia Barbosa: As quebradeiras acordam bem cedinho, às vezes antes de amanhecer eu já tava acordada, e vão pro mato catar babaçu, mas não vai só uma não. São muitas mulheres que combinam antes pra acordar cedo e ir pro mato, pra solta como a gente chamava também, no outro dia, pra colher o babaçu. Hoje elas levam pra casa pra quebrar, mas no meu tempo, a gente quebrava mais era na quinta do fazendeiro mesmo. Só tinha que tirar a casca do babaçu, que a gente chamava de cavaco, porque o dono das terra não gostava que ficasse jogado, porque dizia que feria o casco do gado dele. Ali a gente quebrava o dia todo e voltava já de noitinha pra casa. A venda das amêndoas era assim: ou vendia pro dono daquela terra que a gente morava ou se ia quebrar nas terras de outro fazendeiro e aí só podia vender pra aquele também. Era muito barato que eles pagava, mas era o jeito de vender só pra eles mesmo.

P: Os homens ajudavam na quebra do coco?

Dona Antônia Barbosa: Meu irmão também ia com gente pra proteger, porque lá mesmo na quinta não tinha onça, mas podia vim de dentro do mato mais de longe. Ele carregava os coco, porque como eu era bem pequenina, ele ia pra carregar pra mim. Também meus irmão ia, porque como só era mulher, às vezes a gente ficava com medo de aparecer alguém pra fazer mal pra nós, mas isso nunca aconteceu comigo.

P: Vocês pegavam só os cocos que já estavam no chão ou os que estavam ainda nos cachos também?

Dona Antônia Barbosa: A gente pegava o coco do chão e tirava também, porque quando ele cai, tinha cacho de coco com três ou quatro coco já caído e tu vê o lugarzinho da onde ele caiu, aí é só bater com a vara nos cacho que os outro cai também, porque já tá bom de quebrar. E a gente não derrubava a palmeira pra não destruir. Aí o fazendeiro já começava a falar: vocês podem pegar o coco, eu deixo quebrar nos meus alqueires de terra, mas pra vender só pra mim.

P: Como era o trabalho feito pela senhora e sua família, seus irmãos, seu pai e sua mãe?

Dona Antônia Barbosa: Eu aprendi a fazer cuscuz de milho, bolo de arroz, azeite de coco, não desses óleo aí não. Nós quebrava o coco, tirava os bagos de dentro, pilava, passava na panela e depois nós pilava no pilão e botava pra cozinhar de novo pra botar nos vidro o óleo limpinho. E da casca do coco, da massinha que ficava entre a casca e amêndoa, a gente dava pros porcos, Não se perdia nada. Do cavaco, a gente fazia carvão. Naquele tempo. Quando eu me casei, eu cozinava com carvão. Eu ia quebrar coco e meu irmão ia com a gente pra fazer carvão. Eu fui cozinhar com fogão a gás quando vim pro Pará. Hoje não se perde nada. Minha mãe fazia sabão de leite de coco, a gente nem comprava sabão. A gente fazia o sabão, tirava toda a casca do coco, papai era pago pra fazer isso. Tirava a massa todinha do babaçu, botava pra secar pra fazer o sabão. A farinha era o papai que fazia, mas tirar mandioca do chão eram os filho. Chegavam lá em casa e falavam: compadre Pedro tem tantos quilos de mandioca pra fazer farinha. Quando tava tudo pronto, ele

chamava o fazendeiro e se dava 10 saca, 7 era do fazendeiro e 3 do papai e a goma era com a minha mãe. Aí parte da minha mãe era dividida na metade com a mulher do fazendeiro (Entrevista em 30 de janeiro de 2012).

No trecho acima, fica claro que praticar a atividade extrativa do coco babaçu é garantir o sustento, a comida na mesa para a família, mas também revela a exploração sofrida e o domínio exercido pelo fazendeiro àqueles que viviam dentro de suas propriedades e tinham que pagar a renda ou foro. A vinculação dos/as trabalhadores/as rurais e das mulheres quebradeiras ao dono da terra é patente, já que a comercialização da sua produção fica restrita à compra pelo fazendeiro e ao preço ofertado por ele, quando que toda a colheita realizada nas roças, o babaçu extraído e as amêndoas tiradas tinham que ser vendidos ao latifundiário, do contrário não poderiam mais extrair o babaçu, plantar roça nas propriedades privadas e nem viver dentro delas.

Em Capinzal do Norte, município localizado na região do Médio Mearim, Maranhão, o gerente da fazenda Santa Rita tentou institucionalizar o bloqueio das mulheres às áreas de coletas do babaçu, criando um sistema de identificação. Ele elaborou e distribuiu 50 “carteirinhas” entre as quebradeiras, proibindo a entrada daquelas que não apresentassem o “documento” nas porteiras das fazendas, mas o problema, segundo as mulheres, é que o número de quebradeiras no município é superior a 50, o que acirrava o conflito, e o controle do sistema, feito por um encarregado de forma rigorosa, impedia, inclusive com ameaças de morte com armas de fogo na cabeça, muitas mulheres de entrar nas áreas de coleta (ARAÚJO *et al.* 2004, s/n; PROJETO NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL DA AMAZÔNIA, Fascículo nº 2, 2005, p. 10).

Na comunidade de Santana, município de São Luiz Gonzaga, Maranhão, as famílias começaram a se revoltar com o pagamento da renda e deixaram de pagá-la, resultando em um conflito intenso entre os/as trabalhadores/as e as mulheres quebradeiras de coco e o proprietário das terras, como conta a quebradeira Maria de Jesus Alves:

Nos anos 80 aqui na Santana moravam uma faixa de umas 55 famílias e a aí gente já tava tendo mais ou menos o entendimento que essa terra aqui era das pessoas que trabalhava. Aí começou a luta. As pessoas não pagavam mais renda pra pessoa que dizia que era proprietário e começou ele levando gente daqui pra São Luiz de Gonzaga preso. Aí começou o conflito aqui na Santana¹⁶⁰.

¹⁶⁰ DOCUMENTÁRIO POVOS TRADICIONAIS DO BRASIL: quebradeiras de coco babaçu. Produção de TV Intertribal. Realização: Sociedade Nheengatu. Apoio: Ministério da Ciência e Tecnologia e Secretaria de Inclusão Social. Processo nº 01200.004519/2008-39. Convênio nº 01.0223.00/2008. SICONV nº 702865/2008. Duração: 11 min. e 22 seg. son., color. Disponível em: <http://www.tvintertribal.com.br/507-5816>. Acesso em: 23 mai. 2011.

O conflito narrado demonstra a sujeição pelas quais passavam as famílias dedicadas ao extrativismo do babaçu e à roça e que viviam em terras de domínio privado. O controle era exercido pelo proprietário, que detinha o poder de compra e de barganha sobre a produção, quando que a lógica da exploração predominava e, no momento da revolta perante a situação grave em que se encontravam, Estado compactuava com a exclusão social e com a concentração de terras, no momento em que realizava a prisão de todos os que se rebelavam contra o fazendeiro, mas o controle dos grandes proprietários sobre a produção dos/as trabalhadores/as rurais e sobre a extração do babaçu era contínua, deixando-os em situação de muita carência, agravando os conflitos no campo e fomentando a expropriação camponesa, pois de acordo com dona Antônia Barbosa:

Hoje, quando eu conto pros meu filho, eles nem acreditam em tudo que eu passei, mas pra chegar onde eu tô hoje, eu trabalhei muito. Parece até um sonho quando vou pra minha cama bem quentinha, com colchão bom e com lençol, que até posso escolher no guarda-roupa, porque pra eu dormir de noite, a minha mãe me embrulhava com a saia dela e meus irmão dormiam embrulhado na rede, porque não tinha lençol pra se embrulhar. Eu fui pobre, pobre mesmo¹⁶¹.

O tempo narrado por dona Antônia Barbosa nos remete aos anos 60 e 70, mas atualmente, em razão da alta concentração de terras no Brasil, ainda existem trabalhadores/as rurais vivendo em situação de expropriação intensa¹⁶², além de viverem constantemente ameaçados. De acordo com dados parciais da CPT, no ano de 2010 houve o registro de 83 pessoas ameaçadas, ao passo que em 2011 este número se elevou para 172 pessoas, ou seja, 107% a mais, e nos casos de assassinatos, pelo menos 8 das mortes estão diretamente relacionadas com a defesa do meio ambiente e 4 se relacionam com comunidades tradicionais: 2 mortes são de quilombolas e 2 de indígenas¹⁶³.

Com a mobilização das mulheres quebradeiras em busca do livre acesso aos babaçuais e à terra e pela equidade de gênero e contra os grandes latifúndios, a violência, as

¹⁶¹ Entrevista concedida a esta pesquisadora em 30 de janeiro de 2012.

¹⁶² Existem cerca de 4,8 milhões de famílias de trabalhadores rurais "sem terra", vivendo em condições de arrendatários, meeiros, posseiros ou com propriedades de menos de 5 hectares. As melhores terras destinam-se à monocultura de cultivos para a exportação como cana, café, algodão, soja e laranja. Ao mesmo tempo, 40 milhões de pessoas passam fome no país, sendo que grande parte está no meio rural. Disponível em: <http://www.social.org.br/relatorios/relatorio002.htm>. Acesso em: 12 dez. 2011. De acordo com os dados parciais da CPT, o número de pessoas que vivem sob ameaça de pistoleiros cresceu de 38.555, no ano de 2010, para 45.595, em 2011, significando um aumento de 18,2%. Disponível em: http://www.cptnacional.org.br/index.php?option=com_content&view=article&id=908:cpt-divulga-dados-parciais-dos-conflitos-no-campo-brasil-de-janeiro-a-setembro-de-2011&catid=12:conflitos&Itemid=94. Acesso em: 08 fev. 2012.

¹⁶³ Disponível em: http://www.cptnacional.org.br/index.php?option=com_content&view=article&id=908:cpt-divulga-dados-parciais-dos-conflitos-no-campo-brasil-de-janeiro-a-setembro-de-2011&catid=12:conflitos&Itemid=94. Acesso em: 08 fev. 2012.

ameaças e a expansão da pecuária, foram fundados o MIQCB, várias associações¹⁶⁴ como a ASSEMA e Associação Regional das Mulheres Trabalhadoras Rurais do Bico do Papagaio - ASMUBIP, cooperativas, como a Cooperativa dos Pequenos Produtores Agroextrativistas de Lago do Junco - COPPALJ, que trabalha com o óleo do babaçu; Cooperativa de Pequenos Produtores Rurais de Esperantinópolis - COOPAESP, que trabalha com mesocarpo¹⁶⁵; Associação das Mulheres Trabalhadoras Rurais – Lago do Junco - AMTR, que tem como produção o sabonete e o papel reciclado; a Unidade de Fruto Desidratado de São José dos Mouras, no município de Lima Campos/MA e o Núcleo de Produção de Compotas, mas a luta por reforma agrária e contra o processo de devastação dos babaçuais, a produção de carvão com o coco inteiro, a expansão da pecuária, a comoditização dos conhecimentos tradicionais, a especulação de empresas desejosas em se apropriar dos recursos genéticos da biodiversidade ainda é uma realidade e, por meio de Encontros Interestaduais promovidos pelo MIQCB, que reúnem mulheres quebradeiras dos estados do Pará, Maranhão, Piauí e Tocantins, discutem a questão extrativista e da terra, produzindo a Carta das Quebradeiras, que apresenta denúncias contra o processo de expropriação sofrido na região dos babaçuais e as reivindicações pleiteadas.

No VI Encontro Interestadual de Quebradeiras de Coco Babaçu, ocorrido durante os dias 16 a 18 de junho de 2009, em São Luís, Maranhão, apresentaram aos poderes executivo, judiciário e legislativo, bem como ao Ministério Público e à sociedade em geral, suas reivindicações na Carta das Quebradeiras:

- A imediata retirada dos búfalos da Baixada Maranhense;
- A proibição do funcionamento do “Sistema de Barracão”, onde empresários e proprietários de terras armazenam o coco inteiro e exploram ilegalmente a força de trabalho de quebradeiras de coco babaçu, já identificados no sudeste do Pará, no vale do Mearim e no Itapecuru, no Maranhão, no município de Altos no Piauí e na região do Bico do Papagaio, no Tocantins;
- A instauração de processos criminais para a apuração dos crimes e das ameaças de morte contra as quebradeiras de coco babaçu, que continuam ocorrendo impunemente no sudeste do Pará, na região de Imperatriz e na Baixada Maranhense, nos municípios de Penalva e Viana. Ressaltamos os casos de criminalização de nossas representantes políticas em Lago do Junco e em Penalva: Maria Alaídes Alves de Souza e Maria Nice Machado Aires;

¹⁶⁴ Uma conquista recente das mulheres quebradeiras se materializou na constituição, no dia 26 de novembro de 2011, da Associação de Quebradeiras de Coco de Luzinópolis, município da região norte do Tocantins. Disponível em: <http://surgiu.com.br/noticia/21966/para-josi-associacao-de-quebradeiras-de-coco-de-luzinopolis-e-uma-grande-conquista-para-a-mulheres-da-regiao.html>. Acesso em: 10 fev. 2012.

¹⁶⁵ Parte do coco babaçu que se localiza entre a casca e o miolo do coco. Após ser processado nas cooperativas das mulheres quebradeiras, é transformado em farinha. Também é conhecido como Farinha do Mesocarpo de Babaçu ou como pó do babaçu ou ainda simplesmente Mesocarpo do Babaçu.

- Apoio à efetiva participação do MIQCB no processo de tramitação do Projeto de lei que regulamentará o acesso ao conhecimento tradicional associado aos recursos genéticos da biodiversidade;
- O veto do Conselho de Gestão do Patrimônio Genético - CGEN a todo processo de autorização, cujos solicitantes tenham violado o direito ao consentimento prévio fundamentado pelas comunidades tradicionais envolvidas;
- O apoio financeiro para a efetiva participação do MIQCB em todas as reuniões do CGEN em que forem tratados assuntos referentes à área de ocorrência de babaçuais;
- Um programa de reestruturação do sistema de saúde, com atenção às necessidades específicas das comunidades tradicionais de quebradeiras de coco babaçu, inclusive com a implementação da vigilância em saúde ambiental;
- Realização de campanhas educativas e de sensibilização contra a violência doméstica;
- Um programa de reestruturação do sistema de educação, com atenção às necessidades específicas das comunidades tradicionais de quebradeiras de coco babaçu, com apoio a seu acesso ao ensino universitário, com bolsas específicas;
- O apoio do poder público à elaboração de um Programa de Aprendizado específico para os adolescentes de comunidades tradicionais de quebradeiras de coco babaçu, com efetiva participação do MIQCB e da Comissão Nacional dos Povos e Comunidades Tradicionais;
- O incentivo aos princípios agroecológicos nos Centros Profissionalizantes existentes;
- A realização dos direitos das crianças e suas comunidades tradicionais à integridade de seu ambiente e a biodiversidade, cumprindo-se as leis de proteção aos babaçuais¹⁶⁶.

As reivindicações apresentadas na Carta das Quebradeiras, elaboradas durante o VI Encontro partem da necessidade de espaço, de território, de um lugar onde as mulheres e os homens do campo não sejam substituídos pelo boi, pela pastagem. Não sejam oprimidos/as pelo latifúndio, pelas indústrias de ferro gusa, pela compra do coco inteiro, e o espaço almejado pelas mulheres quebradeiras significa o local da ancestralidade, da convivência harmônica com a natureza, da livre coleta do babaçu, das práticas sociais cotidianas, coletivas e solidárias, do cultivo da roça e da mobilização solidária em prol de uma vida digna.

Toda a mobilização articulada pelas mulheres quebradeiras, envolve uma rede de organizações voluntárias tais como: associações, clubes, comissões, grupos de mulheres e cooperativas de beneficiamento do coco babaçu partiu da necessidade de sustento das comunidades, que estava sendo cada vez mais prejudicado com a intensificação da privatização de terras, com a grilagem das terras públicas, com a criação de gado, o cercamento aos babaçuais, a implantação de indústrias de ferro gusa, carvoarias, dentre outras ações. A luta para a articulação das mulheres quebradeiras para a formação de associações, cooperativas e do MIQCB é expressa pelas palavras de dona Maria Santana, quebradeira de coco, moradora do município de Lima Campos, no Maranhão:

¹⁶⁶ Disponível em: www.actionaid.org.br/Portals/0/Docs/Carta_Final_VIEncontro.doc. Acesso em: 20 out. 2010.

Nosso movimento foi como um pé de planta que se planta em canteiro maltratado, hoje o canteiro está frondoso, adubado, foi uma semente que nasceu, botou fruto bom, já teve fruto que amadureceu, nasceu, deu semente que caiu e deu outras árvores¹⁶⁷.

A organização em movimento possibilitou a valorização da identidade de quebradeira de coco babaçu, à articulação para agregar valor aos produtos oriundos do babaçu, a divulgar o trabalho desenvolvido pela ASSEMA, e por outras associações de trabalhadores/as rurais e quebradeiras de coco babaçu, pois com os produtos fabricados e com a venda da amêndoa do coco na cantina da cooperativa, a renda aumentou, já que com o trabalho cooperativado, cada sócio no final de cada ano recebe o lucro advindo com o coco babaçu. Um exemplo importante a ser destacado com a organização dos/as trabalhadores/as rurais e das mulheres quebradeiras de coco babaçu foi o espaço conseguido para divulgação, não somente dos produtos fabricados a partir do babaçu, mas a divulgação das ideias, propostas de trabalho da ASSEMA, que se materializou na Embaixada do Babaçu Livre, com sede na cidade de São Luís, capital maranhense.

A Embaixada do Babaçu Livre é descrita como a casa da ASSEMA. Foi inaugurada em 20 de março de 2003 e funciona em um dos casarões do centro histórico de São Luís. “A Embaixada Babaçu Livre é o espaço da comunicação e da mobilização de recursos da ASSEMA. [...] Os/as visitantes conhecem a linha de produtos Babaçu Livre e a história da gente de fibra que faz tudo isso acontecer na região do Médio Mearim. Aprendem também sobre o agroextrativismo, o comércio justo e a economia do babaçu”¹⁶⁸, e ao se reportarem ao trabalho desenvolvido pela ASSEMA há o sentimento de orgulho por fazer parte dessa rede de cooperativismo, pois descrevem todas as atividades realizadas pela Associação como fundamentais para a transformação da qualidade de vida das mulheres quebradeiras de coco babaçu e dos/as trabalhadores/as rurais. A quebradeira de coco, Maria das Dores, que trabalha na fábrica de produção de sabonetes, no município de Lago do Junco, Maranhão, afirma:

Depois que eu participo desses projetos, assim o meu conhecimento foi aumentando, as pessoas acredita na gente e coloca em uma posição que muitas vezes a gente duvida que a gente é capaz de assumir aquilo. Nosso trabalho todo são com mulheres e que as mulheres tão colocando a sua história, a sua luta e que ela também é capaz de fazer, capaz de administrar. Hoje a nossa história tá “f”, o nosso produto também, que antes era só na cozinha e hoje a gente já exerce outros cargos na comunidade, na associação lá fora¹⁶⁹.

¹⁶⁷ Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, Fascículo nº 2, 2005, p. 3.

¹⁶⁸ Disponível em: <http://www.assema.org.br/geral.php?id=Conheça+a+Embaixada>. Acesso em: 12 out. 2010.

¹⁶⁹ DOCUMENTÁRIO ASSOCIAÇÃO EM ÁREAS DE ASSENTAMENTO NO ESTADO DO MARANHÃO – ASSEMA. Apoio OXFAN; Fundação Banco do Brasil; Inara e Christian Aid. Produção: Mariana Santarelli. Direção: David Pacheco. Ano: 2006. Duração: 18 min. e 13 seg. son., color.

Maria das Dores transparece em sua fala a valorização do trabalho desenvolvido junto à fábrica de sabonete, todavia, também revela a posição alcançada dentro da comunidade e na relação familiar, enriquecida com as discussões feitas dentro do movimento abordando as questões de gênero. Ao lembrar que seu trabalho antes se restringia somente à cozinha, evidencia a transformação nas relações de gênero, com a mulher quebradeira saindo da sua condição de cuidadora do lar e dos filhos, passando a ter participação ativa na comunidade, com a geração de renda e, conseqüentemente, o aumento do rendimento familiar, tendo poder de decisão dentro de sua família.

O trabalho desenvolvido pela ASMUBIP, também é motivo de satisfação e orgulho das quebradeiras. Dona Beliza da Costa Sousa, da comunidade, de Juverlândia, município de São Miguel do Tocantins, Tocantins, afirma: “a ASMUBIP, foi mais que uma escola para muitas mulheres quebradeira. Ensinou a sair da cozinha, a falar, a discutir, a se impor, a brigar por direitos até então negados ou que não sabíamos”¹⁷⁰; uma das temáticas discutidas nas reuniões da ASMUBIP se refere às questões envolvendo as relações de gênero, pois no entendimento da Associação, a organização só se fortalece e se articula com a parceria entre homens e mulheres, com a participação solidária e coletiva de ambos.

Toda a ressignificação elaborada pelas mulheres quebradeiras vai ao encontro do que propugna a crítica feminista no que se refere à oposição ao modelo binário de homem e mulher como seres essencialmente diversos, ocupando lugares diferentes e com poderes não equiparados dentro da sociedade. Para Luíza Bairros (1995, p. 459), a ênfase no caráter biológico como parte integrante da identidade feminina reforça os valores pautados no patriarcalismo, ou seja, daquilo que é visto ou determinado como naturalmente intrínseco ao feminino, e para romper com a naturalização feminina, as mulheres quebradeiras precisaram buscar respaldo por meio da organização política em associações, cooperativas e no MIQCB, porém a articulação com os homens foi fundamental, pois manter o diálogo entre as mulheres quebradeiras, seus filhos, maridos e companheiros era importante para a divisão das tarefas, sejam domésticas, na atividade de quebra do coco e na roça.

De acordo com Karen Mary Giffen (2006, p. 636), a contestação da crítica feminista ao modelo binário é expressa pelas transformações que se processaram no cotidiano das mulheres quebradeiras. A luta pelo babaçu livre reconfigurou os espaços sociais e políticos vivenciados pelas mulheres quebradeiras, evidenciando a capacidade de transformação da ordem social vigente, pois ao problematizarem o cotidiano viram que eram capazes de

¹⁷⁰ Disponível em: <http://www.vozdobico.com.br/noticia.php?l=e0b59554d3c09cc1f883a88e398924dd>. Acesso em: 10 fev. 2012.

transformá-lo, e nesse sentido, a crítica feminista proporciona enxergar novos caminhos, novas formas organizativas que divergem e desejam romper com modelos homogêneos de reprodução social e cultural, com modelos que têm a finalidade de manter as diferenças e hierarquizações sociais pautadas nas diferenças biológicas entre os sexos, entre as classes sociais e de cor; e como ressalta Sueli Carneiro (2003, p. 119), o feminismo politizou as desigualdades de gênero, conferindo às mulheres status de sujeitos políticos, ou seja, as mulheres ao assumirem a condição de sujeitos políticos enfatizam demandas próprias, que, ao serem tratadas sob a perspectiva de gênero, necessitam ser olhadas de acordo com as especificidades de cada grupo de mulheres.

O trabalho nas cooperativas, agregando valor aos produtos originados do babaçu, mas não se restringindo somente a estes¹⁷¹, mostra que a valorização da condição de mulher quebradeira sofreu mudanças radicais e benéficas às mulheres quebradeiras, às suas famílias e às suas comunidades. Por meio do trabalho comunitário, a produção de bens aumentou e se diversificou, e hoje as mulheres quebradeiras produzem papel reciclado, bijuterias, artesanatos variados, compotas de frutas diversificadas, farinha de babaçu (também conhecida como do mesocarpo), o óleo orgânico de coco babaçu, dentre outros.

A ASSEMA, com o Programa da Organização de Mulheres, busca a inserção das mulheres quebradeiras na produção, na organização e no mercado, para que o reconhecimento, a visibilidade e a valorização das mulheres quebradeiras se materializem por meio do trabalho coletivo e solidário desenvolvido no interior do movimento. Os diferentes produtos oferecidos e produzidos pelas mulheres quebradeiras revelam a organização e a participação ativa dentro do movimento em busca de melhores condições e vida, de trabalho e de educação, e quanto a declaração da quebradeira de coco Doralice Maria, do município de São Luiz Gonzaga, Maranhão, que fala dos produtos fabricados e dos anseios pela fabricação de outros produtos para venda ao mercado, com a finalidade de aumentar a renda familiar.

Os produtos que nós temos hoje foi a compota, a geleia e o licor. O que a gente quer hoje é trabalhar com mais produtos, com mais fruta, outras fruta diferente. A gente não quer também viver só da roça, viver só do coco. A gente queria pelo menos um trabalho desse pra que nós tivesse mais uma renda familiar¹⁷².

Com o trabalho organizado, conjunto e solidário, as mulheres quebradeiras estão conseguindo transformar as suas realidades, beneficiando o babaçu e outros frutos, dialogando

¹⁷¹ Há também a fabricação de compotas com frutas variadas e o cultivo da roça orgânica.

¹⁷² Idem.

com o Estado, por meio das leis do babaçu livre, para a proteção das palmeiras que garantem o seu sustento e de suas famílias. A organização solidária fomenta a valorização e a visibilidade da identidade de quebradeira de coco, dando voz e rosto às mulheres que antes não tinham sua atividade extrativa valorizada, mas somente subjugada pelo latifúndio, pela grilagem, pela pecuária, pelas relações desiguais de gênero, pelo racismo ambiental, dentre outras arbitrariedades¹⁷³, e hoje, as dificuldades são inúmeras, todavia, com as leis do babaçu livre institucionalizadas, como afirma dona Raimunda Gomes da Silva: “antigamente a gente fazia mutirão, entrava na frente de trator, denunciava. Hoje a gente está denunciando em cima dessa lei”¹⁷⁴.

De acordo com o PNCSA, no fascículo nº 2 (2005, p. 4), a articulação das mulheres quebradeiras de coco em movimento é uma realidade consolidada, fortalecendo a luta pela a consciência ambiental aguda e com a percepção de seus direitos aprimorada. Como disse dona Dijé na sua palestra proferida no Museu de Arte Moderna, em São Paulo, no dia 17 de agosto de 2011, no evento da empresa de geotecnologias FOCO.Santiago&Cintra.:

Hoje eu digo com muito orgulho que sou quebradeira de coco, porque somos nós mulheres que criamos o movimento, pra que hoje nas áreas que existe babaçu que o babaçu permaneça em pé. Se não fosse a nossa luta, não existia mais babaçu. [...]. Quando nós tamos preservando a terra, preservando a área, você tá preservando vidas, porque na terra não existe só o ser humano. Até o inseto que está lá debaixo da terra, que o veneno tá matando, matando tudo, vai acabando com tudo e a gente precisa preservar, porque quando você preserva um espaço desse, você tá preservando tudo. Preservação pra nós do movimento social é isso, é preservar vidas¹⁷⁵.

O alto grau de consciência ambiental das mulheres quebradeiras de coco babaçu é resultado das lutas contra a expropriação e a violência sofridas, e fruto da organização social coletiva e solidária de dependência direta do recurso natural para sobrevivência das comunidades extrativistas do babaçu. As mulheres quebradeiras têm consciência de que a proteção dos babaçuais depende diretamente das reivindicações e denúncias proferidas por elas, que se materializaram contra o direito formalizado e as políticas universalizantes do Estado através da edição das leis do babaçu livre.

A mobilização em torno da proteção da região dos babaçuais é árdua, pois as mulheres quebradeiras de coco babaçu precisam realizar a desconstrução de todo um aparato

¹⁷³

¹⁷⁴ Disponível em: <http://racismoambiental.net.br/2010/03/dona-raimunda-eles-acham-que-para-criar-o-gado-tem-que-acabar-com-o-babacu/#more-563>. Acesso em: 23 jul. 2011.

¹⁷⁵ Disponível em: <http://pulaomuro.blogspot.com/2011/12/pedra-de-rumo-importancia-da.html>. Acesso em: 03 fev. 2012.

político imposto sobre os povos e populações tradicionais. Um sistema que almejava construir a identidade dessas populações de cima pra baixo, sem considerar suas especificidades, seus modos de vida peculiares, sendo hoje, esses grupos têm consciência de que não é a academia ou o Estado que diz quem eles são, do que necessitam e quais as políticas e ações públicas devem ser direcionadas a eles, mas a autoidentificação deve prevalecer sobre todo o sistema de aparato institucional, e a diversidade deve ser respeitada, e levada em conta quando se fala em povos e populações tradicionais.

O Decreto nº 6.040/07, que instituiu a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais - PNPCT teve participação efetiva dos povos e comunidades tradicionais. Durante sua palestra no evento da Empresa FOCO.Santiago&Cintra, Dona Dijé falou sobre o referido decreto e sua participação na criação deste, afirmando o engajamento dos povos e populações tradicionais na elaboração desse instrumento jurídico,

O Decreto 6040 ele é um decreto de povos e populações tradicionais, porque nós se definimos como tal, ninguém pode chegar e dizer pra mim: Dijé, tu é isso. Quem tem que definir sou eu. Não é a academia que tem que chegar e dizer o que que eu sou, como antigamente era feito. [...]. Em 2005, eu estive lá. Nós criamos o decreto 6040. O decreto 6040 foi criado pela sociedade civil. Só que até hoje ainda é um decreto e também ele ainda não está sendo executado, na lei, da forma que a gente pensava que era rapidinho. Todo mundo, quilombola, indígena, faxineiro [faxinais], pomeranos, e que todo mundo já ia ter o seu território demarcado, ter o seu espaço, mas a gente até hoje ainda estamos lutando, mas a agente tem fé que um dia a gente vai ter os nossos territórios demarcados e que a gente vai sair dessa luta¹⁷⁶.

A instituição da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais - PNPCT, de acordo com as palavras de dona Dijé, foi um passo importante no que diz respeito ao reconhecimento da diversidade cultural e étnica dentro do Brasil, todavia, ainda não foi colocado em prática, logo a contribuição das populações tradicionais ainda permanece sem o reconhecimento necessário, apesar da Convenção sobre Diversidade Biológica – CDB, aprovada durante a 2ª Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, realizada no Rio de Janeiro em 1992 (ECO-92)¹⁷⁷.

¹⁷⁶ Idem.

¹⁷⁷ A CDB tem como objetivos a conservação da diversidade biológica, a utilização sustentável de seus componentes e a repartição dos benefícios derivados da utilização dos recursos genéticos. Foi assinada por 175 países, durante a Eco-92, recebendo 168 ratificações, inclusive do Brasil, por meio do Decreto nº 2.519, de 16 de março de 1998. De acordo com Eliane Moreira (2006, p. 80), “a CDB foi um divisor de águas para o estudo da biodiversidade. Antes de sua assinatura, a proteção da biodiversidade se baseava em valores científicos, estéticos e de lazer, com atenção para as chamadas “espécies carismáticas”. O advento da CDB amplia e diversifica os atores que fazem parte das discussões sobre a biodiversidade, com a valorização econômica da biodiversidade

A CDB representa uma nova concepção sobre a biodiversidade do planeta e contribui para o entendimento da estreita relação entre as populações tradicionais e o meio ambiente. O paradigma adotado pela CDB consolidou a ideia de que o convívio entre as populações tradicionais e o meio ambiente é pautado na sustentabilidade e na proteção ambiental, e é esse momento o que importa, é como os novos sujeitos se definem e se autoidentificam e não como o Estado, conglomerados econômicos ou mesmo a academia os designa, logo, “em vez de ter apenas uma “razão” em pauta passamos a ter múltiplas” (ALMEIDA, 2008, p. 74).

Segundo Maria Luiza Nunes¹⁷⁸, “na Amazônia a invisibilidade é terrível porque só acham que têm indígenas aqui. É sempre alguém dizendo quem eu sou”, todavia, conforme censo demográfico do IBGE, em 2010, a população indígena na região Norte representa 1,65%, enquanto a população negra 68,94%, entre as pessoas que se autodeclararam pretas e pardas¹⁷⁹. Segundo dados do censo 2010, no Estado do Pará, a população negra representa 76,76 %¹⁸⁰, enquanto a indígena 0,51%¹⁸¹, enquanto que, no Brasil, os indígenas representam 0,41% do total populacional, distribuídos em 230 povos, espalhados por todo o território nacional, sendo que as Terras Indígenas – TIs somam, atualmente, 670¹⁸².

Segundo Stuart Hall (2001, p. 11), a identidade dos sujeitos é construída na interação entre “o eu e a sociedade”, e assim, a identidade das mulheres quebradeiras foi construída a partir de um processo de transformação histórico que fomentou a privatização das terras públicas no Estado do Maranhão e se espalhou pelos Estados do Pará, Piauí e Tocantins, prejudicando e expropriando violentamente as comunidades que viviam da extração do babaçu. As mulheres quebradeiras de coco babaçu apresentam, ao longo de sua história de lutas e desafios constantes, um pacto, um contrato com a proteção ambiental, ou seja, a autoidentificação como povo ou população tradicional emerge desse pacto.

A luta pela proteção da região dos babaçuais, é a luta pela valorização e visibilidade do seu modo de vida, de retirar o sustento do coco, mas não somente com a venda da sua casca e das amêndoas, mas com a comercialização dos produtos beneficiados por elas a partir do babaçu e de outros recursos naturais disponíveis. Agregar valor ao recurso natural, se

ingressam no debate empresas, estados nacionais; entidades internacionais, ONGs e populações locais, esses últimos voltados para o uso sustentável da biodiversidade e a repartição de benefícios”.

¹⁷⁸ Entrevista concedida em 24 de julho de 2011.

¹⁷⁹ Disponível em: <http://www.sidra.ibge.gov.br/bda/tabela/protabl.asp?c=2094&z=cd&o=14&i=P>. Acesso em: 13 jul. 2011.

¹⁸⁰ Disponível em: <http://www.sidra.ibge.gov.br/bda/tabela/protabl.asp?c=3175&z=cd&o=5&i=P>. Acesso em: 20 fev. 2012.

¹⁸¹ Disponível em: <http://www.sidra.ibge.gov.br/bda/tabela/protabl.asp?c=3175&z=cd&o=5&i=P>. Acesso em: 20 fev. 2012.

¹⁸² Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/c/0/1/2/populacao-indigena-no-brasil>. Acesso em: 10 fev. 2012.

organizarem em associações, cooperativas e no MIQCB foram as estratégias utilizadas pelas mulheres quebradeiras para aumentarem a renda familiar, ganharem visibilidade perante o Estado e a sociedade, almejando proporcionar uma melhor condição de vida a si mesmas, as suas famílias e suas comunidades.

O trabalho solidário é também uma marca de autoidentificação das populações tradicionais, como utilizar os recursos naturais sob o regime da coletividade é uma especificidade dos povos tradicionais. Necessário ressaltar que, além da proteção do meio ambiente, há a importância intrínseca da cultura de cada povo, da sua valorização e respeito, que independe da sua utilidade prática, pois cada comunidade tem direito de expressar sua cultura livremente e de passá-la aos mais jovens, mas ao falar sobre a valorização da cultura e de como inserir a juventude na economia do babaçu, dona Dijé apresenta a interlocução realizada entre o velho e o novo para que aquele/a jovem dê valor ao trabalho e à vida no campo.

Então, assim é o novo que se encontra com o velho e o saber, esse saber que está lá, de quem não foi na academia, é o saber de quem sabe benzer uma criança, é o saber de quem sabe fazer um chá, de quem sabe fazer um parto, de quem sabe criar galinha, de quem sabe fazer a roça sem destruir o meio ambiente, de quem sabe fazer a roça sem matar a terra¹⁸³.

As mulheres quebradeiras de coco babaçu ao re-interrogarem questões fundiárias, dando novas explicações e novos sentidos às suas práticas sócio-políticas e culturais da extração do coco babaçu, passam seus conhecimentos de geração a geração¹⁸⁴, que são redimensionados pelas próprias mulheres no ensino da atividade extrativa do babaçu como para a prática do cultivo da roça, revelando padrões tradicionais de suas formas de reprodução social, cultural, política e econômica. No caso das mulheres quebradeiras, o reconhecimento de sua peculiar relação com a natureza é imprescindível para a proteção da biodiversidade da região dos babaçuais. Boaventura de Sousa Santos (2009, p. 49) chama atenção para a consideração e respeito a outras formas de conhecimento, pois nenhuma forma singular de conhecimento consegue dar conta de todas as expressões complexas do mundo.

¹⁸³ Disponível em: <http://pulaomuro.blogspot.com/2011/12/pedra-de-rumo-importancia-da.html>. Acesso em: 03 fev. 2012.

¹⁸⁴ De acordo com Tim Ingold (2010, p. 6), o aumento do conhecimento humano é transmitido de geração em geração pela educação da atenção, ou seja, o conhecimento adquirido pelas gerações anteriores é passado às gerações presentes e futuras por meio de “vazamentos, preenchimentos e difusão pelas margens”, fruto da herança cultural de determinada população.

5-NOTAS CONCLUSIVAS

O Brasil, por meio da Constituição de 1988, reconhece que é formado por uma sociedade pluriétnica e identifica grupos que vivem de maneira diferenciada (artigos 231, 232, CF/88 e artigos 54, 67 e 68, ADCT), logo se conclui que possuem direitos específicos e que pelo princípio da igualdade, consagrado no *caput* do artigo 5º da Carta Magna, ao Estado Brasileiro é imprescindível reconhecer as mulheres quebradeiras de coco babaçu, e suas formas de reprodução sociocultural para que sejam resguardados seus direitos e garantias.

As mulheres quebradeiras de coco babaçu são portadoras de identidade própria e específica, com vocabulário e formas de reprodução social, cultural, política, ambiental e econômica singulares, e nesse sentido, a vinculação do Estado e terceiros rumo à consecução de direitos reconhecidos formalmente necessita da mobilização social e política continuada, para o alcance da proteção e promoção desses direitos, para que se vinculem a esse grupo social multifacetado. Ao pensar nos direitos das mulheres quebradeiras, devemos ter em mente a coletividade representada por elas, assim, o reconhecimento e a efetivação dos seus direitos implicam incluir às suas práticas jurídicas específicas, os direitos coletivos, porque dessa forma que são entendidos e apropriados por elas, ou seja, devem ser tratados como direitos coletivos e não inseridos na esfera dos direitos individuais.

Dentro dessa interpretação, é preciso superar a universalidade do direito e reconhecer a sua incompletude para albergar os direitos coletivos das mulheres quebradeiras de coco babaçu. O direito, por sua vez, deve abandonar as interpretações universalistas e se adequar às realidades concretas, plurais e multifacetadas desse grupo social, resguardando seus direitos coletivos, respaldados em princípios de solidariedade, que regem as relações dentro do contexto do extrativismo babaçueiro.

As mulheres quebradeiras desenvolvem suas práticas sob a perspectiva solidária e coletiva, levando o direito formal à necessidade de rever seus paradigmas dotados de interpretações universalistas, e nesse sentido, admitir as novas práticas jurídicas das mulheres quebradeiras importa em fazer valer o saber tradicional desse grupo social, pois, do contrário, coloca-se em risco a própria existência dessa população tradicional. Sob o manto constitucional deve-se encontrar o lugar jurídico das mulheres quebradeiras, pois é no seu abrigo que haverá o reconhecimento das diferenças, das cosmologias plurais e diversificadas, que derivam dos princípios da igualdade e da solidariedade.

A proteção constitucional à vida das mulheres quebradeiras perpassa não somente pelos bens materiais (a roça, as palmeiras de babaçu, a terra), mas também sobre os bens imateriais (a tradição de extração do babaçu, as canções sobre a palmeira de babaçu, o saber tradicional de quebrar o coco dominado pelas mulheres quebradeiras) que fazem parte do cotidiano das suas práticas sociais, políticas e culturais. O papel do direito, nesse caso específico, superando os obstáculos universalistas de seu dogma doutrinário, é amparar o processo de reconhecimento identitário desse grupo social que expressa sua visão de mundo por meio de articulações e mobilizações coletivas, respaldadas pelo entendimento do livre e solidário acesso ao babaçu.

O processo de intensa mobilização pela manutenção, e pelo reconhecimento de direitos perpassa pelas diversas formas de mobilização das mulheres quebradeiras, em face de políticas antagônicas aos seus interesses coletivos, expressando o conceito de “unidades de mobilização”, utilizado por Joaquim Shiraiishi Neto (2005, p. 145-146), e as várias formas de mobilização visam garantir o acesso a terra e o controle dos recursos naturais, com sua expressão significativa através da efetividade das leis do babaçu livre. A mobilização reivindicando o reconhecimento dos seus direitos encaminhou as mulheres quebradeiras a reforçarem a coesão em torno dessa luta, e como se apresentam de forma autônoma em relação ao processo produtivo, a mobilização articulada fomentou as reivindicações por políticas públicas específicas, mas o exemplo dado por dona Raimunda Gomes da Silva, exemplifica as conquistas que aos poucos se consolidam.

Aqui na região [Bico do Papagaio] a gente conseguiu a questão da moradia. Nós, mulheres, conseguimos 803 casas de quebradeira de coco. Isso para nós foi uma conquista muito grande. Quem construiu foi o governo, federal e estadual, mas foi por causa da nossa luta, cobrando no dia a dia. Até foi feito um filme [o documentário "Raimunda, a quebradeira", do cineasta Marcelo Silva], e o governo viu a situação das quebradeiras de coco. Este ano [2010] devem sair mais 96 casas. Agora a gente está pleiteando mais casas, cinco mil casas só na região do Bico do Papagaio¹⁸⁵.

As conquistas alcançadas por meio da mobilização organizada em movimento social somente foram possíveis com a Constituição de 1988, que reconheceu a pluralidade dos grupos sociais, antes encobertos e invisíveis perante os olhos do Estado e da sociedade. As mulheres quebradeiras de coco babaçu são um exemplo dessas identidades que emergiram politicamente com o reconhecimento constitucional de povos indígenas, quilombolas e

¹⁸⁵ Disponível em: <http://racismoambiental.net.br/2010/03/dona-raimunda-eles-acham-que-para-criar-o-gado-tem-que-acabar-com-o-babacu/#more-563>. Acesso em: 23 jul. 2011.

seringueiros, e ao conseguirem que sua identidade se tornasse mais saliente perante o poder público e a sociedade, as mulheres quebradeiras se distinguiram dos demais grupos sociais, e dentro desse contexto, as mulheres quebradeiras de coco babaçu, que se filiaram nos Sindicatos de Trabalhadores Rurais - STR's, dominados pelos homens, começam a defender a bandeira de que suas reivindicações não poderiam ser entendidas como secundárias à questão do acesso a terra, pois foi a luta pelo lugar jurídico, para que se tornassem sujeitos de direitos e não subordinadas à luta pela terra.

Com a participação direta e efetiva nos espaços sociais e políticos, antes não visitados nem frequentados pelas mulheres quebradeiras, surgem os novos espaços de participação política, configurando novas articulações e configurações sociais, como o elemento distintivo das mulheres quebradeiras é a sua identidade política e social, esta é reivindicada a todo o momento em busca da consolidação dos direitos expressos na Constituição, porém não plenamente efetivados. A valorização da identidade de mulher quebradeira é resgatada como elemento identificador do grupo, pois na medida em que aumenta a sua importância política e sua visibilidade, se torna mais evidente, mais fortalecida ficam as mulheres quebradeiras de coco babaçu, e suas reivindicações e denúncias perante o poder público e a sociedade.

Negar os direitos reivindicados pelas populações tradicionais, pelos indígenas e pelos quilombolas, pois ao associar as situações concretas vividas por esses grupos somente aos institutos jurídicos formais, estará, assim, cristalizando a posição doutrinária do direito e não abrindo espaço às novas formas de conhecimento e organização social. Importante destacar que a noção de território para as mulheres quebradeiras não se circunscreve ao sentido de propriedade privada, mas à utilização dos recursos daquele ambiente específico, ou seja, do controle de determinado espaço, e da apropriação do território, que é realizada através das relações entre os membros das comunidades que dependem do babaçu e da relação destes com o uso que fazem daquele espaço físico.

É nesse sentido que o direito precisa refletir sobre a universalidade e abstração dos seus institutos, sujeito de direitos e propriedade privada, pois as mulheres quebradeiras não se apropriam de sua identidade de forma individual, mas a expressam de maneira coletiva e solidária, já que relacionam sua forma de reprodução social, cultural, econômica, política e ambiental sempre vinculada às suas necessidades produtivas. O babaçual e a terra são apropriados pelas mulheres quebradeiras de forma diversa do ordenamento jurídico, pois ambos apresentam um valor intrínseco que não se reduz a mera mercadoria ou a um bem passível de ser comercializado.

Os modos de criar, fazer e viver¹⁸⁶ das mulheres quebradeiras de coco babaçu, significam afirmar que os direitos pleiteados por elas devem ser resgatados das suas práticas sociais, políticas, culturais, econômicas e ambientais, pois representam as suas formas específicas de se relacionar entre si e com suas comunidades, com os recursos naturais disponíveis e com a terra, fatores que permitem as suas interações sócio-políticas e culturais com o espaço reivindicado e controlado.

¹⁸⁶ Artigo 216, inciso II da Constituição Federal.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACSERALD, Henri; HERCULANO, Selene e PÁDUA, José Augusto (orgs). *Justiça ambiental e cidadania*. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará: 2004.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS. Informação e documentação – trabalhos acadêmicos – apresentação: **NBR14724**. Rio de Janeiro-RJ, 2005.

_____; MELLO, Cecília Campello do Amaral e BEZERRA, Gustavo das Neves. *O que é justiça ambiental?* Rio de Janeiro: Garamond, 2009.

AGUIAR, Neuma (Org.). *Gênero e ciências humanas: desafio às ciências desde a perspectiva das mulheres*. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1997.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de Almeida. *Quebradeiras de coco babaçu: identidade e mobilização*. São Luís: MIQCB, 1995.

_____. *Antropologia dos Archivos da Amazônia*. Rio de Janeiro: Casa 8/Fundação Universidade do Amazonas, 2008.

_____. Agroestratégias e desterritorialização: direitos territoriais e étnicos na mira dos estrategistas dos agronegócios. In: *Capitalismo globalizado e recursos territoriais*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2010.

_____. Identidades, territórios e movimentos sociais na Pan-Amazônia. In: MARIN, Rosa E. Acevedo e ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de (Orgs.). *Populações tradicionais: questões de terra na Pan-Amazônia*. Belém: Associação de Universidades Amazônicas, 2006a.

_____. Arqueologia da tradição: uma apresentação da coleção “tradição e ordenamento jurídico”. In: SHIRAIISHI NETO, Joaquim. *Leis do Babaçu Livre: práticas jurídicas das quebradeiras de coco babaçu e normas correlatas*. Manaus: PPGSCA-UFAM/Fundação Ford, 2006b.

_____. Os fatores étnicos como delineadores de novos procedimentos técnicos de zoneamento ecológico-econômico na Amazônia. In: *Justiça ambiental e cidadania*. ACSERALD, Henri; HERCULANO, Selene e PÁDUA, José Augusto (Orgs). 2ª Ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará: 2004, p. 159-168.

_____; SHIRAISHI NETO, Joaquim; MARTINS, Cynthia Carvalho. *Guerra ecológica nos babaçuais: o processo de devastação das palmeiras, a elevação do preço de commodities e aquecimento do mercado de terras na Amazônia*. São Luís, Lithograf, 2005.

ALVAREZ, Sônia. Politizando as relações de gênero e engendrando a democracia. In: *Democratizando o Brasil*. STEPAN, Alfred (Org.). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

ANDRADE, Maristela de Paula. *Conflitos agrários e memória de mulheres camponesas*. Revista de Estudos Feministas, Vol. 15, nº 2, p. 445-451. Florianópolis, 2007.

ARAÚJO, Helciane de Fátima Abreu; MARTINS, Cynthia Carvalho; MAGALHÃES, Ana Carolina Mendes. *As quebradeiras de coco babaçu e a luta pelo fim da sujeição no campo*. Disponível em: <http://www.social.org.br/relatorio2004/relatorio026.htm>. Acesso em: 15 nov. 2011.

ÁVILA, Maria Betânia. Cidadania, direitos humanos e direitos das mulheres. In: BRUSCHINI, Cristina e UNBEHAUM, Sandra G. (Orgs.). *Gênero, democracia e sociedade brasileira*. São Paulo: FCC, 2002.

BAIROS, Luiza. *Nossos feminismos revisitados*. Revista de Estudos Feministas, Ano 3, 2º semestre/1995.

BANDEIRA, Lourdes. *A contribuição da crítica feminista à ciência*. Revista de Estudos Feministas, Florianópolis, 16(1): 288, janeiro-abril/2008, p. 207- 228.

BARBOSA, Viviane de Oliveira. *Trabalho, conflitos e identidades numa terra de babaçu*. In: Revista de História Social, nº 14/15. Campinas, 2008.

BARBOSA, Zulene Muniz. *As temporalidades da política no Maranhão*. In: Revista do Núcleo de Estudos de Ideologias e Lutas Sociais – NEILS. Volume 9, Ano 2003. Disponível em: http://www.pucsp.br/neils/downloads/v9_artigo_zulene.pdf. Acesso em: 24 nov. 2010.

BARRETO FILHO, Henyo Trindade. Populações tradicionais: introdução à crítica da ecologia política de uma nação. In: *Sociedades Caboclas Amazônicas: Modernidade e Invisibilidade*. (Eds. Cristina Adams, Rui Murrieta e Walter Neves). São Paulo: AnnaBlume, 2006.

BENATTI, José Heder. *Posse agroecológica e manejo florestal*. Curitiba: Juruá, 2003.

BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

BULLARD, Robert. Enfrentando o racismo ambiental nos últimos XX anos. In: *Justiça ambiental e cidadania*. ACSERALD, Henri; HERCULANO, Selene e PÁDUA, José Augusto (Orgs). 2ª Ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará: 2004, p. 41-68.

CAMPOS, André. *A saga do babaçu: quebradeiras de coco lutam pela sobrevivência de sua atividade*. Disponível em: http://www.santoandre.sp.gov.br/biblioteca/bv/hemdig_txt/070321016.pdf. Acesso em: 31 out. 2008.

CARNEIRO, Sueli. *Mulheres em movimento*. Estudos Avançados. Vol. 17, nº 49, pp. 117-133, 2003.

_____. *Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil*. São Paulo, Selo Negro: 2010.

CARTILHA: Eixo 7. Direito à Terra, Moradia Digna e Infraestrutura Social Nos Meios Rural e Urbano, Considerando as Comunidades Tradicionais: Mulheres por mais segurança e qualidade de vida. Instituto de Comunicação Solidária, Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres e Governo Federal, Novembro/2009. II Plano Nacional de Políticas para Mulheres.

CARVALHO, Edson Ferreira. *Meio ambiente e direitos humanos*. Curitiba: Juruá, 2005, pp. 137-169.

CASTRO, Mary Garcia e ABRAMOVAY, Miriam. *Gênero e meio ambiente*. 2ª ed. rev. e ampl. São Paulo: Cortez; Brasília: UNESCO: UNICEF, 2005.

COSTA, Wagner Cabral da. *Do “Maranhão Novo” ao “Novo Tempo”*: a trajetória da oligarquia Sarney no Maranhão, Ano: 1997. Disponível em: <http://www.fundaj.gov.br/geral/observanordeste/cabral2.pdf>. Acesso em 01 fev. 2011.

_____. *Novo Tempo / Maranhão Novo: quais os tempos da oligarquia?* In: SOUSA, Moisés Matias Ferreira de (org.). *Os outros segredos do Maranhão*. São Luís: Editora Estação Gráfica, 2002. p. 13-24.

CRENSHAW, Kimberlé. *Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero*. Revista de Estudos Feministas, Ano 10, 1º semestre/2002, p. 171-188.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura entre aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

_____; ALMEIDA, Mauro W.B. “Populações tradicionais e conservação ambiental”, pp 184- 193 do livro CAPOBIANCO, J.P *et al.* (orgs) “*Biodiversidade na Amazônia Brasileira*”, São Paulo: Instituto Sócio Ambiental, Estação Liberdade, 2001. (versão apresentada no Seminário de Consulta: Avaliação e Identificação de Ações Prioritárias para a Conservação, Utilização Sustentável e Repartição dos Benefícios da Biodiversidade da Amazônia Brasileira/Macapá, 1999). Disponível em: <http://www.socioambiental.org/inst/sem/amazonia/macapa/doc.htm>

DIAS, Ângela Álvares Correia. Educação Hipertextual: por uma abordagem dialógica e polifônica na leitura de imagens. In: WELLER, Willian; PFAFF, Nicolle (Orgs). *Metodologias da pesquisa qualitativa em educação: teoria e prática*. Petrópolis: Editora Vozes, 2010.

DIEGUES, Antônio Carlos Sant’Ana. Populações tradicionais em Unidades de Conservação: o mito moderno da natureza intocada. In: VIEIRA, Paulo Freire; MAIMON, Dália. *As ciências sociais e a questão ambiental: rumo à interdisciplinaridade*. APED e UFPA, 1993. _____. *O mito moderno da natureza intocada*. 6ª Ed. Rev. e Ampliada. São Paulo: Hucitec: Nupaub/USP/CEC, 2008.

DOSSE, François. *A história em migalhas: dos Annales à Nova História*. Bauru: EDUSC, 2003.

ECKERT, Cornélia e ROCHA, Ana Luiza Carvalho da. **Filmes “de” memórias: do ato reflexivo ao gesto criador**. Revista Cadernos de Antropologia e Imagem. Numero 10, “Campo da Imagem”. Rio de Janeiro, UERJ, NAI, 2001, p. 39 a 50.

FACHIN, Luiz Edson e PIANOVSKI, Carlos Eduardo. *Parecer*, de 30 de outubro de 2006 – Curitiba. Disponível em: <http://www.pos.uea.edu.br/data/area/hileia/download/1-1.pdf>. Acesso em: 25 nov. 2010.

FARIAS JÚNIOR, Emmanuel de Almeida. *Terras indígenas nas cidades: Lei municipal de desapropriação nº 302*. Aldeia Beija-flor, Rio Preto da Eva, Amazonas. Manaus: UEA Edições, 2009.

FEMENÍAS, María Luisa. *Esbozo de un feminismo latino-americano*. Revista de Estudos Feministas, Florianópolis, 15(1): 280, janeiro-abril/2007.

FIGUEIREDO, Luciane Dias. *Empates nos babaçuais do espaço doméstico ao espaço público: lutas de quebradeiras de coco babaçu no Maranhão*. 199f. 2005. Dissertação (Mestrado em Agriculturas Familiares e Desenvolvimento Sustentável). Curso de Pós-Graduação em Agriculturas Familiares e Desenvolvimento Sustentável. Universidade Federal do Pará. Belém, 2005.

FREITAS, Rosana de Carvalho Martinelli. *A construção de uma agenda para as questões de gênero, desastres socioambientais e desenvolvimento*. Revista de Estudos Feministas, Florianópolis, 16(3): 336, setembro-dezembro/2010.

FURRIELA, Rachel Biderman. *O movimento ambientalista no Brasil: evolução histórica e o desafio do equilíbrio socioambiental*. In: RICARDO, F. & MACEDO, V. (Orgs.) Terras Indígenas e Unidades de Conservação da natureza – o desafio das sobreposições territoriais. São Paulo, Instituto Socioambiental, 2004.

GARCIA, Sandra Mara. *Desfazendo os vínculos naturais entre gênero e meio ambiente*. Revista de Estudos Feministas. Rio de Janeiro: CIEC/ECO/UFRJ, nº 0, 1992.

GIFFIN, Karen Mary. *Produção do conhecimento em um mundo “problemático”*: contribuições de um feminismo dialético e relacional. Estudos Feministas, Florianópolis, 14(3): 272, setembro-dezembro/2006.

GUIA DE POLÍTICAS SOCIAIS QUILOMBOLAS. Serviços e Benefícios do Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome, 2009.

GRUPO DE PESQUISAS PODER POLÍTICO E POLÍTICAS NAS BORDAS DA AMAZÔNIA. Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Rondônia: Porto Velho, 2009. Disponível em: http://www.cienciasociais.unir.br/menu_arquivos/256_projeto_grupo_de_pesquisas_poder_politico_e_politicas_nas_bordas_da_amazonia%5B1%5D.pdf. Acesso em: 21 jul 2010.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 6ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

HARDING, Sandra. *A instabilidade das categorias analíticas na teoria feminista*. Revista de Estudos Feministas. Florianópolis, Ano 1, 1º semestre/1993, p. 7-31, 1993.

HERCULANO, Selene. *Lá como cá: conflito, injustiça e racismo ambiental*. I Seminário Cearense contra o Racismo Ambiental. Fortaleza, 20 a 22 de novembro de 2006. Disponível em: <http://www.professores.uff.br/seleneherculano/publicacoes/la-como-ca.pdf>. Acesso em: 12 nov. 2010.

INGOLD, Tim. *Da transmissão de representações à educação da atenção*. Educação, Porto Alegre, v. 33, n. 1, p. 6-25, jan./abr. 2010.

JORNAL PINDOVA. Informativo Bimestral do MIQCB. Ano V, nº 11, Jan/Fev de 2009.

LABRECQUE, Marie France. *Transversalização da perspectiva de gênero ou instrumentalização das mulheres?* Revista de Estudos Feministas, Florianópolis, 16(3): 336, setembro-dezembro/2010.

LAURIOLA, V. “*Recursos comuns indígenas ou conservação global na Amazônia? O Monte Roraima entre o Parque Nacional e a Terra Indígena Raposa Terra do Sol*” In: SOUZA LIMA, Antonio Carlos de & BARRETO FILHO, Henyo Trindade (orgs.). *Antropologia e Identificação: os antropólogos e a definição de terras indígenas no Brasil, 1977-2002*. Rio de Janeiro, Contra Capa/Laced/CNPq/FAPERJ/IEEB, 2005: pp. 205-248.

LEITÃO, Sérgio. *Superposição de leis e de vontades: por que não se resolve o conflito entre Terras Indígenas e Unidades de Conservação*. In: RICARDO, F. & MACEDO, V. (Orgs.) *Terras Indígenas e Unidades de Conservação da natureza – o desafio das sobreposições territoriais*. São Paulo, Instituto Socioambiental, 2004.

LEUZINGER, Márcia Dieguez. *Natureza e cultura: Unidades de Conservação de Proteção Integral e Populações Tradicionais Residentes*. Curitiba: Letra da Lei, 2009.

LISBOA, Teresa Kleba; LUSA, Mailiz Garibotti. *Desenvolvimento sustentável com perspectiva de gênero – brasil, méxico e cuba: mulheres protagonistas no meio rural*. Revista de Estudos Feministas, Florianópolis, 16(3): 336, setembro-dezembro/2010.

LITTLE, P. “*Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: Por uma antropologia da territorialidade*”. Série Antropológica 322. Brasília: UNB, 2002. Disponível em: www.unb.br/ics/dan/serie322empdf.pdf

LOUREIRO, Violeta Refkalefsky. *Amazônia: Estado, Homem, Natureza*. 2ª ed. Belém, CEJUP, 2004.

MALUF, Marina. *Ruídos da memória*. São Paulo: Siciliano, 1995.

MARINHO, Marcos dos Santos. *Direito ambiental e populações tradicionais*. Jus Navigandi, Teresina, ano 12, n. 1643, 31 dez. 2007. Disponível em: <http://jus2.uol.com.br/doutrina/texto.asp?id=10814>. Acesso em: 13 fev. 2009.

MARTINS, Cynthia Carvalho. *Processos de territorialização de comunidades de quilombolas e quebradeiras de coco babaçu face às políticas étnicas*. Associação de Estudos Latino-Americanos – LASA. Toronto, Canadá: 2010. Disponível em: <http://lasa.international.pitt.edu/members/congress-papers/lasa2010/files/3680.pdf>. Acesso em: 13 jan. 2012.

MAX-NEEF, Manfred. *Empoderamento' de comunidade e desenvolvimento alternativo*. Pedagogia Social Artigos. Associação de Pedagogia Social de Base Antroposófica do Brasil, Boletim n. 17, abr. 2003. Disponível em: http://www.pedagogiasocial.com.br/home/images/stories/artigosetextos/Artigos_002.pdf. Acesso em: 29 jan. 2012.

MIÑOSO, Yuderkys Espinosa. *Etnocentrismo y colonialidade em los feminismos latinoamericanos: complicidades y consolidación de las hegemónias feministas en el espacio transnacional*. Revista Venezolana de Estudios de La Mujer - julio/diciembre 2009. Vol. 14. n° 33 - pp. 37-54.

MOREIRA, Eliane Cristina Pinto. *A proteção jurídica dos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade: entre a garantia do direito e a efetividade das políticas públicas*. 246f. 2006. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Sustentável, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará). Universidade Federal do Pará. Belém, 2006.

NARVAZ, Martha Giudice e KOLLER, Sílvia Helena. *Metodologias feministas e estudos de gênero: articulando pesquisa, clínica e política*. Psicologia em Estudo, Maringá, v. 11, n. 3, p. 647-654, set/dez. 2006.

OLIVEIRA, D. M. V.; RIBEIRO JÚNIOR, J. A. S.; MOREIRA, T. S.; GONÇALVES, M. F. P. *Ocupação das terras do Maranhão ao longo do século XX e a injeção do grande capital internacional modernização capitalista do campo e os conflitos agrários*. In: VIII Encontro Humanístico Nacional (UFMA), 2008, São Luís, (MA). Anais do VIII Encontro Humanístico Nacional (UFMA). São Luís: Núcleo de Humanidades - NH/CCH/UFMA, 2008.

PAIXÃO, Marcelo. O verde e o negro: a justiça ambiental e a questão racial no Brasil. In: *Justiça ambiental e cidadania*. ACSERALD, Henri; HERCULANO, Selene e PÁDUA, José Augusto (Orgs). 2ª Ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará: 2004, p. 159-168.

PATEMAN, Carole. *O contrato sexual*. Rio de Janeiro. Paz e Terra, 1993.

PERROT, Michelle. *As mulheres ou os silêncios da história*. Bauru, SP: EDUSC, 2005.

_____. *Minha história das mulheres*. São Paulo: Contexto, 2008.

PETERLE, Patrícia. *Reinventando a história de Olympe de Gouges*. Revista Estudos Feministas. vol.17, nº2, Florianópolis, maio/agosto 2009.

PIOVESAN, Flávia. *A Constituição Brasileira de 1988 e os Tratados Internacionais de Proteção dos Direitos Humanos*. Revista Jurídica da Faculdade de Direito / Faculdade Dom Bosco. Núcleo de Pesquisa do Curso de Direito, v. 2, nº. 1 (jan./jun. 2008). Curitiba: Dom Bosco, 2008.

PISCITELLI, Adriana. *Re-criando a (categoria) mulher?*
www.ifch.unicamp.br/pagu/sites/www.ifch.unicamp.br.../Adriana01.pdf. Campinas:
 Novembro, 2001. Acessado em 13 abr. 2011.

PORRO, Noemi Miyasaka; SHIRAIISHI NETO, Joaquim; FIGUEIREDO, Luciene Dias; VEIGA, Ivan. *Conflitos Sócio-jurídicos: a Implementação das Convenções Internacionais e a Transmissão de Conhecimentos Tradicionais*. 33º Encontro da ANPOCS. Ano 2009. Grupo de Trabalho no. 37: Sociologia e Direito, Explorando as Intersecções.

PROJETO NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL DA AMAZÔNIA. Série: Movimentos sociais, identidade coletiva e conflitos. Fascículo nº 2. Quebradeiras de coco babaçu do Pará. São Luís, 2005.

_____. Série: Movimentos sociais, identidade coletiva e conflitos. Fascículo nº 5. Quebradeiras de coco babaçu do Mearim. São Luís, 2005.

_____. Série: Movimentos sociais, identidade coletiva e conflitos. Fascículo nº 14. Quebradeiras de coco do Quilombo de Enseada da Mata – Bairro Novo, Penalva, setembro 2007.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Edgardo Lander (org). Coleção Sur Sur, CLACSO, Buenos Aires, Argentina. setembro 2005. pp. 227-278. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/pt/Quijano.rtf>. Acesso em: 22 set. 2011.

RAFFESTIN, Claude. *Por uma geografia do poder*. Tradução de Maria Cecília França. São Paulo: Ática, 1993.

RAGO, Margareth. *Epistemologia feminista, gênero e história*. In: Pedro, Joana; Grossi, Miriam (orgs.). Masculino, Feminino, Plural. Florianópolis: Ed. Mulheres, 1998.

RÊGO, Josoaldo Lima e ANDRADE, Maristela de Paula. *História de mulheres: breve comentário sobre o território e a identidade das quebradeiras de coco babaçu no Maranhão*. In: *Agrária*, São Paulo, nº 3, pp. 47-57, 2006. Disponível em: http://www.geografia.fflch.usp.br/revistaagraria/revistas/3/3_rego_e_andrade.pdf. Acesso em: 10 fev. 2011.

ROCHA, Maria Regina Teixeira da. *A luta das mulheres quebradeiras de coco babaçu, pela libertação do “coco preso” e pela posse da terra*. Disponível em: <http://www.alasru.org/cdaldasru2006/05%20GT%20Maria%20Regina%20Teixeira%20da%20Rocha.pdf>. Acesso em: 25 mar. 2009.

RODRIGUES JR, Edson Beas. *Tutela jurídica dos recursos da biodiversidade, dos conhecimentos tradicionais e do folclore: uma abordagem de desenvolvimento sustentável*. Rio de Janeiro: Elsevier: Campus, 2010.

RUBIN, Gayle. *Tráfico de mulheres: notas sobre a “Economia Política” do sexo*. Recife: SOS Corpo, 1993.

SAFFIOTI, Heleieth I. B. *Gênero, Patriarcado, Violência*. (Coleção Brasil Urgente). São Paulo: Editora Perseu Abramo, 2004.

SANTILLI, Juliana. *Socioambientalismo e novos direitos*. São Paulo: Peirópolis, 2005.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *El Estado y el derecho en la transición posmoderna: um nuevo sentido común sobre el poder y el derecho*. In: COURTIS, Christian (comp). *Desde Otra Mirada*. Buenos Aires: Eudeba, 2001.

_____. *Introdução: Para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistemológica do mundo*. Boaventura de Sousa Santos, Maria Paula G. Meneses e João Arriscado Nunes. Disponível em: <http://www.ces.uc.pt/publicacoes/res/pdfs/IntrodBioPort.pdf>. Acesso: 08 jul. 2011.

_____; MENESES, Maria Paula (Orgs.). *Epistemologias do sul*. Coimbra: Almedina, 2009.

SCOTT, Joan W. *Gênero: uma categoria útil de análise histórica*. *Educação e Realidade*, vol. 16, nº 2, Porto Alegre, jul./dez. 1995.

SHIRAIISHI NETO, Joaquim. *As quebradeiras de coco do Meio Norte*. Paper do NAEA 121, julho 1999.

_____. *Inventário de leis, decretos e regulamentos de terras do Maranhão (1850/1996)*. Belém: Supercoros: 1998.

_____. *O direito das minorias: passagem do "invisível" real para o "visível" formal?* 237f. 2004. Tese (Doutorado em Direito). Curso do Programa de Pós-Graduação em Direito, área de concentração Relações Sociais, da Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2004.

_____. *Leis do Babaçu Livre: práticas jurídicas das quebradeiras de coco babaçu e normas correlatas*. Manaus: PPGSCA-UFAM/Fundação Ford, 2006.

SILIPRANDI, Emma Cademartori. *Mulheres agricultoras: sujeitos políticos na luta por soberania e segurança alimentar*. Projeto de Cooperação Técnica "Apoio às políticas e à participação social no desenvolvimento rural sustentável" – PCT IICA/MDA – NEAD. Ano 2011. Disponível em: http://www.iica.int/Esp/regiones/sur/brasil/Lists/DocumentosTecnicosAbertos/Attachments/409/Emma_Cademartori_Siliprandi_-_NEAD_artigo.pdf. Acesso em: 29 jan. 2012.

SILVA NETO, Nirson Medeiros da. *Quebradeiras de coco babaçu do Araguaia-Tocantins: pluralismo jurídico e proteção dos conhecimentos tradicionais*. 132f. 2008. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos). Curso de Pós-Graduação em Direito. Universidade Federal do Pará. Belém, 2008.

_____. *Trabalho como símbolo: ensaio sobre a dimensão simbólica do trabalho no coco no bico do papagaio*. Anais do XIX Encontro Nacional do CONPEDI. Fortaleza – CE. Junho/2010.

SOIHET, Raquel e PEDRO, Joana Maria. *A emergência da pesquisa da História das Mulheres e das Relações de Gênero*. Revista Brasileira de História. São Paulo, v. 27, nº 54, p. 281-300, 2007.

SORJ, Bila. *O feminismo como metáfora da natureza*. Revista de Estudos Feministas, Rio de Janeiro: CIEC/ECO/UFRJ, nº 0, 1992.

TAVARES, João Claudino. *Universalidade e singularidades do espaço transitório: um estudo a partir de quebradeiras de coco babaçu/MIQCB e trabalhadores rurais sem terra/MST no Maranhão (1990 – 2000)*. Florianópolis, 2008. Disponível em http://www.tede.ufsc.br/tedesimplificado//tde_arquivos/33/TDE-2008-08-08T151807Z371/Publico/JoaoTavares.pdf. Acesso em 30 mar.09.

TEIXEIRA, Marcos Alexandre. *Biomassa de babaçu no Brasil*. Disponível em <http://www.feagri.unicamp.br/energia/agre2002/pdf/0081.pdf>. Acesso em 11 mar.2009.

TELES, Maria Amélia de Almeida. *O que são os direitos humanos das mulheres?* São Paulo: Brasiliense, 2006.

TILLY, Louise A. *Gênero, história das mulheres e história social*. Cadernos Pagu (3) 1994: pp. 29-62.

TORRÃO FILHO, Amílcar. *Uma questão de gênero: onde o masculino e o feminino se cruzam*. Cadernos Pagu (24), janeiro-junho de 2005, p.127-152.

VAITSMAN, Jeni. *Flexíveis e plurais: identidade, casamento e família em circunstâncias pós-modernas*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

VARIKAS, Eleni. *Gênero, experiência e subjetividade: a propósito do desacordo Tilly-Scott*. Cadernos Pagu (3) 1994: pp. 63-84.

VIANNA, Lucila Pinsard. *De invisíveis a protagonistas: populações tradicionais e unidades de conservação*. São Paulo: Annablume; FAPESP, 2008.

REFERÊNCIAS DOCUMENTÁRIOS

CANAL SAÚDE. Programa quebradeiras de coco. Realização FIOCRUZ e Canal Saúde. Produção: Mult Image. Apresentadora: Marcela Morato. Programa exibido em 11 de março de 2008. Duração: 25 min. e 09 seg., son., color. Disponível em: <http://www.canal.fiocruz.br/video/index.php?v=quebradeiras-de-coco>. Acesso em: 11 nov. 2010.

CANAL TV JUSTIÇA. Programa: Momento Ambiental – Quebradeiras de coco. Exibido em: 22 mai. 2011. Realização CPJUS. Disponível em: <http://www.youtube.com/user/TVJustica?blend=17&ob=5#p/u/0/eXprbcvgBxk>. Acesso em: 02 Jun. 2011.

DOCUMENTÁRIO ASSOCIAÇÃO EM ÁREAS DE ASSENTAMENTO NO ESTADO DO MARANHÃO – ASSEMA. Apoio OXFAN; Fundação Banco do Brasil; Inara e Christian Aid. Produção: Mariana Santarelli. Direção: David Pacheco. Ano: 2006. Duração: 18 min. e 13 seg. son., color.

DOCUMENTÁRIO MULHERES DO BABAÇU. Realização: Ministério do Meio Ambiente – MMA; Secretaria de Coordenação da Amazônia – SCA; Coordenadoria de Agroextrativismo – CEX. Produção: Viodeografia. Setembro, 2001. Duração: 21 min. e 29 seg., son., color. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=jrfWwNXNrG0&NR=1>. Acesso em: 25 mai. 2011.

DOCUMENTÁRIO POVOS TRADICIONAIS DO BRASIL: quebradeiras de coco babaçu. Produção de TV Intertribal. Realização: Sociedade Nheengatu. Apoio: Ministério da Ciência e Tecnologia e Secretaria de Inclusão Social. Processo nº 01200.004519/2008-39. Convênio nº 01.0223.00/2008. SICONV nº 702865/2008. Duração: 11 min. e 22 seg. son., color. Disponível em: <http://www.tvintertribal.com.br/507-5816>. Acesso em: 23 mai. 2011.

DOCUMENTÁRIO: RAIMUNDA, A QUEBRADEIRA. Produção de Public Propaganda e Marketing. Coprodução da Fundação Padre Anchieta – TV Cultura, RedeSat/ TV Palmas-TO. Edição III DOC TV. Cineasta: Marcelo Silva. Coordenação Louislene de Jesus P. Souza. Palmas: Public Propaganda e Marketing, 2007. DVD (51 min. e 55 seg.), son., color.

PROGRAMA GLOBO CIÊNCIA. Episódio: O caminho entre razão e emoção. Exibido pelo Canal Futura. Ano 2008. Apresentado por Alexandre Henderson. Disponível em: http://www.youtube.com/watch?v=GspjWz1i1_U&playnext=1&list=PL3CBED82347F443F6. Acesso em: 30 mai. 2011.

Vídeo com a apresentação de Maria de Jesus Ferreira Bingelo e José Carlos Vandressen¹⁸⁷. Espaço da FOCO.Santiago & Cintra, empresa de geotecnologia. São Paulo, 17 de agosto de 2011. Disponível em: http://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=DCdzjXZAVPU. Acesso em: 20 jan. 2012.

¹⁸⁷ Filósofo e pesquisador coordenador do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia.