



Universidade Federal do Pará
Núcleo de Ciências Agrárias e Desenvolvimento Rural
Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária- Amazônia Oriental
Programa de Pós-Graduação em Agriculturas Amazônicas

Anny da Silva Linhares

Quebradeiras de Coco Babaçu no Médio Mearim, Estado do Maranhão:
(re)construindo identidades e protagonizando suas histórias em defesa de patrimônios coletivos

Belém
2016

Anny da Silva Linhares

Quebradeiras de Coco Babaçu no Médio Mearim, Estado do Maranhão:
(re)construindo identidades e protagonizando suas histórias em defesa de patrimônios
coletivos

Dissertação apresentada para obtenção do grau de Mestre em Agriculturas Familiares e Desenvolvimento Sustentável. Programa de Pós-graduação em Agriculturas Amazônicas, Núcleo de Ciências Agrárias e Desenvolvimento Rural, Universidade Federal do Pará. Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária- Amazônia Oriental. Orientadora: Prof^a. Dr^a. Noemi Sakiara Miyasaka Porro.

**Belém
2016**

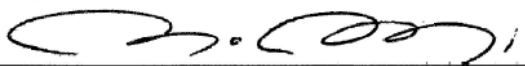
Anny da Silva Linhares

Quebradeiras de Coco Babaçu no Médio Mearim, Estado do Maranhão:
(re)construindo identidades e protagonizando suas histórias em defesa de patrimônios coletivos

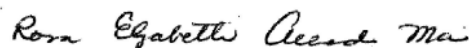
Dissertação apresentada para obtenção do grau de Mestre em Agriculturas Familiares e Desenvolvimento Sustentável. Programa de Pós-graduação em Agriculturas Amazônicas, Núcleo de Ciências Agrárias e Desenvolvimento Rural, Universidade Federal do Pará. Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária- Amazônia Oriental. Área de concentração: Agriculturas Familiares e Desenvolvimento Sustentável.

Data de aprovação: Belém (PA), 29 de março de 2016.

Banca Examinadora:



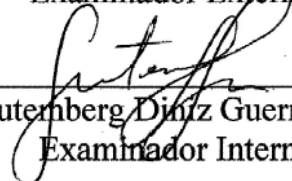
Prof.ª Dr.ª Noemi Sakiara Miyasaka Porro
Orientadora



Rosa Elizabeth Acevedo Marin
Examinador Externo



Sheilla Borges Dourado
Examinador Externo



Gutemberg Diniz Guerra
Examinador Interno

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da UFPA

Linhares, Anny da Silva, 1989-

Quebradeiras de coco babaçu no Médio Mearim, Estado do Maranhão: (re)construindo identidades e protagonizando suas histórias em defesa de patrimônios coletivos / Anny da Silva Linhares. - 2016.

Orientadora: Noemi Sakiara Miyasaka Porro.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará, Núcleo de Ciências Agrárias e Desenvolvimento Rural, Programa de Pós-Graduação em Agriculturas Amazônicas, Belém, 2016.

1. Trabalhadoras rurais - Aspectos sociais - Maranhão. 2. Mulheres - Identidade social - Maranhão. 3. Quebradeiras de coco babaçu - Maranhão. 4. Babaçu - Cultivo - Maranhão. I. Título.

CDD 22. ed. 305.4363098121

*Dedico este trabalho para,
Às Quebradeiras de Coco Babaçu do Médio Mearim,
Mulheres que ao protagonizarem suas histórias de luta,
Imprimem os signos e o caráter de suas identidades e patrimônios,
nos ensinando a não desistir dos nossos objetivos,
apesar dos obstáculos que a vida nos reserva.
Aos meus queridos pais, Maria José e Vicente Linhares,
por viverem comigo a realização deste projeto de vida.
Aos jovens Magno Guimarães e Rogério Gomes
que, após a defesa deste trabalho, partiram para céu,
deixando conosco suas memórias no desenvolvimento da pesquisa.*

AGRADECIMENTOS

Agradeço humildemente ao meu bom Deus. Primeiro por ter plantado no meu coração o ensejo de continuar estudando e prosseguindo na carreira acadêmica, apesar de todos os desafios que esse caminho apresenta diante das minhas próprias limitações pessoais, segundo por ter aberto a porta do Programa de Pós-Graduação em Agriculturas Amazônicas para concretização desse projeto. Meu grande ensejo é que este trabalho seja a serviço da Sua obra.

À minha família, principalmente meus pais Vicente Silva Linhares e Maria José Linhares, que desde a minha infância fizeram o possível para me proporcionar uma educação de qualidade dentro das limitações vigentes. Acredito que o incentivo ao estudo desde menina é uma das lições mais importantes que absorvi junto de meus pais e do meu irmão Danillo da Silva Linhares e, ter o apoio de vocês nessa caminhada foi essencial, sem vocês eu não conseguiria chegar até o final desta jornada que é o mestrado.

À minha orientadora Noemi Porro. Professora, não tenho palavras para agradecer-lá, tenha certeza de que me sinto honrada de ter sido sua orientanda, pois aprendi muito com a senhora, não só durante as aulas e orientações, mas também em simples momentos de convivência e até mesmo no campo, onde espontaneamente as pessoas recordam da sua atuação em campo e o quanto isso contribuiu para a melhoria da vida delas. Sou grata pelos espaços que me proporcionas-te, como minha inserção no Projeto, nos eventos que organizamos, nas viagens, nas reuniões em sua casa, entre outros. Essas ações também reservaram aprendizagens importantes durante o mestrado. Agradeço também a oportunidade de fazer a pesquisa junto as *quebradeiras de coco* em Lago do Junco e ao seu incentivo para dedicar ao campo o tempo fundamental para a escrita desse trabalho. Aproveito esse registro de forma breve para pedir desculpas pelas minhas falhas diante das minhas restrições pessoais.

Aos moradores do Povoado de Ludovico e Estirão. À todos aqueles que me acolheram nas suas casas, não só respondendo minhas inúmeras perguntas, mas também me proporcionando gentis cuidados, me proporcionando um prato de comida, um copo d'água, um café, uma fruta, me oferecendo uma sombra nos terreiros de suas casas e uma boa conversa durante as rodas de quebra de coco, ou mesmo nas reuniões familiares que ocorriam nas portas das casas e nas confraternizações festivas. Esses simples gestos de acolhida são muito valiosos, especialmente porque sei que a mim o melhor foi oferecido. Na igreja também fui bem acolhida por toda a comunidade e neste espaço (não só religioso, mas também político) vivi momentos significativos para minha vida espiritual junto à Comunidade. Sou grata a Deus por ter me proporcionado a oportunidade de realizar essa pesquisa em Ludovico, ou melhor, em “Londom” para os íntimos, grupo que já me considero parte.

À todas as *quebradeiras de coco babaçu* dos Município de Lago do Junco e de Lago dos Rodrigues! Mulheres de fibra, corajosas diante dos desafios do dia-a-dia, mulheres que apesar das dificuldades seguem com sorriso largo no rosto. Aprendi muito com todas vocês! Peço perdão pela inviabilidade de escrever o nome de cada uma que merecidamente deveriam estar registrado aqui, vocês são também co-autoras deste trabalho.

Não posso também deixar de mencionar meu agradecimento às crianças do Povoado de Ludovico, por terem me proporcionado momentos felizes e me por me ensinarem tantas coisas sobre o mundo de vocês, através das brincadeiras, dos desenhos, das redações, das fotografias que tiramos, enfim, de todos os momentos que vocês resgataram também meu lado criança.

Agradeço aos meus pais do campo, Ildo Lopes e María Alaídes, por me receberem em sua casa, compartilharem dos diversos momentos em família. A hospitalidade que recebi foi impagável e inenarrável. Obrigada também aos meus irmãos do campo Áurea, Ildionê (Bubú) e Marildo (Nego) por todos os cuidados a mim dedicados, seja na alimentação, no conforto da hospedagem, nas conversas do dia-a-dia. Áurea em especial, obrigada por todos os esforços de me ajudar ao longo de toda esta pesquisa, tanto perto quanto longe, muito obrigada mesmo.

Aos meus queridos e eternos “auxiliares de pesquisa” Damião Viana e Liziane Santos, ter vocês durante minha estadia em campo tornaram ainda mais especial o trabalho de pesquisa.

À Unidade Integrada Sifrônio Francisco Alves, nas pessoas das coordenadoras Conceição Alves de Sousa e Adriana Gomes. Por terem permitido a realização de parte da pesquisa nas instituições e se engajado nas ações junto com os alunos.

Agradeço a turma da Educação de Jovens e Adultos (EJA) da professora Isabel Cristina Alves de Sousa pela significativa contribuição na construção da Enciclopédia das palavras e expressões utilizadas pelas *quebradeiras de coco babaçu* (apresentada no apêndice 1). O meu muito obrigada aos alunos: Rodrigo Cruz de Aguiar; Pedro Paulo da Silva; Sabrina; Natália; Roseane Santos; Elisabete Lima de Sousa; Ernandes dos Santos Lima; Iraneide dos Santos Alves; Elisabete Vieira da Silva; Antônia de Jesus Sales Gomes; Lucas da Silva Miranda; Raimundo dos Reis Vasconcelos Miranda; Maria de Sousa; Maria Antônia de Mesquita; Cristina; Antônia; João Marco.

Aos meus colegas de turma, em especial Cesário Santos, Josiele Andrade e Fagner Freires, não posso esquecer também da mestra e agora doutoranda Ana Paula, uma grande amiga que tive a oportunidade de conhecer no Ecomuseu da Amazônia e que foi uma das grandes incentivadoras para que eu buscasse fazer o MAFDS.

Aos meus colegas do grupo de pesquisa *Conhecimento e Direito*, em especial Aianny Monteiro, Ciro Brito, Josilene Mendes, Pedro Martins, Yumi Biagini e Sammy Sales. Obrigada pelo apoio e pelas trocas de conhecimento para o desenvolvimento desta pesquisa.

À Roberto Eduardo Lisboa pelo apoio psicológico e acadêmico dado antes e durante dos nossos investimentos nos respectivos mestrados.

Aos professores do Programa, Livia Navegantes, Sônia Magalhães, Flávio Barros e Dalva Mota, por terem me proporcionado vários momentos de orientações e conselhos acadêmicos durante as aulas e conversas de corredor que em muito contribuíram para o desenvolvimento desta pesquisa, ter a oportunidade de ser a aluna de professores como os senhores me inspira a seguir em frente na carreira acadêmica. Agradeço também aos professores Edna Alencar, Flávio Leonel, a Luciana Gonçalves que ministraram disciplinas no Programa de Sociologia e

Antropologia, Programa em que fui muito bem recebida e que também tive a oportunidade de aprender com estes professores.

À ACESA, na pessoa de Raimundo Alves por ter aberto as “gavetas” dos arquivos fotográficos da organização e também a sua casa para nos ajudar no desenvolvimento da pesquisa.

À ASSEMA, Raimundo Hermínio e Gerlane, o primeiro pelas entrevistas concedidas e por apresentar a ASSEMA e a COPPALJ junto com seu João Valdeci, e Gerlane por ter me ajudado em meios a dificuldades estruturais, a encontrarmos livros na biblioteca da ASSEMA, tarefa difícil em meio ao grande acervo. Na ASSEMA também tive o prazer de conhecer Linalva Cunha, com a qual produzi o vídeo sobre os jovens em anexo nesta dissertação, meus agradecimentos.

À AMTR, nas pessoas de Dora, Diocina, Carmelita, Dona Lúcia e tantas outras mulheres que se envolveram na pesquisa.

À AJR pelo acolhimento e engajamento nas ações que propomos durante a pesquisa, vocês realmente “podem conquistar o mundo” e ocupar os espaços que quiserem, aprendi muito com vocês.

Ào Programa de Pós-Graduação em Agricultura Familiar e Desenvolvimento Sustentável, pela formação que tive a oportunidade de receber junto ao corpo docente.

À Coordenadoria de Aperfeiçoamento de Pessoal do Nível Superior que disponibilizou a bolsa que nos subsidiou durante o estágio no Mestrado.

À todos que deixei de citar aqui mas que contribuíram para que esta dissertação se tornasse realidade, esta dissertação não é apenas um esforço de trabalho meu e da professora Noemi Porro, este trabalho é fruto de um esforço coletivo, esforço que nos impulsionou seguir em frente, vencendo cada obstáculo do caminho pouco a pouco. Afinal, *“uma andorinha só não faz verão”*, juntos conseguimos sempre ir mais longe, em prol de um objetivo comum.

“A identidade só vai quando a gente se for”
Dores Vieira Lima-Quebradeira de coco babaçu
Lago do Junco- setembro de 2014

RESUMO

Na Amazônia, o advento de “novos” movimentos sociais objetivados em identidades coletivas têm demonstrado transformações na organização política dos chamados povos e comunidades tradicionais. Após a experiência de luta pela não derrubada das palmeiras de babaçu e pelo direito a terra no final dos anos de 1980, mulheres agroextrativistas mobilizadas, passam a se posicionar na esfera política constituindo suas próprias organizações representativas, reivindicando direitos baseados no reconhecimento dos modos intrínsecos de “criar”, de “fazer” e de “viver” deste grupo e acionando processualmente a identidade coletiva *quebradeira de coco babaçu*. Portanto, esta dissertação tem como objetivo analisar o processo de (re)construção da identidade coletiva *quebradeira de coco babaçu*, verificando sua associação com a constituição do patrimônio cultural, com ênfase em seu atual estágio. A pesquisa foi desenvolvida no Povoado de Ludovico, localizado na zona rural do Município de Lago do Junco, Estado do Maranhão, onde verificou-se que a identidade social e política das *quebradeiras de coco* está fundada na *luta pela preservação dos babaçuais* e nos *saberes e fazeres herdados*, que constituem seu patrimônio cultural construído na *experiência vivida* no passado e atualizado no tempo presente, contexto em que a *experiência* das crianças e jovens, *filhos e filhas de quebradeiras de coco*, também estão trazendo novos questionamentos sobre a ressignificação da identidade coletiva e dos patrimônios sob os quais a mesma se edifica

Palavras-chave: quebradeiras de coco babaçu, identidade coletiva, patrimônio cultural

ABSTRACT

In the Amazon, the advent of “new” social movements aimed at collective identities have demonstrated changes in the political organization of so-called traditional peoples and communities. After the experience of struggle against the cutting down of babaçu palm trees and the right to land in the late 1980s, mobilized agroextractivist women start to position themselves in the political sphere forming their own representative organizations, claiming rights based on recognition of the intrinsic ways to “create”, to “make” and to “live” of this group and procedurally triggering the collective identity like *babaçu coconut breakers*. Therefore this master’s thesis aims to analyze the process of (re) construction of collective identity *babaçu coconut breakers*, checking their association with the establishment of cultural heritage, with an emphasis on its current stage. The research was conducted in the Povoado de Ludovico, located in the countryside of the city of Lago do Junco, State of Maranhão, where it was found that the social and political identity and coconut breakers of the policy is based on the struggle for the preservation of babaçu palm trees and knowledge and inherited doings, which constitute their cultural heritage in the lived experience in the past and present time, the context in which the experience of children and young people, sons and daughters of *coconut breakers*, are also bringing new questions about the redefinition of collective identity and assets under which it is built.

Keywords: babaçu coconut breakers, collective identity, cultural heritage

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

FIGURA 1- Seguindo a trilha da <i>quebradeira de coco</i>	1
MAPA 1- Mapa de localização da microrregião do Médio Mearim.....	13
MAPA 2- Mapa do Município de Lago do Junco.....	20
TABELA 1- Produto Interno Bruto do Município de Lago do Junco em 2012.....	21
FIGURA 2- Escola Família Agrícola Antônio Fontenele.....	21
FIGURA 3- Croqui do Povoado de Ludovico.....	25
FIGURA 4- O jovem Lucas ajuntando coco com seus pais Irismar e Rogério.....	48
QUADRO 1- Calendário agrícola das roças.....	58
FIGURA 5- O senhor Bibiu dando instruções para a colheita do milho ao filho e ao sobrinho.....	59
FIGURA 6- Croqui dos quintais no Povoado de Ludovico.....	62
FIGURA 7- Exemplo de edificação no quintal: a latada para o armazenamento das cascas do coco babaçu e ao fundo a caieira em funcionamento.....	63
QUADRO 2- Hortaliças cultivadas nos canteiros.....	64
QUADRO 3- Plantas medicinais cultivadas nos quintais.....	64
QUADRO 4- Plantas características dos quintais do Povoado de Ludovico.....	66
FIGURA 8- Mapa das <i>soltas</i> que circundam o Povoado de Ludovico produzido com a <i>quebradeira</i> de coco Irací Silva.....	71
FIGURA 9- <i>Quebradeira</i> passa por tanque de piscicultura (em construção) para chegar no babaçual numa propriedade privada no Povoado de Ludovico.....	74
FIGURA 10- A <i>quebradeira</i> Irací ajuntando coco na <i>solta</i>	84
FIGURA 11- Mulheres quebrando coco.....	86
FIGURA 12- Desenho das mulheres quebrando coco.....	86

FIGURAS 13 e 14- O senhor Raimundo levando as palhas com seu neto e ao lado a imagem de homens “estalando” as palhas “bravas”, em ambos os casos, o trabalho se dá através de diárias.....	91
FIGURA 15- Miguel se aproximando na área escolhida para retirar as palhas.....	92
FIGURAS 16 e 17- À esquerda, Miguel retira a palha da <i>capoteira</i> ; à direita Miguel analisa o <i>olho de palha</i> abrindo as palmas.....	92
FIGURAS 18 e 19- Na figura 18, acompanhamos o transporte da palha da <i>solta</i> para casa e na figura 19, o tratamento da palha para secagem.....	93
FIGURA 20- O trabalho com a palha apresentado pelo senhor Miguel.....	93
FIGURA 21- A <i>quebradeira</i> Maria no preparo do azeite de coco.....	95
FIGURAS 22 e 23- À esquerda a separação do azeite e na direita o produto engarrafado.	95
FIGURA 24- Trituração da amêndoa no pilão para produzir o leite de coco babaçu.....	96
FIGURA 25- Frei Adolfo batizando uma criança.....	97
FIGURA 26- Trabalhadores na roça no início dos anos 2000.....	97
FIGURA 27- Reunião de mulheres da AMTR nos anos de 1990.....	97
QUADRO 5- Mapa Histórico do Povoado de Ludovico- Lago do Junco/Ma.....	98
FIGURA 28- Quadro do Senhor Sifrônio Francisco Alves exposto no Centro de Ensino Médio Joana Alves da Silva.....	102
FIGURA 29- Francisco Batista e Senhora Celestina Batista, casal de imigrantes cearenses.....	108
FIGURAS 30 e 31- À esquerda ação da Pastoral da Criança e à direita grupo de mulheres na horta comunitária desenvolvida no quintal da Igreja Católica no âmbito do <i>clube de mães</i>	112
FIGURA 32- Nasira em seminário em Belém/Pa.....	124
FIGURA 33- Jocíla quebrando coco anos atrás.....	124
FIGURA 34- Alaíce com as crianças de Ludovico.....	124

FIGURA 35- Posse de Maria como vereadora/2000.....	124
FIGURA 36- Nasira na celebração do Domingo de Ramos na Igreja Católica em Ludovico.....	127
FIGURA 37- A <i>quebradeira</i> Jocília e a pesquisadora em sua casa após a entrevista.....	130
FIGURA 38- Jocília numa das reuniões do clube de mães na Igreja Católica.....	134
FIGURA 39- A <i>quebradeira de coco</i> Alaíce durante entrevista.....	135
FIGURA 40- Cartaz de divulgação do Dia da Estadual das <i>Quebradeiras de Coco</i> (ano 2014) exposto na cantina da COPPALJ no Povoado de Ludovico.....	140
FIGURA 41- A <i>quebradeira</i> Maria Alaídes e sua neta Isa Maria.....	141
FIGURA 42- Santinho da candidata a vereadora Maria Alaídes nas eleições 2000.....	145
FIGURA 43- Passeata em comemoração ao dia estadual das <i>Quebradeiras de Coco</i>	151
FIGURA 45- Mesa redonda no Encontro das <i>Quebradeiras de Coco</i> Babaçu.....	178
FIGURA 46- Crianças a caminho das <i>soltas</i> para brincar.....	195
FIGURA 47- Assembleia da Associação dos Jovens Rurais no Pau Santo.....	195
FIGURA 48- Crianças brincando com <i>macetes</i> e carrinhos.....	196
TABELA 2- Pessoas de 10 a 17 anos, na semana de referência, no Município de Lago do Junco.....	206
FIGURA 49- Desenho de Tamara (12 anos).....	212
FIGURA 50- Jovem trabalhando na lavoura de soja.....	216

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ACR	Animação dos Cristãos no Meio Rural
ACESA	Associação Comunitária de Educação em Saúde e Agricultura
AMTR	Associação de Mulheres Trabalhadoras Rurais de Lago do Junco e Lago dos Rodrigues
AJR	Associação dos Jovens Rurais de Lago do Junco e Lago dos Rodrigues
ASSEMA	Associação em Áreas de Assentamento no Estado do Maranhão
ATRA	Associação dos Trabalhadores Rurais de Aparecida
CDB	Convenção da Diversidade Biológica
CPT	Comissão Pastoral da Terra
CEBs	Comunidades Eclesiais de Base
CGEN	Conselho de Gestão do Patrimônio Genético
COPAESP	Cooperativa dos Pequenos Produtores Agroextrativistas de Esperantinópolis
COPPALJ	Cooperativa dos Pequenos Produtores Agroextrativistas de Lago do Junco
DAP	Declaração de Aptidão do Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
ICOMOS	Conselho Internacional de Monumentos e Sítios
ITERMA	Instituto de Colonização e Terras do Maranhão
MIQCB	Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu
OIT	Organização Internacional do Trabalho
ONG	Organização não governamental
ONU	Organização das Nações Unidas
PPGAA	Programa de Pós-Graduação em Agriculturas Amazônicas
PRONAF	Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar
STRs	Sindicato dos Trabalhadores Rurais
UEFAMA	União das Escolas Família do Maranhão
UFPA	Universidade Federal do Pará
UNESCO	Organização das Nações Unidas para Educação, Ciência e Cultura

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	1
OBJETIVOS DE PESQUISA.....	12
1.1- CARACTERIZAÇÃO DO <i>LÓCUS</i> DE PESQUISA.....	12
1.2- METODOLOGIA.....	27
1.3- REVISÃO DE LITERATURA.....	32
SEÇÃO 2- “APRENDEMOS COM A MÃE DA GENTE”: MODOS DE CRIAR, FAZER E VIVER A ROÇA E O EXTRATIVISMO DO COCO BABAÇU.....	48
2.1- A AGRICULTURA.....	57
2.1.1- As roças.....	57
2.1.2- Os quintais.....	61
2.2- O EXTRATIVISMO DO BABAÇU.....	68
2.2.1- As soltas.....	69
2.2.2- Saberes e fazeres relacionados ao extrativismo do babaçu.....	78
2.2.2.1- O saber e fazer de ajuntar e quebrar o coco babaçu.....	83
2.2.2.2- O saber e fazer usos da palha.....	90
2.2.2.3- O saber e fazer de tirar azeite e o leite do coco babaçu.....	94
SEÇÃO 3- “ESTA É A MARIA LUDOVICO, ONDE O HOMEM PÕE A FACA, NINGUÉM PÕE O BICO”: CEM ANOS DE HISTÓRIA DO POVOADO DE LUDOVICO.....	97
SEÇÃO 4- “OH! MULHER, VAMOS JUNTAS A HISTÓRIA FAZER!”: HISTÓRIA DE VIDA DE MULHERES QUEBRADEIRAS DE COCO BABAÇU.....	124
4.1- NASIRA PEREIRA DA SILVA.....	127
4.2- JOCÍLIA DE LIMA SOUZA.....	130
4.3- ALAÍCE GOMES DA SILVA.....	135
4.4- MARIA ALAÍDES ALVES DE SOUSA.....	141
SEÇÃO 5- “EU SOU QUEBRADEIRA DE COCO BABAÇU”: A TRAJETÓRIA DE CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE COLETIVA.....	151
5.1- O SER <i>QUEBRADEIRA DE COCO BABAÇU</i>	183
SEÇÃO 6- “SOU FILHA DE QUEBRADEIRA DE COCO BABAÇU”: NOVAS QUESTÕES SOBRE A (RE)CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE COLETIVA ENTRE OS JOVENS.....	195
6.1- O QUE AS CRIANÇAS NOS DIZEM?.....	207
6.2- “QUANDO ELAS SE APRESENTAM DIZEM: EU SOU FILHA DE QUEBRADEIRA DE COCO”.....	218
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	224
REFERÊNCIAS.....	228
ANEXOS.....	214
APÊNDICES.....	243

INTRODUÇÃO



FIGURA 1- Seguindo a trilha da *quebradeira de coco*
Fonte: Pesquisa de campo. Linhares, 2015.

*Sou quebradeira eu sou, quebrando o coco eu vou
Sou quebradeira do interior.*

*Palmeiras! Babaçuais!
Terra fértil, olha a riqueza no chão.
Folhas verdes, oh! Que maravilha.
A natureza traz o fruto, a perfeição
Senhoras guerreiras, vão à luta, custear alimentação*

Música: Samba das quebradeiras
Autor: O Bloco Os Liberais no carnaval de 2005
Intérpretes: As Encantadeiras

“Sabe-se que os indivíduos e os grupos investem nas lutas de classificação todo o seu ser social, tudo o que define a ideia que eles têm deles próprios, todo o impensado pelo qual eles se constituem como “nós” em oposição a “eles”, aos “outros” e ao qual estão ligados por uma adesão quase corporal. É isto que explica a força mobilizadora excepcional de tudo o que toca à identidade”.

Bourdieu, 1989, p. 124

Nas últimas cinco décadas, as transformações de ordem social, econômica e ambiental decorrentes das políticas de desenvolvimento da Amazônia, implantadas a partir de meados do século XX, têm repercutido em profundos impactos na reprodução do campesinato. Especialmente pela crescente pressão de interesses econômicos sobre os territórios camponeses, fato que têm comprometido “o acesso, o controle e o uso dos recursos naturais- base de sua produção material e reprodução social- ou de se organizar e resistir” (MOREIRA; HÉBETTE, 2009, p. 205).

Com efeito, inúmeros conflitos associados sobretudo à *luta pela terra*¹ emergiram como forma de resistência na Amazônia, especialmente nas décadas de 1970 e 1980. A partir de processos sociais que tiveram como marco a Constituição Federal de 1988, observa-se a recomposição do campo político mediante a constituição de *novos sujeitos de direito*² e a consequente formação de entidades representativas de trabalhadores rurais e movimentos de categorias objetivadas em novas identidades coletivas.

Neste panorama, Hébette, Magalhães e Maneschy (2002, p. 33-34), alertam para a importância da compreensão das múltiplas formas de existência coletiva de grupos sociais em suas relações com a natureza na conjuntura atual do campesinato amazônico. Para tanto, faz-se necessário considerar as dimensões históricas e culturais que permeiam as diferentes trajetórias, as quais “partilham como eixo comum, sem dúvida, a progressiva construção de espaços públicos de resistência, de organização coletiva e de elaboração de projetos comuns”.

Enquanto *unidades de mobilização*³, esses espaços de caráter político-organizativo têm sido um meio para reunir e apresentar demandas pautadas em fatores étnicos, critérios de cunho

¹ Sobre organizações de resistência de *luta pela terra* na Amazônia, indico a leitura do livro *Conflitos sociais e a formação da Amazônia* de Schmink e Wood (2012, p. 156- 164).

² De acordo com Shiraishi Neto (2013) os novos *sujeitos de direito* se constituem quando os movimentos sociais portadores de identidades coletivas, passam a reivindicar e garantir seus Direitos, baseados em suas “práticas jurídicas” construídas a partir de demandas próprias, invertendo assim a “invisibilidade” outrora presente no ordenamento jurídico, rompida com a Constituição Federal de 1988 que reconheceu a existência de diversos grupos sociais conferindo-lhes direitos formalizadores.

³ Segundo Almeida (2004, p. 23) “Este conceito de unidades de mobilização refere-se à aglutinação de interesses específicos de grupos sociais não necessariamente homogêneos, que são aproximados circunstancialmente pelo poder nivelador da intervenção do Estado– através de políticas desenvolvimentistas, ambientais e agrárias– ou das ações por ele incentivadas ou empreendidas, tais como as chamadas obras de infraestrutura que requerem

ecológico e de gênero e de autodefinição coletiva, no processo de reconhecimento de direitos e na legitimação de territorialidades específicas face ao poder do Estado (ALMEIDA, 2004, p.9, p.13).

Neste sentido, o papel desempenhado por alguns segmentos sociais ganha especial destaque, a exemplo das mulheres camponesas, em particular aquelas que exercem a agricultura e o extrativismo de base familiar, autodesignadas como catadoras de mangaba (MOTA *et al*, 2011), castanheiras, seringueiras (SIMONIAN, 2001), pescadoras (MANESCHY; ALMEIDA, 2002) e *quebradeiras de coco babaçu* (PORRO, 2002) entre outros. Para Edna Castro (2001, p. 16) esses grupos “têm trazido à tona, por outra via de interpretação, as particularidades de seus modos de vida, de inserção econômica e organização política, bem como a sua participação no debate sobre a concepção de terra e de uso e gestão dos recursos naturais”.

Dentre os grupos citados, destacamos para efeito desta pesquisa, as chamadas *quebradeiras de coco babaçu* localizadas na microrregião do Médio Mearim. Essas mulheres agroextrativistas que se categorizam em determinados espaços públicos como trabalhadoras rurais e em outros como representantes de comunidades tradicionais ou mais especificamente como quilombolas, acionando assim identidades coletivas para reivindicar a emergência de um *campesinato livre*⁴, que resiste ao controle da terra e dos recursos naturais, processo que tem sua origem já na destribalização indígena e na formação dos primeiros quilombos e nos processos de migração, ocasionado entre outros motivos, pela crise econômica dos segmentos dominantes que atingiu o Estado do Maranhão no início do Novo Regime, período de 1888 a 1915 (VIVEIROS, 1992).

Após aproximadamente um século de história como *camponeses livres*, esse grupo social passa a enfrentar novos antagonismos. Historicamente, o extrativismo do babaçu manteve-se atrelado ao custeio da produção de alimentos (em especial arroz, mandioca e feijão) no âmbito da produção de base familiar, onde destaca-se o trabalho feminino e invisibiliza-se as atividades desempenhadas pelas crianças e adolescentes na coleta, transporte, quebra e comercialização das amêndoas de babaçu. A partir do século XIX, especialmente entre os anos de 1920 a 1980, o babaçu ganha notoriedade na economia maranhense, em consequência da

deslocamentos compulsórios. São estas referidas unidades que, nos desdobramentos de suas ações reivindicativas, possibilitaram a consolidação de movimentos sociais”.

⁴ Para determinados autores, “A liberdade dos escravos e o advento da República, uma desorganizando o trabalho agrícola e outro criando novas obrigações para o Estado, determinaram no Maranhão uma tremenda crise econômica que se prolongou por um lapso de tempo de cerca de um quarto de século” (VIVEIROS, 1992, p.1). Esse trecho do autor descreve o que considerou um período de decadência econômica do Maranhão que ocorrera no início do novo regime (1888 a 1915), pois ocasionou o esfalecimento financeiro da elite local, no entanto, sob o ponto de vista dos escravizadores, foi o que reforçou a emergência de um *campesinato livre* edificado nos processos de constituição dos quilombos, das experiências de migração e destribalização indígena.

valorização atribuída pelos diferentes segmentos sociais envolvidos na cadeia produtiva, inclusive do governo estadual, que promove políticas de incentivo para o desenvolvimento do setor industrial, atraindo grupos oligopolistas de diversas regiões do país, com a rápida expansão do setor, assim o babaçu tornava-se um produto comercial importante na pauta de exportações do Estado (MESQUITA, 1998). Ressalta-se a exportação iniciada em 1911 e o chamado “Acordo de Washington” celebrado entre o Brasil e os Estados Unidos em 1942 para viabilizar a exportação de amêndoas e óleos de babaçu para os Estados Unidos ou para países consignatários da “*Commodity Credit Corporation*” (SHIRAIISHI, 1999).

De acordo com Mesquita (1998, p.5) na medida em que o babaçu passa a adquirir importância no cenário econômico do Estado do Maranhão, alguns impactos foram percebidos: primeiro na apropriação desigual de renda entre os diferentes atores da cadeia (produtores, intermediários, comerciantes) e, segundo na atuação dos fazendeiros, que vendo o babaçu “como uma nova e importante fonte de recursos” passam a “barganhar a cobrança de renda e a prestação de serviços” para os chamados *produtores sem-terra* (arrendatários, posseiros e parceiros), o que exigia um aumento no grau de auto-exploração⁵ da mão-de-obra para atender a manutenção da unidade familiar.

A partir da segunda metade do século XX, novas incongruências emergem com a política de incentivos agropecuários⁶. Neste sentido, a promulgação da Lei nº 2.979/1969 (MARANHÃO, 1998), mais conhecida como “Lei de terras Sarney”, impulsiona a expansão do latifúndio, ao destinar grandes parcelas de terras a grupos capitalistas sob a alegação da existência de “terras devolutas”, sem o reconhecimento de sua ocupação e uso pelas comunidades camponesas, promovendo conseqüentemente a concentração e a privatização de terras e de recursos florestais. Em pouco tempo, a intensificação das áreas de pastagens gera a devastação de milhares de hectares de florestas e a derrubada de milhões de palmeiras de babaçu (RÊGO e ANDRADE, 2006; MESQUITA, 1998).

Esta reestruturação fundiária e social causou- sobretudo no final da década de 1970 e intensificando-se na década de 1980- inúmeros conflitos entre camponeses e fazendeiros na microrregião do Médio Mearim, em que se destacam o protagonismo dos homens no

⁵ De acordo com Chayanov (1981, p.138-139), numa economia não capitalista como a economia camponesa, “o grau de auto-exploração é determinado por um peculiar equilíbrio entre a satisfação da demanda da família e a própria penosidade do trabalho”.

⁶ Segundo Rêgo e Andrade (2006, p. 48) com a política de incentivos agropecuários da década de 1970, a década do milagre brasileiro proposto pelos militares, são tomadas várias medidas governamentais voltadas para a utilização/exploração tanto dos frutos da palmeira de babaçu, quanto das áreas de ocorrência dos babaçuais, como pode ser constatado nos decretos 5.549 e 5.550 de março de 1975, os quais contraditoriamente “permitiam a empresas ligadas à implantação dos projetos de celulose e cana-de-açúcar no Maranhão derrubarem milhares de hectares de babaçu”.

enfrentamento direto e a peculiar participação das mulheres que praticavam o extrativismo do babaçu e a agricultura, em defesa do acesso e conservação das palmeiras de coco babaçu, bem como pelo direito à terra, a fim de garantir o exercício da atividade agroextrativista, visando acima de tudo, a sobrevivência das próprias famílias.

Esse processo desencadeou a formação de organizações⁷ sociais distintas das já existentes dentro de um campo político mais amplo e a afirmação de uma identidade coletiva sob a designação *quebradeira de coco babaçu*, que contribuiu para viabilizar a criação de instrumentos próprios para reivindicar demandas “frente aos seus antagonistas e aos aparatos do Estado” (ALMEIDA, 2008, p.30), mediante a organização política, a criação de cooperativas de produção e comercialização e a busca de instrumentos jurídicos, a exemplo da Lei do *Babaçu Livre*, cujo objetivo é preservar os babaçuais e garantir a atividade extrativista, entre outras ações desenvolvidas pelas organizações sociais que incorporam o movimento das mulheres *quebradeiras de coco* (SHIRAISHI, 2006).

A experiência político-organizativa e a conseqüente afirmação identitária das *quebradeiras de coco* vai ao encontro de um fenômeno cada vez mais frequente na contemporaneidade, o fato de os “novos movimentos sociais” rurais politizarem termos e denominações de uso cotidiano, representativos das realidades locais, nas quais agentes sociais passam a adotar designações coletivas próprias ao se erigirem enquanto *sujeitos de ação*, rompendo assim com a histórica conotação política homogeneizadora ancorada no termo *camponês* (ALMEIDA, 2004).

Por sua vez, embora a afirmação coletiva da identidade *quebradeira de coco babaçu* tenha como alicerce o movimento político⁸, entendemos que sua construção tem como ponto de partida as articulações locais, seja nas rodas dos mutirões para quebrar coco nos babaçuais, ou seja nos primeiros *empates*⁹ entre *quebradeiras* e jagunços das fazendas para garantir a quebra do coco, assim como nas reuniões dos clubes de mães na Igreja Católica, onde eram planejadas ações de enfrentamento dos problemas comunitários, ou ainda nas campanhas locais pela preservação das palmeiras diante das ameaças de derrubada, sem deixar de fora também a

⁷ No vale do Mearim, encontramos: Associação em Áreas de Assentamento no Estado do Maranhão (ASSEMA), Associação de Mulheres Trabalhadoras Rurais de Lago do Junco e Lago dos Rodrigues (AMTR), Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu (MIQCB), Cooperativa de Pequenos Produtores Agroextrativista do Esperantinópolis (COOPAESP). Nos Estados do Pará, Piauí e Tocantins pode-se registrar outras dezenas de organizações sociais.

⁸ A identidade *quebradeira de coco babaçu* é publicamente afirmada no I Encontro das Quebradeiras de Coco Babaçu realizado em São Luiz do Maranhão em 1991, dando origem ao Movimento das Quebradeiras de Coco Babaçu (MIQCB) no início dos anos 2000 (PORRO, MOTA, SCHMTZ, 2010).

⁹ Termo popularmente utilizado para designar situações de conflitos entre camponeses e fazendeiros pela derrubada das palmeiras de coco babaçu.

luta das mulheres por maior espaço nos sindicatos locais e até mesmo no ambiente doméstico e nas relações conjugais.

Essas ações de resistência presentes nas experiências vividas no passado, mas também no tempo presente, possibilitam (re)construir tanto laços de pertencimento e identificação do grupo (enquanto “mulheres”, “*quebradeiras de coco*”), quanto sua diferenciação com outros (“fazendeiros”, “catadores de coco”¹⁰), demarcando *fronteiras* nas relações sociais. Além de constituírem *sistemas de representações simbólicas*¹¹ associados às práticas laborais cotidianas, à produção artística, aos discursos, à interação com a natureza, entre outras fontes de significação que definem as *posições-de-sujeito* assumidas coletivamente (WOODWARD, 2008).

Diante desse quadro, é preciso salientar que não estamos tratando da constituição de uma identidade coletiva que se desenvolve num grupo homogêneo e estável, mas sim de uma identidade que congrega sujeitos de diferentes origens étnicas e territoriais, gerações, crenças, juízos e valores, memórias e histórias de vidas, níveis de escolaridade, orientações político-partidárias e, como iremos especificar nas próximas seções, de forma figurada também de diferentes gêneros, já que nas palavras da *quebradeira* Irismar Silva (36 anos) “*quebradeira de coco é mulher e é homem*”.

As formas de acesso ao babaçu e à terra também caracterizam a diversidade do grupo, já que existem áreas em que o “*coco é livre*” e áreas em que o “*coco é preso*”, assim como, *quebradeiras* “com terra”¹² e outras que se encontram “sem terra”. Todavia, é preciso ter em

¹⁰ No livro intitulado “Guerra ecológica nos babaçuais: o processo de devastação dos palmeirais, a elevação do processo de *commodities* e o aquecimento do mercado de terras na Amazônia”, os autores ALMEIDA, SHIRAISHI NETO e MARTINS (2005) descrevem no capítulo “A cartografia social dos conflitos” a atuação dos denominados catadores de coco, trabalhadores eventuais, contratados no período da safra do babaçu por carvoarias e/ou indústrias para coletar os cocos das *soltas* recebendo uma remuneração por produção consoante a quantidade coletada. Diante desse quadro, “ao resistirem, insistindo em suas práticas extrativistas e de livre acesso aos babaçuais, as **quebradeiras** defrontam-se face a face com os chamados **catadores**. Um confronto direto passa a ocorrer dentro dos babaçuais. Este tipo de antagonismo exige mais esforço físico das **quebradeiras** na consecução das atividades extrativistas rotineiras e novos cuidados nos seus procedimentos de coleta. Elas passam a adotar a prática de esconder os cocos (...) assim procedem porque passaram a ser vítimas de uma ação predatória, que retira todos os cocos do babaçal, que retira indistintamente (...) a “escassez”, neste sentido, pode ser pensada como um ato deliberado dos fazendeiros em consonância com os interesses industriais que, além de dificultar o acesso aos recursos florestais, criam dificuldades para a coleta costumeira. Pode-se enfatizar, entretanto que a diminuição do recurso e sua escassez já vêm sendo também tornadas públicas nas denúncias formuladas às autoridades competentes pelas associações, cooperativas e entidades de representação que congregam as **quebradeiras**” (p.91-92).

¹¹ Discutirei nas próximas seções minhas concepções da articulação das noções propostas por Woodward (2008) e Hall (2008) que fazem menção a “sistemas de representação” e “sistemas simbólicos”, fiz então uma adaptação com base nos autores nomeando “sistemas de representações simbólicas”.

¹² Ressalta-se que “o fato de existirem situações em que as *quebradeiras* tenham acesso à terra não significa necessariamente que naquela área haja incidência de palmeiras de babaçu, obrigando-as a um deslocamento permanente em busca do babaçu em outras áreas, às vezes de forma livre. Só para exemplificar vale lembrar que

mente que o acesso à terra não garante necessariamente o acesso ao babaçu, já que a maior incidência das palmeiras de babaçu se dá em áreas privadas (IBGE, 2006), nas quais a atividade extrativa é realizada especialmente nas condições de “arrendamento”, “parceria” e “ocupação”, o que restringe o acesso e a manutenção das práticas tradicionais de uso livre e comum das palmeiras de babaçu (SHIRAISHI, 2006).

A luta coletiva contra as formas de expropriação do babaçu motivou as *quebradeiras de coco* a se constituírem enquanto Movimento, trazendo o grito pelo *Babaçu Livre*. De acordo com Shiraishi (2006, p. 15) as *quebradeiras de coco* “forjaram uma forma específica de organização, de trabalho e de relação com a terra e com os recursos naturais. Neste sentido, mais do que um direito que lhes assegure a propriedade em si mesma, é necessário um direito que lhes assegure o livre acesso aos recursos naturais”. Para tanto, o *Babaçu Livre* expressa a reivindicação pelo o acesso e uso comum das palmeiras de babaçu pelas *quebradeiras de coco*, independentemente da dominialidade da área, inferindo o reconhecimento de que a atividade extrativa para as *quebradeiras* é preexistente ao processo de apropriação e cercamento das propriedades de ocorrência de babaçu (SHIRAISHI, 2006).

Por sua vez, o processo de articulação dessas mulheres entre os anos de 1980 e 1990, que culminou com a formação de entidades representativas (como AMTR, ASSEMA e MIQCB) e com a afirmação da identidade coletiva *quebradeira de coco babaçu*, que ocorreu de forma complexa e gradual e ainda continua em curso, contou com o apoio de diversos agentes, movimentos e entidades. Dentre os quais destacam-se a Igreja Católica através das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), Animação dos Cristãos no Meio Rural (ACR) e Pastorais, organizações não governamentais como a Associação Comunitária de Educação em Saúde e Agricultura (ACESA), Sindicato dos Trabalhadores Rurais (STRs), setores partidários e acadêmicos¹³, cada um atuando em diferentes perspectivas, contribuíram substancialmente para o fortalecimento do movimento político liderado pelas *quebradeiras de coco babaçu* (BARBOSA, 2013).

Portanto, ao longo do tempo observa-se o acúmulo de debates e lutas em várias frentes, revelando dimensões combinadas – política, jurídica, social, ideológica, econômica, acadêmica;

são inúmeros os Projetos de Assentamento no Maranhão e no Tocantins, em que nos lotes destinados às famílias das quebradeiras não existem palmeiras de babaçu” (SHIRAISHI NETO, 2006, p. 19).

¹³ “Alguns políticos, sobretudo do Partido dos Trabalhadores (PT), e intelectuais também estiveram junto a quebradeiras de coco e agricultores na época de conflitos. A própria constituição do MIQCB deve ser pensada a partir das influências que acadêmicos, sobretudo antropólogos, exerceram na mobilização dessas mulheres. Ao que tudo indica, esses políticos e intelectuais encontraram um terreno organizacional mais ou menos estruturado pela Igreja Católica, como clubes de mães, grupos de mulheres, e outros espaços de socialização, sobre o qual eles atuaram” (Barbosa, 2008, p. 270).

articuladas por mediadores sociais (internos e externos) que operam por meio de “trocas interculturais” e promovem a construção de “espaços políticos plurais” (NEVES, 2008, p. 68) fundamentais para o desenvolvimento de ações estratégicas.

Para a antropóloga Delma Pessanha Neves (2008, p.69),

Os investimentos analíticos pautados pelo entendimento dos termos da mediação social e cultural facilitam a compreensão das formas de comunicação entre os agentes socialmente posicionados. Põem em destaque os contatos que estimulam maior ou menor resistência e adesão de indivíduos erigidos em representados e, por conseguinte, dotados quanto às formas de pertencimento social.

Neste panorama, a construção de identidades coletivas pelos atores sociais não só institui um posicionamento enquanto *sujeitos de ação* na esfera política, como também, contribui substancialmente para o fortalecimento da autoconsciência cultural, que de acordo com Almeida (2013, p.16) “emerge como força construtora de territorialidades específicas, apoiadas num conhecimento profundo de realidades locais e dos fatores ambientais, tal como no caso de quilombolas, quebradeiras, povos indígenas, faxinalenses e comunidades de fundo de pasto”.

A cultura, assim como a identidade, tende a sofrer alterações de uma geração para outra, mas está fundamentalmente arraigada nos *modos de criar, de fazer e de viver* e que envolve os elementos simbólicos, a relação com o meio ambiente, os *saberes herdados*, as produções artísticas e gastronômicas, os *fazeres* laborais repassados de geração para geração, as redes de reciprocidade constituídas pela família, parentesco e vizinhança, entre outras formas de manifestação que tanto identificam o grupo e a sua identidade quanto o diferencia de outros.

A luz de José Reginaldo Gonçalves (2007), compreender esses elementos culturais a partir da noção de patrimônio possibilita iluminar determinados aspectos da vida social e cultural,

(...) simultaneamente sua universalidade e sua especificidade; reconhecidos ao mesmo tempo como necessários e contingentes; adquiridos (ou construídas e reproduzidas no tempo presente) e ao mesmo tempo herdados (recebidos dos antepassados, de divindades, etc.); simultaneamente materiais e imateriais; objetivos e subjetivos; reunindo corpo e alma; ligados ao passado, ao presente e ao futuro; próximos, ao mesmo tempo em que distantes; assumindo tanto formas sociais quanto formas textuais. (...) *O sentido fundamental dos “patrimônios” consiste talvez em sua natureza total e em sua função eminentemente mediadora* (GONÇALVES, 2007, p.227).

Nesse quadro, podemos considerar que a sobrevivência desse patrimônio cultural (em seu sentido amplo) também é incorporado nas lutas contemporâneas dos movimentos sociais, especialmente pelo movimento dos povos e comunidades tradicionais, que apresentam

reivindicações ligadas à garantia de acesso aos recursos naturais e à preservação do meio ambiente como condição essencial à reprodução social, cultural, religiosa e econômica dos grupos. Para tanto, o Movimento defende o reconhecimento dos direitos territoriais, sociais, ambientais, econômicos e culturais, tendo em vista a diversidade cultural, bem como as identidades, formas de organização e suas instituições coletivas. Inclusive, atualmente o movimento dos povos e comunidades tradicionais tem lutado pela efetiva proteção ao conhecimento tradicional e por dispositivos jurídicos justos e equitativos, diante das crescentes ameaças à conservação da biodiversidade e à continuidade das práticas tradicionais pela exploração econômica de grupos industriais, o que pode comprometer a reprodução social e a produção material das futuras gerações.

Ricardo Oriá (2013, p.12) descreve que a partir da década de 1980, a pujança dos “movimentos sociais populares na cena política” e a “renovação da historiografia brasileira¹⁴” contribuíram para os avanços da política de preservação do patrimônio cultural consolidada na Constituição Federal de 1988, que passou a incorporar os bens e valores de diferentes grupos étnicos formadores da sociedade brasileira ao consagrar nos arts. 215 e 216 os princípios da cidadania e diversidade cultural.

Retomando as contribuições de Gonçalves (2007, p. 224), o autor assinala que a utilidade analítica da noção de patrimônio possibilita “iluminar determinados aspectos da vida social e cultural, especificamente sua “ressonância”, sua “materialidade” e, concomitantemente, a presença incontornável do corpo e suas técnicas”. Além disso, para o autor, a categoria patrimônio desempenha um papel fundamental no “processo de formação de subjetividades individuais e coletivas”, entendendo que o patrimônio comporta formas de autoconsciência nas quais existe uma relação “orgânica e interna” e “externa e emblemática”. Desse modo, as principais noções a serem conceituadas neste trabalho serão a identidade coletiva e o patrimônio cultural.

Diante do exposto, busca-se analisar através dos dados captados pela pesquisa empírica o contínuo processo de construção da identidade coletiva das *quebradeiras de coco babaçu* e sua associação com a constituição de determinados elementos como bens culturais, que se edificam nos dinâmicos modos de “criar”, “fazer” e “viver”, ou seja, nas formas de produção e reprodução social deste grupo, verificando se a noção de patrimônio cultural se aproxima da explicação desses elementos quando empiricamente pesquisados.

¹⁴ Ricardo Oriá (2013, p.12) descreve que “a renovação da historiografia brasileira passou a resgatar em suas pesquisas a participação dos “excluídos da história oficial”.

Para tanto, será analisada a trajetória de (re)construção da identidade *quebradeira de coco babaçu*, desde a sua criação até seu desenvolvimento presente, assim como sua apropriação pelas novas gerações, com ênfase nos processos de mediação social que permeiam esta (re)construção, bem como, sua relação com a constituição de patrimônios culturais, reconhecendo a distinção entre os processos locais em que sujeitos das comunidades tradicionais constroem sua própria noção de patrimônio cultural através das experiências coletivas e os processos formalizados e implementados pelo Estado, para o reconhecimento e ação pública referente à patrimonialização de determinados bens.

Nessa perspectiva, para o desenvolvimento deste trabalho, partimos das seguintes premissas: a) o patrimônio cultural é constituído através das *experiências vividas* (no passado e no tempo presente) pelos grupos sociais e expresso, entre outras formas, através da identidade coletiva; b) a identidade coletiva *quebradeira de coco babaçu* está fundada nos modos de “criar”, de “fazer” e de “viver” do grupo; c) a pesquisa empírica indica que esses modos de “criar”, de “fazer” e de “viver” estão sob profundas transformações entre as gerações. Portanto, trazemos como ponto de partida as seguintes perguntas de pesquisa: Como se desenvolveu a construção da identidade coletiva das *quebradeiras de coco babaçu*? Quais os mediadores sociais (internos e externos) envolvidos neste processo? Existe uma relação entre a identidade das *quebradeiras de coco babaçu* e a constituição de bens culturais? Como as novas gerações estão se identificando publicamente e reproduzindo os modos de “criar”, de “fazer” e de “viver” que identificam o patrimônio e a identidade coletiva do grupo?

Considerando essas questões, a presente dissertação está dividida em seis seções. A primeira seção apresenta a caracterização do *locus* de pesquisa, a revisão de literatura que alicerçou a construção da presente pesquisa e está dividida em três tópicos: *o campesinato amazônico e a emergência de identidades coletivas, os estudos sobre o campesinato maranhense e as quebradeiras de coco babaçu* e, por fim o sub-tópico *A identidade coletiva e o patrimônio cultural*, a primeira seção também apresenta a metodologia de pesquisa.

A segunda seção da dissertação é intitulada “***Aprendemos com a mãe da gente***”: ***modos de criar, fazer e viver a roça e o extrativismo do coco babaçu***. Nesta seção buscamos fazer uma breve caracterização sociológica do grupo descrevendo as práticas laborais ligadas à agricultura nos espaços de vida e trabalho em que se constituem as roças e os quintais, assim como nas *soltas* através do extrativismo do coco babaçu, apresentando de forma breve os *saberes e fazeres* relacionados ao extrativismo do babaçu: *o saber e fazer ajuntar e quebrar o coco babaçu, o saber e fazer usos da palha e o saber e fazer tirar o azeite e o leite do coco babaçu*.

A terceira seção, nomeada ***“Esta é a Maria Ludovico, onde o homem põe a faca, ninguém põe o bico”***: ***cem anos de história do Povoado de Ludovico***, traz uma abordagem histórica de cunho etnográfico sobre a formação do campesinato no Povoado de Ludovico, *locus* da pesquisa, desde a chegada das primeiras famílias fundadoras, passando pelo desenvolvimento das atividades produtivas, com destaque para a vinculação das mulheres na economia do babaçu, seguindo com o protagonismo das mulheres no período da greve, bem como algumas ações mobilizadoras em nível local na formação de entidades representativas, finalizando com a abordagem de alguns episódios contemporâneos na história.

Na quarta seção, ***“Ho! Mulher, vamos juntas a história fazer”***: ***história de vida de mulheres quebradeiras de coco babaçu***, como o próprio título sugere, nesta seção são narradas quatro histórias de vida de mulheres *quebradeira de coco* residentes no Povoado de Ludovico, ilustrando a diversidade dos membros do grupo, que se reconhecem sob a mesma identidade e lutam coletivamente sobre interesses comuns eliminando diferenças que porventura possam existir entre as mesmas.

Dando continuidade, na quinta seção, ***“Eu sou quebradeira de coco babaçu”***: ***a trajetória de construção da identidade coletiva***, abordamos como a identidade *quebradeira de coco* foi sendo construída ao longo do tempo pelas mulheres, com ênfase nos mediadores sociais (internos e externos) que estiveram envolvidos nesse processo, que também apresenta a constituição de patrimônios coletivos através da representação da palmeira de babaçu e dos modos de “criar”, de “fazer” e de “viver” do grupo, fato que analisamos no sub-tópico *Ser quebradeira de coco babaçu*.

Finalmente, a sexta seção, intitulada ***“Sou filha de quebradeira de coco babaçu”***: ***novas questões sobre a construção da identidade coletiva entre os jovens***. Nesta seção, analisamos como o trabalho infanto-juvenil e o processo de socialização que o permeia vem sofrendo transformações ao longo do tempo, inclusive já trazendo ressonâncias na forma como os jovens estão se identificando publicamente. Para tanto, trazemos nesta seção os sub-tópicos: *o que as crianças nos dizem?*, no qual trazemos o resultado da pesquisa empírica realizada com as crianças na faixa-etária de 10 a 12 anos de idade sobre o trabalho exercido pelos pais e o local de moradia, em seguida abordamos sobre os jovens no sub-tópico: *“quando elas se apresentam dizem: eu sou filha de quebradeira de coco”*, mostrando como as transformações sociais e econômicas vividas por esses atores têm levantado novas questões sobre a identidade coletiva e o patrimônio cultural.

OBJETIVOS DE PESQUISA

Objetivo geral

Analisar a construção da identidade coletiva das *quebradeiras de coco babaçu* verificando sua associação com a constituição do patrimônio cultural, com ênfase em seu atual estágio.

Objetivos específicos

- a) Identificar e descrever as práticas sociais atuais e aquelas narradas a partir da memória coletiva em que se depreende a noção de significação da identidade *quebradeiras de coco babaçu* a partir do ponto de vista das próprias *quebradeiras de coco babaçu*;
- b) Identificar e descrever os atores e os processos sociais envolvidos na construção da identidade coletiva das *quebradeiras de coco babaçu* através daquelas que a acionam no espaço público;
- c) Identificar e descrever os processos de mediação social (internos e externos) envolvidos na construção da identidade *quebradeira de coco babaçu*;
- d) Identificar e descrever os elementos culturais e naturais, de natureza material e imaterial, que se constituíram como patrimônios coletivos durante esses processos;
- e) Analisar a relação entre a identidade coletiva das *quebradeiras de coco babaçu* e o processo de constituição de determinados bens culturais na atual situação do seu movimento;

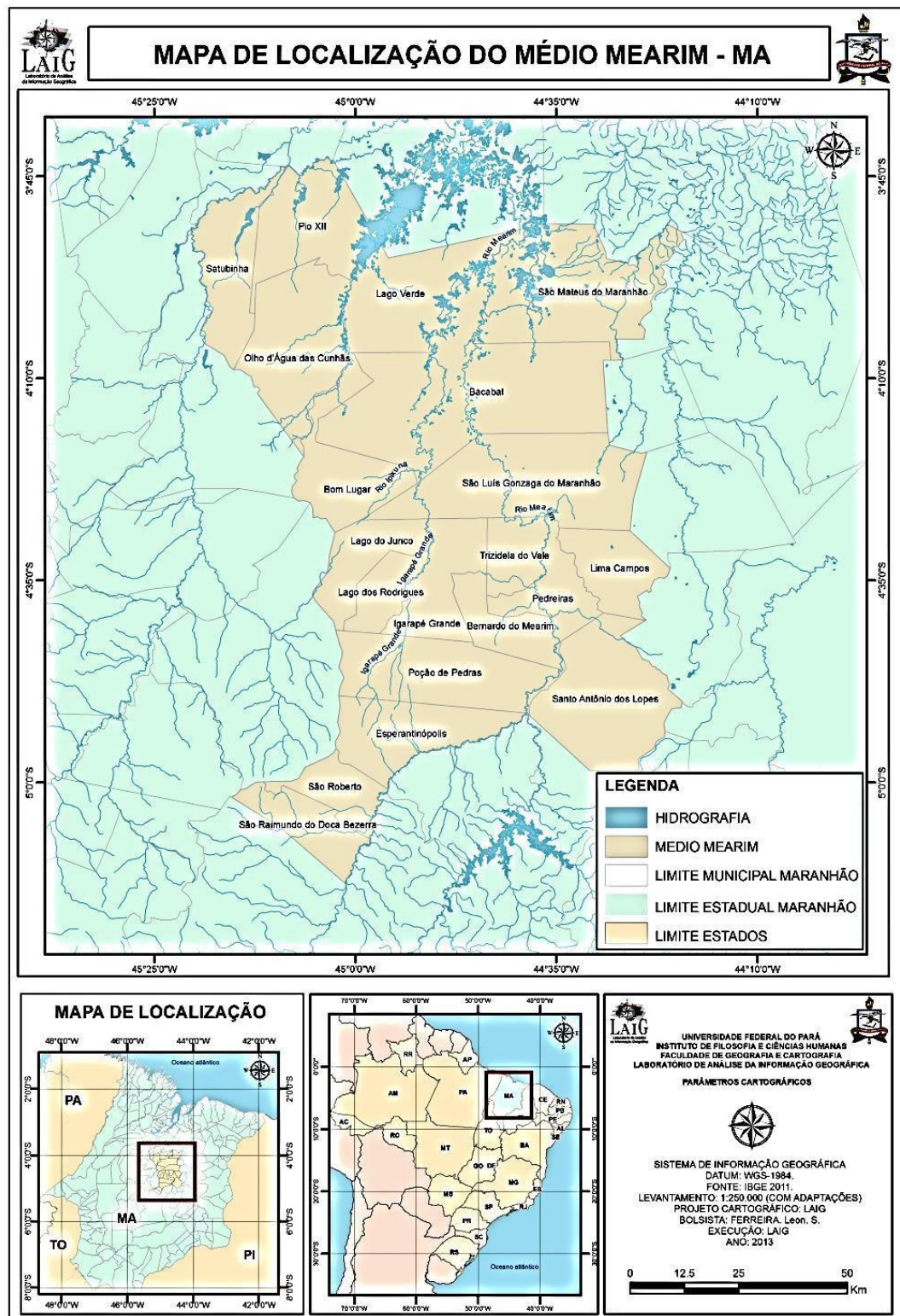
1.1- CARACTERIZAÇÃO DO LÓCUS DE PESQUISA

Esta seção tem como objetivo apresentar uma caracterização geral do *lócus* de pesquisa. Para tanto, delinearemos o contexto geográfico e histórico da área de estudo a partir de dados oriundos da pesquisa bibliográfica e da memória social, visto que “articulada com a oralidade, tal (geo)grafia desencadeia narrativas que condensam a historicidade das gerações precedentes e os sentidos atribuídos a uma trajetória coletiva” (RUBERT; SILVA, 2009, p. 270).

Nesta perspectiva, o *locus* de pesquisa compreende o Povoado de Ludovico e o anexo Estirão¹⁵ localizados no município de Lago do Junco, pertencente à microrregião do Médio Mearim, Estado do Maranhão. A seguir o mapa da localização do Médio Mearim seguido da caracterização da área de estudo.

MAPA 1- Mapa de localização da microrregião do Médio Mearim

¹⁵ Estirão será tratado como anexo pelo fato dos moradores fazer uma clara distinção entre Ludovico e Estirão, ao mesmo tempo em que o Estirão não é reconhecido localmente como um povoado e seus moradores dependem dos serviços públicos e privados ofertados em Ludovico.



Fonte: Laboratório de Análise e Informação Geográfica (LAIG), Leon Ferreira, 2013.

De acordo com o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2010) a microrregião do Médio Mearim no Estado do Maranhão possui uma área total de 10.705, 261 km², registrando no censo de 2010 cerca de 680 mil habitantes que estão distribuídos em 21

municípios, dentre os quais se destacam no movimento das mulheres *quebradeiras de coco*: Bacabal, Esperantinópolis, Lago da Pedra, Lima Campos, Pedreiras, São Luiz Gonzaga do Maranhão e Lago do Junco, sendo neste último, o município em que a presente pesquisa foi realizada.

A Microrregião está localizada no centro-oriental do Estado, compreendendo a zona de transição entre a floresta tropical úmida (pré-amazônia) e a região dos cocais. Na paisagem predominam as palmeiras de coco babaçu (*Attalea speciosa* Mart ex. Spreng) que fazem parte das florestas secundárias, localizadas entre e dentre a floresta amazônica e o cerrado, as quais cobrem mais de 25 milhões de hectares nos estados do Maranhão, Piauí, Pará e Tocantins, segundo o último trabalho de mapeamento da região ecológica dos babaçuais¹⁶, lançado em agosto de 2015 pelo Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco em parceria com o Programa de Pós- Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia. Vale destacar ainda que, nas últimas décadas, esta Microrregião vem sofrendo modificações na paisagem devido ao aumento das áreas de pastagens para a pecuária e a relativa diminuição das áreas exploradas para agricultura (MESQUITA, 1998).

De acordo com Mesquita (1998, p.5), “o setor agropecuário ocupa posição de destaque na economia, destacando-se a pecuária bovina de corte e o cultivo de arroz (*Oryza sativa*), milho (*Zea mays*), feijão Caupí (*Vigna unguiculata*) e mandioca (*Mandihot esculenta*). A agricultura emprega a grande maioria da população ativa no meio rural”. Este cenário é proveniente das favoráveis condições ambientais da Microrregião que é banhada pelo Rio Mearim e seus inúmeros afluentes, além de apresentar um solo de média a alta fertilidade. É favorecida pelo clima tropical (quente e úmido) que contém duas estações distintas: altas temperaturas de junho a dezembro e alta umidade durante a estação das chuvas que vai de dezembro a maio. Tais condições beneficiam o desenvolvimento de pastagens e as práticas agrícolas.

Nos últimos anos, as práticas agrícolas para a implantação das roças, têm sofrido alterações no seu calendário de execução, pois segundo os agricultores do Povoado de Ludovico (Município de Lago do Junco/Maranhão) o período de estiagem tem se prolongado, retardando o início do plantio da roça de arroz costumeiramente realizada no mês de dezembro, passando para a segunda quinzena do mês de janeiro, quando as chuvas se tornam mais frequentes. Essa

¹⁶ O Mapa da Região Ecológica dos Babaçuais produzido pelo MIQCB em parceria com o Programa de Pós-graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia está disponível no sítio eletrônico: http://media.wix.com/ugd/0d09d3_7ef580ffa27b4219a58a30ad8a93068d.pdf

situação é resultado das mudanças climáticas que tem afetado a região, influenciando inclusive na produtividade da cultura.

Ao longo de sua história, o Médio Mearim tem sido uma região emblemática no Estado do Maranhão, marcado por lutas voltadas pela conquista da terra decorrente do movimento de expansão da fronteira agrícola que se inicia no século XIX (VELHO, 1972), período em que ocorre a promoção de ações estratégicas de caráter desenvolvimentista pelo Estado com base no Projeto Nação¹⁷. O intento era o incremento do setor agrícola voltado para a economia mercantil, fato que despertou o interesse de fazendeiros e lavradores, na sua grande maioria imigrantes nordestinos, especialmente cearenses que, no caso de Lago do Junco, buscaram “fugir” da seca e das dificuldades provocadas pelo sistema de *plantation* implementado no próprio nordeste, sendo com isso impulsionados em direção às terras devolutas do Mearim (FERREIRA, 2013; MAY, 1990; VELHO, 1972).

No século XX, especificamente na década de 1950, o Médio Mearim se torna o local de maior crescimento do país, devido ao fomento da pequena produção agrícola voltada para a economia mercantil. Segundo Márcia Ferreira (2013, p.13) “o migrante que começa a afluir mais densamente para o Médio Mearim a partir da década de 1930, encontra num conterrâneo, parente, compadre ou vizinho, uma ponta das teias que perpassam a pequena produção que elevará o Médio Mearim”. Contexto em que se destacam as culturas do algodão, arroz, açúcar, milho, mandioca, fumo, que associadas com os produtos da pecuária seriam os principais artigos de exportação nesse período.

Nesse ínterim, também ocorre a intensificação do extrativismo do coco babaçu. Com base em Valverde (1957), Rêgo e Andrade (2006) descrevem que no intuito de fomentar a produção do babaçu a curto prazo, o governo federal cria o *Grupo de Estudos do Babaçu* através do Decreto nº 41.150 de 14 de março de 1957¹⁸. Nessa perspectiva, outras ações

¹⁷ De acordo com Márcia Ferreira (2013, p.3), o Projeto Nação do governo imperial, “pressupõe trabalhadores num molde específico, ao qual as práticas culturais e sociais indígenas não se adequavam. Suas reações a essa nova configuração do espaço se fazia também mediante reclamos de maus tratos”, além disso, a autora acrescenta que o discurso dos diretores (das diretorias implantadas pelo Estado para o disciplinamento e incorporação dos indígenas) afirmava impositivamente a necessidade de aprender “a lavrar a terra à maneira do país” e tal intento se fazia através da imposição de distintas práticas sociais do espaço e do deslocamento da fronteira do território indígena mediante a implantação de Diretorias e Colônias para o “disciplinamento” do indígena enquanto mão-de-obra (FERREIRA, 2013, p. 2-3).

¹⁸ Art. 1º Fica criado no Instituto de Óleos (I.O.), do Serviço Nacional de Pesquisas Agronômicas, do Centro Nacional de Ensino e Pesquisas Agronômicas do Ministério da Agricultura, o "Grupo de Estudos Babaçu" (G.E.B.), como órgão técnico-auxiliar da Comissão de Estudos Econômicos (C.E.E.) do mesmo Instituto, com a finalidade de estudar, nos estados do Maranhão e Piauí, a produção do Babaçu, nos meios de transporte e outras medidas atinentes à industrialização desse produto, em curto prazo. Art. 2º O Grupo de Estudo do Babaçu (G.E.B.) é constituído de um representante de cada um dos seguintes órgãos: Instituto de Óleos, Superintendência do Plano de Valorização Econômica da Amazônia, Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia, Departamento de Estradas e Rodagem, de Estradas de Ferro e Portos, Rios

governamentais surgem tanto para ampliar a produção/exploração dos frutos quanto da palmeira, a exemplo dos Decretos 5.549 e 5.550 de março de 1957, nos quais empresas voltadas para o desenvolvimento de projetos de celulose e cana-de-açúcar no Maranhão foram autorizadas a derrubar milhares de hectares de palmeiras (RÊGO; ANDRADE, 2006).

Com efeito, transformações de caráter organizacional foram vivenciadas pelos produtores como podemos constatar nas histórias de vida de camponeses. Algumas delas, em destaque na seção 4 da presente dissertação, descrevem a presença de propriedades direcionadas à pecuária concomitantemente com a intensificação do extrativismo do coco babaçu pelos camponeses, sobretudo a partir da segunda metade do século XX.

A Lei Estadual de Terras Nº 2.979/1969, mais conhecida como a “*Lei de Terras Sarney*” legitimou a venda de terras públicas (“terras devolutas”) a particulares, impulsionando a concentração e a privatização de terras e dos recursos florestais, assim como o investimento na pecuária extensiva mediante incentivos fiscais, ocasionando a expansão das áreas de pastagens e a consequente diminuição de terras para o desenvolvimento da agricultura camponesa.

Os autores também elucidam que as políticas governamentais e suas ações direcionadas para o incentivo fiscal de projetos agropecuários, “levou as famílias camponesas a uma condição de submissão que culminaria em uma situação de conflito, evidenciando o problema da concentração de terras e da restrição de acesso aos babaçuais” (RÊGO; ANDRADE, 2006, p. 49). Diante da ameaça à reprodução social e material, grupos camponeses passam a resistir e enfrentar seus antagonistas num processo que envolve tanto o confronto direto quanto a posterior mobilização política por meio da construção de entidades representativas, a exemplo do movimento das mulheres *quebradeiras de coco babaçu*, reivindicando- entre outros anseios- reforma agrária e o livre acesso aos recursos florestais.

A partir do exposto é oportuno salientar que caracterizar ou “configurar a região do Médio Mearim é concebê-la enquanto constructo histórico, espaço praticado, personagem envolvido e envolvente na trama, nas experiências ordinárias que nele e, a partir dele, se instituem” (FERREIRA, 2013, p.1). Em outras palavras, para compreender o território (espaço vivido) enquanto constructo histórico é necessário considerar a experiência humana (concreta e cotidiana) que o integra e o (re)constrói ao longo do tempo.

Portanto, o Médio Mearim configura-se como uma microrregião multifacetada, seja pela diversidade de grupos tradicionais- indígenas, quilombolas, *quebradeiras de coco*, pescadores, trabalhadores rurais- que integram *as terras tradicionalmente ocupadas*, ou seja pela riqueza

e Canais, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, dos Estados produtores e das associações de produção e comércio locais.

de suas interpretações sobre os recursos naturais presentes em sua geografia, recursos que despertaram diversos interesses sobre a região e suas respectivas ressonâncias que resultaram em situações de conflito como descrito acima. Nas quais diversos grupos passaram a reivindicar o acesso à terra e aos recursos naturais em processos de mobilização social e política que promoveram a construção de identidades coletivas, como a identidade *quebradeira de coco babaçu*, de patrimônios coletivos culturais, como a palmeira babaçu que representa “*a mãe do povo*”.

Lago do Junco

Sobre a origem da fundação do Município de Lago do Junco existem diferentes narrativas. Nas entrevistas realizadas durante a pesquisa de campo, alguns entrevistados relataram que os primeiros habitantes do Povoado de Ludovico (pertencente ao Município de Lago do Junco) haviam migrado do Estado do Ceará no início do século XX, entre os anos de 1902 a 1915, período em que seriam formados os chamados *centros* para o estabelecimento de roças.

De acordo com narrativas de dados etnográficos coletados por Roberto Porro e analisadas por Noemi Porro (2002) o Município de Lago do Junco foi fundado por volta de 1925 por Maria Pretinho e seus filhos, negros oriundos do esfacelamento de fazendas, antes alicerçadas no trabalho escravo. Os relatos orais coletados pelo antropólogo descrevem que Maria Pretinho havia fugido com seus filhos de uma fazenda em Grajaú, saíram “*cortando mata*” até chegarem numa região que continha um lago com um tipo de capim aquático, o junco, assituando em suas margens, fato que deu origem ao nome do Município de Lago do Junco.

Além disso, a antropóloga também evidencia que a história de Maria Pretinho e de seus filhos não ganhou notoriedade ao longo do tempo. “Não somente na história oficial, mas também nas narrativas locais tanto por parte dos dominantes quanto dos despossuídos de Lago do Junco, o legado de Maria Pretinho e seus filhos foi invisibilizado” (PORRO, 2002, p.73, tradução da autora).

A história oficial promovida e divulgada inclusive no sítio eletrônico do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (2015) apresenta a versão de que o fundador do Município seria Gonçalo Rodrigues que havia chegado na microrregião do Médio Mearim em 1918, com o intuito de desenvolver lavoura atraído pelas informações de expansão da Região do Mearim. Esses atores podem ter chegado simultaneamente nas terras atualmente designadas como Lago

do Junco (desmembrada de Ipixuna em 26 de outubro de 1961) sem terem se encontrado devido à extensão das terras.

Vale destacar que independentemente do ano de fundação do Município de Lago do Junco (1902, 1915, 1918 ou 1925, o que tem difícil confirmação), torna-se fundamental compreender como diferentes grupos narram e validam sua origem e fundação.

Neste panorama, a cidade de Lago do Junco, pertencente ao então Município de Ipixuna (atual São Luiz Gonzaga) teve sua emancipação política decretada em 26 de outubro de 1961 pela Lei nº 2.151. Dentre os interessados pela emancipação, destaque-se os esforços do Coronel Hosano Gomes Ferreira, possuidor de grande prestígio político local, que fez valer essa prerrogativa ao promover a emancipação de Lago do Junco, alegadamente atendendo os anseios de parte de seus habitantes (IBGE, 2010).

O referido Município está localizado na microrregião do Médio Mearim, contendo uma área total de 268,615 km², onde registra 10.729 habitantes, dos quais 36,47% dos habitantes vivem na área urbana e 63,53% vivem na área rural (IBGE, 2010). Lago do Junco faz limite com os municípios de São Luiz Gonzaga do Maranhão, Lago dos Rodrigues, Bom Lugar e Lago da Pedra, conforme demonstra o mapa a seguir.

No mapa abaixo também é possível identificar a localização dos povoados existentes no Município. A fim de ilustrar os caminhos percorridos para a construção da pesquisa circulamos no mapa 2 abaixo os lugares onde se realizou o levantamento preliminar e a pesquisa de campo propriamente dita nos municípios de Lago do Junco e Lago dos Rodrigues. Nos círculos de cor avermelhada identificamos o Povoado de Ludovico e o Estirão, demarcando assim o nosso principal *locus* de pesquisa; nos círculos de cor verde foram destacados os povoados de Centrinho do Acrísio e de São João da Mata (Município de Lago dos Rodrigues), locais onde se realizou entrevistas apenas no levantamento preliminar de dados realizado durante o pré-campo.

Os círculos de cor alaranjada compreendem os lugares onde foram realizadas observação participante de curto prazo durante a pesquisa de campo: povoados de Mata dos Reis, Marajá, São Manoel, Pau Santo, Três Poços (em Lago dos Rodrigues) e a cidade de Lago do Junco. Na Mata dos Reis, visitamos roças, entrevistamos agricultores e participamos de um momento de colheita do milho. No Povoado Marajá realizamos entrevistas com lideranças; Em São Manoel comparecemos na 46ª Assembleia Geral da Escola Família Agrícola Antônio Fontenele e no Projeto da lanchonete da Associação de Jovens (AJR) onde entrevistamos alguns adolescentes; No Pau Santo participamos da Assembleia Geral da Associação dos Jovens Rurais, do Fórum Social da Juventude Camponesa e do Encontro em memória dos 25 anos de

falecimento do Manoel Monteiro na *greve*¹⁹ do Pau Santo; Em Três Poços ocorreu a Assembleia Geral da Associação das Mulheres Trabalhadoras Rurais, onde realizamos uma roda de conversa sobre a temática da presente pesquisa. Por fim, na cidade de Lago do Junco visitamos a sede da COOPPALJ e, posteriormente, a convite de residentes de Ludovico, também assistimos à apresentação dos alunos de Ludovico no arraial junino promovido pela prefeitura.

Durante a pesquisa de campo também estivemos em lugares que o mapa abaixo não registra, os municípios de Bacabal e Pedreiras. No primeiro realizamos pesquisa documental na Associação Comunitária de Educação em Saúde e Agricultura (ACESA) e entrevistas e no segundo estivemos a convite na Assembleia Geral da Associação em Áreas de Assentamento do Maranhão (ASSEMA).

Torna-se pertinente registrar nesta dissertação que o mapa criado pelo IBGE (2010) apesar de apresentar com grande riqueza de detalhes parte da microrregião do Médio Mearim e mais precisamente o Município de Lago do Junco (com elementos planimétricos, altimétricos e hidrográficos), contém alguns dados que precisam ser revistos, como a identificação do Povoado de Centrinho do Acrísio como pertencente ao Município de São Luiz Gonzaga enquanto que na realidade pertence ao Município de Lago do Junco. Além disso, incorpora o Povoado de São João da Mata ao Município de Lago do Junco, mas o mesmo pertence ao Município de Lago dos Rodrigues.

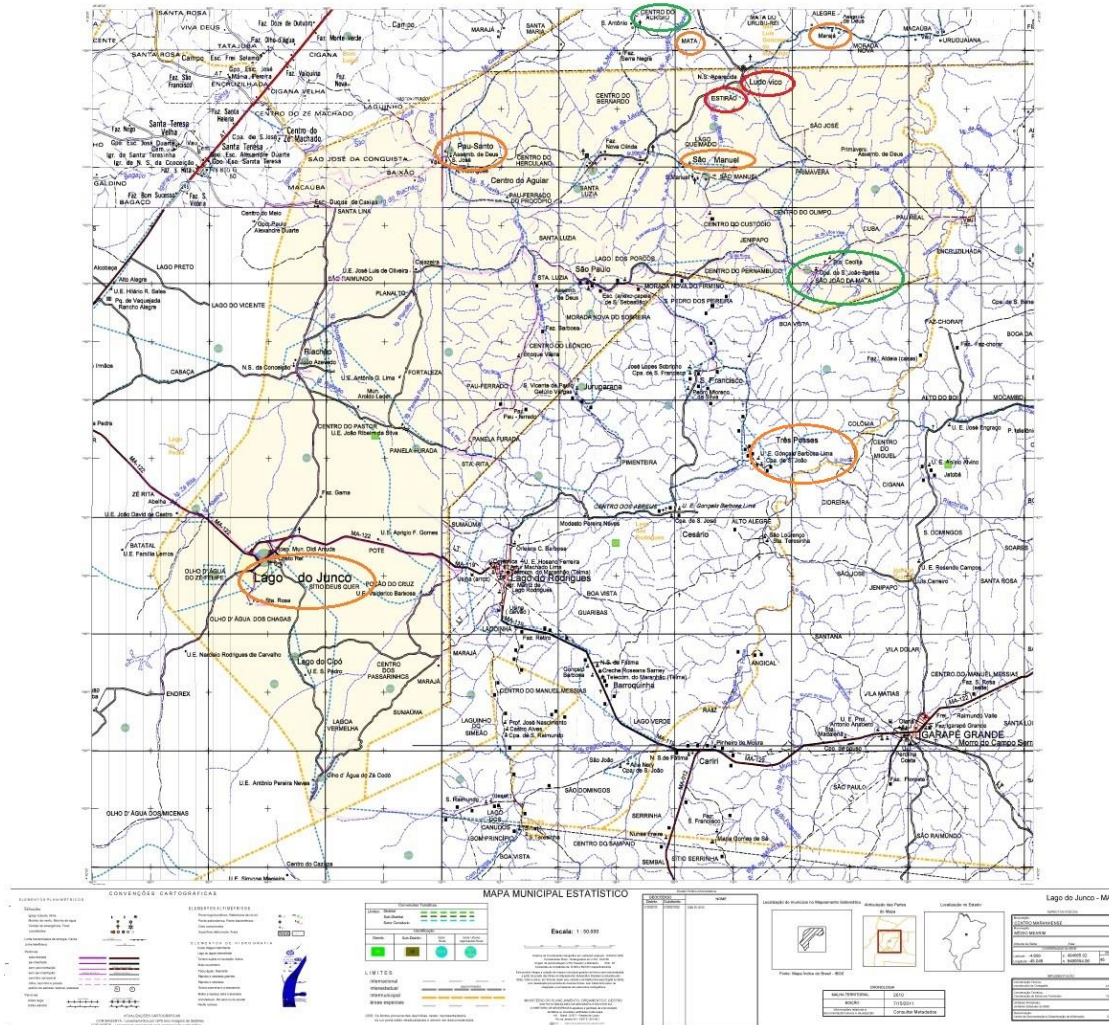
¹⁹ Termo popularmente utilizado para designar o conflito armado entre camponeses e fazendeiros.

MAPA 2- Mapa do Município de Lago do Junco



Lago do Junco-MA

2105807



Fonte: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2010, com adaptações.

O Município se encontra na zona de influência dos biomas amazônico e cerrado. Na vegetação destacam-se as florestas secundárias de palmeiras de babaçu, assim como capoeiras, pastos e campos agrícolas. O relevo conserva pequenas elevações e morros, entre os quais há formação de vales que são permeados por açudes e cursos de igarapés (MIC/STI, 1982). Dessa forma, a economia do Município está pautada nos setores da agropecuária, indústria e serviços, dentre os quais se destaca o setor de serviços, tendo como base a avaliação do Produto Interno Bruto (PIB) conforme os dados fornecidos na tabela 1.

TABELA 1- Produto Interno Bruto do Município de Lago do Junco em 2012

Variável	Lago do Junco	Maranhão	Brasil
Agropecuária	18.314	4.065.451	105.163.000
Indústria	4.274	3.929.251	539.315.998
Serviços	30.408	14.866.394	1.197.774.001

Fonte: IBGE, em parceria com os Órgãos Estaduais de Estatística, Secretarias Estaduais de Governo e Superintendência da Zona Franca de Manaus – SUFRAMA, 2012.

No tocante à educação rural, em Lago do Junco, existem as escolas regulares municipais, sendo que destas duas se encontram em Ludovico e, também existem duas Escolas Famílias Agrícolas (EFAs). A Escola Família Agrícola Antônio Fontenele (FIGURA 5), localizada no Povoado de São Manoel, oferta o ensino fundamental e o Centro de Formação Familiar por Alternância Manoel Monteiro (CEFFA), localizado no Povoado de Pau Santo, promove o curso técnico na área de agropecuária integrado ao ensino médio. Importante frisar, que as Escolas Famílias são fruto da luta do movimento de mulheres *quebradeiras de coco babaçu* para garantir o acesso à educação para os filhos. Este processo de luta será brevemente explanado na seção 5 da presente dissertação.

FIGURA 2- Escola Família Agrícola Antônio Fontenele



Fonte: Linhares. Pesquisa de campo, 2015.

Durante o período da pesquisa de campo, no mês de junho de 2015, tive a oportunidade de participar da 46ª Assembleia Geral da Escola Família Agrícola Antônio Fontenele. Na ocasião estavam presentes membros da comunidade escolar, como: coordenadores, professores, pais, alunos, membros comunitários e representantes de organizações sociais locais como a Associação em Áreas de Assentamento do Maranhão (ASSEMA) e a Cooperativa dos Pequenos Produtores Agroextrativistas de Lago do Junco (COOPPALJ).

Na assembleia foi possível observar a avaliação positiva dos pais sobre a Escola, assim como as estratégias da comunidade escolar para manter os projetos existentes. A aprendizagem escolar alicerçada na educação do campo e na pedagogia da alternância, intercala um período de convivência na sala de aula com outro no próprio campo em seio familiar, diminuindo assim a evasão escolar em áreas rurais e também promovendo uma formação voltada para o trabalho e a organização social no campo.

Como será abordado com mais detalhes na seção 5, garantir o acesso à educação foi e é uma das principais lutas do movimento de mulheres *quebradeiras de coco*, especialmente para garantir a permanência dos seus filhos no campo. Trazer as escolas famílias para o Município de Lago do Junco foi resultado de uma ação efetiva do movimento de mulheres nos anos de 1990, que também contou com a mediação da Igreja Católica e de outras entidades parceiras. Além de ter uma educação voltada para o campo, as escolas também visam a formação política dos seus alunos. Nesses espaços escolares, os jovens são convidados a (re)construir suas identidades enquanto *Jovens rurais* e até mesmo como *filhos e filhas de trabalhadores rurais e quebradeiras de coco babaçu* (Seção 6), refletindo sobre suas responsabilidades como sujeitos sociais e políticos, assim como sobre a importância do meio ambiente e a salvaguarda dos patrimônios coletivos culturais e ambientais representativos para os grupos sociais em que estão inseridos.

Povoado de Ludovico

Relatos orais descrevem que o nome do Povoado surge numa roda de conversa formada por homens que bebiam, proseavam e declaravam rimas e, num determinado momento um deles levantou o facão e declarou: “*esta é Maria Ludovico, onde o homem põe a faca, ninguém põe o bico, miséria do pobre e desgraça do rico, esta é Maria Ludovico!*”. Dentre tantas rimas declaradas naquele momento esta ganhou repercussão especial, influenciando definitivamente na denominação do lugar que chamamos hoje como Povoado de Ludovico.

Nessa localidade, até meados do século XX, a paisagem era marcada pela presença da “*mata fechada*”, característica do bioma amazônico que alcança a microrregião do Médio Mearim e se entrelaça com o bioma cerrado. Com a chegada dos primeiros habitantes na região que deu origem ao Povoado de Ludovico, segundo os entrevistados, entre os anos de 1902 a 1915, foram instituídos os primeiros centros com as roças de algodão, fumo, milho, feijão e arroz. Nos dias seguintes, ocorrem os primeiros cercamentos para demarcar os chamados *centros* de cultivo e coibir a fuga de pequenos animais, a abertura de estradas, as casas de comércio, reconfigurando aos poucos a paisagem que depois seria tomada pela introdução das grandes pastagens e, meio século depois, pelos babaçuais, que nestas áreas encontraram condições ideais para se reproduzir.

As reconfigurações na paisagem revelam e testemunham contínuas transformações de ordem social, econômica e ambiental. Um século depois, Ludovico apresenta características que lhe distingue da maioria dos povoados que lhe circunda, seja por sua significativa extensão espacial, pelo grande número de residentes morando em casas de alvenaria e pela gama de serviços públicos e privados que oferta, ou ainda pela diminuição da quebra do coco e do trabalho agrícola devido ao crescimento de postos de trabalho no serviço público e em pequenos empreendimentos particulares. Nesse contexto, há quem diga: “*Ludovico é urbano! Deixou de ser uma área rural!*” (Getúlio Leite, apelidado Bebê, 42 anos, trabalhador rural do Povoado de Centrinho do Acrísio e Presidente da Associação comunitária).

De acordo com os dados coletados em campo, o Senhor Vilson Lopes de Sousa (60 anos, agente comunitário de saúde) o Povoado de Ludovico apresenta um total de 109 famílias ao integrar na contabilidade a área denominada Estirão (composta por nove famílias), área que identificaremos aqui como anexo de Ludovico e que, portanto, também faz parte do *lócus* de pesquisa.

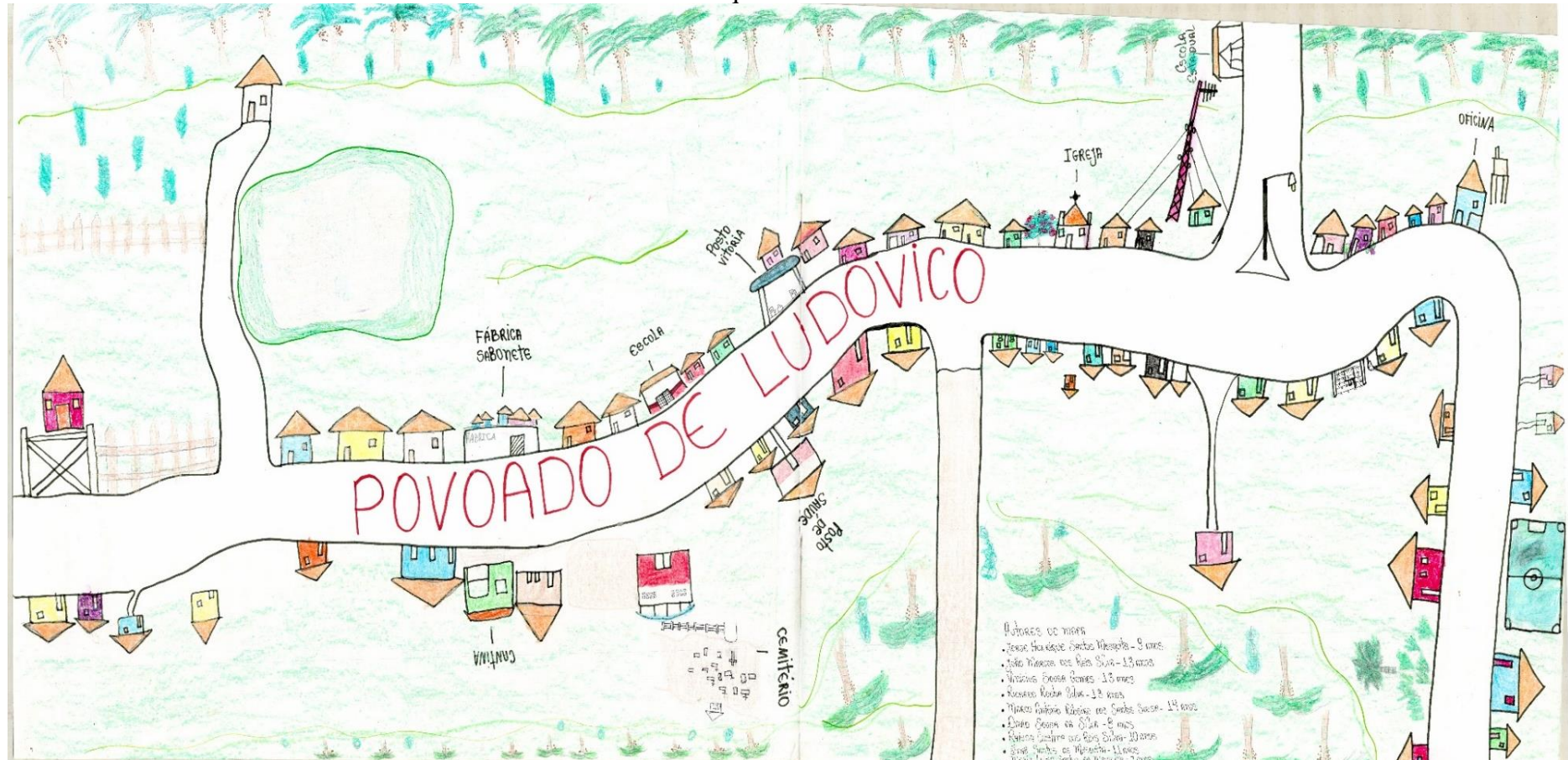
Basicamente, essas famílias são oriundas dos Estados do Ceará, Piauí e de outros municípios do Estado do Maranhão, sendo em sua grande maioria formadas por pequenos produtores rurais que exercem a atividade da quebra do coco e do roçado (arroz, feijão e leguminosas), servidores públicos predominantemente da área da educação, profissionais autônomos e aposentados, sendo que algumas famílias também recebem auxílio de programas sociais do governo federal como Bolsa Família e o Bolsa Escola.

Tendo como foco a descrição de dados mais gerais da caracterização do Povoado de Ludovico. Este apresenta uma extensão territorial de 1 km e está localizado cerca de 28 km da sede do Município de Lago do Junco e 50 km do Município de Bacabal. Considerando a rede viária atual e sua localização geográfica, podemos afirmar que o mesmo está localizado numa

área central do Município, pois além de ser circundado por outros povoados, é um dos pontos de passagem para quem busca se deslocar em direção à sede do Município.

Para representar o Povoado de Ludovico, segundo a concepção de um dos segmentos do grupo local, desenvolvemos durante a pesquisa de campo um croqui (FIGURA 6) com a contribuição de dez crianças residentes do Povoado na faixa-etária de sete a quatorze anos de idade. Desse modo, o croqui apresenta o olhar das crianças sobre o Povoado em que vivem e a identificação de seus principais espaços, como: a rua principal, a disposição das residências, os quintais, os espaços públicos e privados de prestação de serviços, assim como, as áreas de pastagens que circundam o Povoado com as palmeiras de coco babaçu.

FIGURA 3- Croqui do Povoado de Ludovico



Fonte: Linhares. Pesquisa de campo, 2014.

Nota: Autores do mapa: Jorge Henrique Santos Mesquita (9 anos), João Marcos dos Reis Silva (13 anos), Vinicius Sousa Gomes (13 anos), Ricardo Rocha Silva (13 anos), Marco Antônio R. dos Santos Sousa (14 anos), David Sousa da Silva (8 anos), Raissa Cristina dos Reis Silva (10 anos), Inaê Santos Mesquita (11 anos), Maria Luiza Santos de Mesquita (7 anos), Joice Santos de Mesquita (10 anos).

Fonte: Linhares. Pré-campo, 2014.

Conforme identifica o croqui (acima) o Povoado apresenta duas escolas públicas: o Centro de Ensino Médio Joana Alves da Silva (anexo do Centro de Ensino Fundamental José Malaquias) e a Unidade Integrada Sifrônio Francisco Alves que oferta a educação infantil e o ensino fundamental 1 e 2, bem como, posto de saúde, Igreja Católica, quadra poliesportiva, cemitério, campo de futebol, a sede do Núcleo de Artesanato Rosalina Alves (NARA), a *cantina* da COOPPALJ (centro de troca de amêndoas de babaçu e de outros gêneros agrícolas por produtos de consumo doméstico) e a sede da fábrica de sabonete da Associação das Mulheres Trabalhadoras Rurais de Lago do Junco e Lago dos Rodrigues (AMTR).

Espaços particulares de prestação de serviços também podem ser identificados no croqui como o Posto de Gasolina Vitória e a oficina mecânica. Contudo, Ludovico, também apresenta outros pontos comerciais como: açougues, bares, tabernas, lojinhas de roupa, artigos artesanais, cosméticos e medicamentos, ferraria, usinas de pilar arroz, lava-jato, venda de hortaliças e distribuidora de bebidas. Estes espaços de comercialização são notadamente resultado de investimentos privados e têm sido uma estratégia para garantir a permanência no Povoado, visto que o mesmo não absorve toda a mão de obra (feminina e masculina) com capacidade de trabalho.

Cabe relatar que historicamente a obtenção de um comércio controlado pela comunidade representou uma posição de prestígio local, pois os comerciantes (também designados como patrões) eram as pessoas que detinham um maior poder aquisitivo, mantendo uma relação comercial marcada pela exploração da produção do pequeno agricultor, característica que vem sendo reconfigurada ao longo do tempo, entre os fatores condicionantes está a implantação das cantinas²⁰ da COOPPALJ.

A escolha do Povoado de Ludovico como *locus* de pesquisa deve-se ao fato de que o mesmo compartilha determinados episódios comuns na história de outros povoados da região, em que as mulheres *quebradeiras de coco babaçu* se organizaram para lutar pelo *Babaçu Livre* e pelo direito à terra frente aos seus antagonistas. Contudo é importante frisar que cada Povoado tem sua própria realidade e graus diferenciados de organização. No caso de Ludovico as mobilizações no final da década de 1980 possibilitaram a criação de um assentamento que

²⁰ Alguns interlocutores da pesquisa atribuem às *cantinas* da COOPPALJ a oportunidade de rompimento a submissão ao patrão, visto que as *cantinas* ofertam produtos com preços reconhecidamente “justos” e ainda realiza a repartição das sobras obtidas, após as vendas, anualmente entre os cooperados. Segundo o Senhor Valdecir Silva (57 anos, presidente da Cooperativa) atualmente a Cooperativa administra sete cantinas, distribuídas entre os municípios de Lago do Junco e Lago dos Rodrigues, com a arrecadação semanal das amêndoas de babaçu produziu e exportou no ano pesquisado, 374 toneladas de óleo, atendendo a Fábrica da AMTR, a Body Shop com sediada Estado de Fortaleza, a Empresa Beraca em Belém do Pará e o Monde Solidário na Itália.

favoreceu as famílias que participaram da *greve* (conflito agrário). Posteriormente, a criação de organizações representativas como AMTR, ASSEMA, COOPPAJ teve à frente membros residentes de Ludovico e de outros povoados da região. Além disso, as *quebradeiras* do Povoado também lideraram a incorporação da Lei do *Babaçu Livre* junto ao Município de Lago do Junco, assim como a implantação das Escolas Família Agrícola e, como citado acima, o Povoado é sede do projeto do NARA que envolve a produção artesanal realizada por jovens, a fábrica de sabonete da AMTR e sedia uma das *cantinas* da COOPALJ.

Todos esses fatores contribuíram para elencar o Povoado de Ludovico enquanto *locus* da presente pesquisa, especialmente porque enquanto espaço vivido, o mesmo apresenta a trajetória de organização e protagonismo de mulheres *quebradeiras de coco babaçu* que passaram a reivindicar coletivamente melhorias das condições de vida e trabalho. Este fato contribuiu para a formação de uma identidade coletiva edificada nos modos “de criar”, “de fazer” e “de viver” deste grupo social. Além disso, Ludovico apresenta condições favoráveis para a pesquisa junto às crianças e aos jovens que hoje (re)constróem a identidade *quebradeira de coco babaçu*, pois estes têm relevante participação no movimento das *quebradeiras*.

1.2- METODOLOGIA

Na presente dissertação, optou-se como estratégia metodológica o estudo de caso, tendo em vista que este método possibilita ao pesquisador compreender, explorar ou descrever “um fenômeno contemporâneo dentro de seu contexto da vida real” (YIN, 2001, p.32). De acordo com Becker (1994) o método tem um duplo propósito: por um lado, tenta chegar a uma compreensão abrangente do grupo em estudo:

quem são seus membros? Quais são suas modalidades de atividade e interação recorrentes e estáveis? Como elas se relacionam umas com as outras e como o grupo está relacionado com o resto do mundo? Ao mesmo tempo, o estudo de caso também tenta desenvolver declarações teóricas mais gerais sobre regularidades do processo e estrutura sociais (1994, p. 116).

A fim de alcançar os objetivos da presente dissertação, a seleção deste método se justifica pelo fato do mesmo permitir a compreensão ampla das especificidades do grupo social estudado, assim como, suas práticas e processos sociais imbricados em sua realidade específica.

A pesquisa foi desenvolvida no Povoado de Ludovico, localizado na zona rural do Estado do Maranhão, tem caráter intergeracional e reuniu mulheres que se autodesignam como *quebradeiras de coco babaçu*, engajadas e não engajadas do movimento social, assim como homens que se autodesignam como trabalhadores rurais, igualmente engajados e não engajados

no movimento social, além de crianças e jovens residentes no Povoado de Ludovico e em povoados circunvizinhos.

O objetivo geral foi o de analisar a construção da identidade coletiva das *quebradeiras de coco babaçu* verificando sua associação com a constituição do patrimônio cultural, com ênfase em seu atual estágio. Metodologicamente, o trabalho de campo ocorreu em quatro estágios, os dois primeiros constituíram-se no pré-campo, os quais ocorreram de 14 a 18 de setembro e de 15 a 23 de dezembro de 2014. Os dois últimos estágios em campo constituíram-se na pesquisa de campo propriamente dita e, ocorreram de 25 de março a 28 de abril, continuando de 15 de novembro a 21 de dezembro de 2015. Esses estágios em campo foram fundamentais para o desenvolvimento da pesquisa e ressalta-se que durante os estágios a pesquisa ficou centrada em Ludovico, nosso *lócus* de pesquisa conforme citado, mas também percorremos vários povoados da região e alguns municípios, realizando entrevistas com lideranças, visitando algumas instituições e participando de eventos ou reuniões do movimento das mulheres *quebradeiras de coco babaçu* e dos jovens.

Os estágios de campo foram precedidos pelo levantamento de dados secundários, tendo em vista que “a investigação de um estudo de caso baseia-se em várias fontes de evidências e beneficia-se do desenvolvimento prévio de proposições teóricas para conduzir a coleta e a análise de dados” (YIN, 2001, p.32). De acordo com Roberto da Matta (1987) quando o pesquisador apresenta ou confronta a teoria com o “objeto”, está ao mesmo tempo se abrindo para uma relativização dos seus parâmetros epistemológicos e fazendo aflorar um novo plano de debate inovador, constituído pela dialética do fato interno (as interpretações dos atores) com o fato externo (as interpretações do pesquisador), alicerçado num plano comparativo permeado pela flexibilidade. Portanto, esse processo permitiu a construção da pesquisa científica e a própria escrita da dissertação, sendo assim, apresentaremos a revisão de literatura que ampara a presente pesquisa no tópico seguinte.

Portanto, em conjunto com a pesquisa bibliográfica realizamos em campo o levantamento de “fontes primárias que proporcionam dados colhidos em primeira mão” (MANN, 1970, p. 63), ou seja, dados que foram obtidos pela própria pesquisadora com o objetivo de atender às necessidades específicas da pesquisa. Para tanto, os recursos metodológicos utilizados compreenderam a observação direta e participante, entrevistas não-diretivas, conversas informais, registros de histórias de vida e da memória coletiva, produção de mapas com base no método da cartografia social, coleta de registros escritos (redações) por crianças e a produção de registros fotográficos e gravações em vídeos.

A realização de entrevistas do tipo não-diretiva, deve-se ao fato de que esta é uma ferramenta que permite alcançar níveis mais profundos de informação, especialmente pela relação entre o grau de liberdade do entrevistado e o nível de profundidade das informações que o mesmo pode fornecer. Portanto, “a utilização da entrevista não-diretiva tem o objetivo de provocar as produções verbais dos indivíduos de tal modo que elas possam constituir outras tantas informações sintomáticas” (MICHELAT, 1987, p. 195). Diante da reflexão sobre o contato entre o pesquisador e o pesquisado, Roberto da Matta (1987, p.27) argumenta que,

Podemos então dizer que é nesta avenida aberta pela possibilidade do diálogo com o informante que jaz a diferença crítica entre um saber voltado para as coisas inanimadas ou passíveis de serem submetidas a uma subjetividade total (os objetos do mundo da <<natureza>>) e um saber, como o da Antropologia Social, constituído sobre os homens em sociedade (MATTA, 1987, p.27).

A utilização desta ferramenta consiste no fato de que a mesma permite ao pesquisador colher informações importantes para compreender determinados fatos e fenômenos sociais que não se encontram em fontes documentais ou na literatura de apoio da pesquisa. Desse modo, a aplicação das entrevistas teve o objetivo de abordar assuntos sobre a trajetória de construção da identidade coletiva das *quebradeiras*; a formação das organizações sociais; a participação de mediadores sociais (internos e externos) envolvidos e sua respectiva atuação nesse processo; o histórico do Povoado de Ludovico; as práticas laborais que envolvem o trabalho das *quebradeiras* e de sua família; as práticas nas quais é possível apreender a noção de patrimônio cultural que o grupo detém e sobre as principais manifestações culturais que tenham representatividade na cultura local no entendimento do grupo; entre outros assuntos correlacionados que contribuíram para o alcance dos objetivos da pesquisa. Ressalta-se que em campo, as entrevistas não-diretivas também se consolidaram em conversas informais em que a dispensa do gravador e do papel e lápis da pesquisadora também possibilitaram momentos de maior aproximação com os pesquisados e, com isso a coleta de frutíferas informações.

Entre os métodos mobilizados para a execução da pesquisa e levantamentos dos dados primários destaca-se a observação, direta e participante, tendo em vista que “o conhecimento de situações ou indivíduos é construído a partir de um sistema de interação cultural e historicamente definido” (VELHO, 1978, p. 42), torna-se pertinente observar diversos aspectos da vida social. Durante a permanência no Povoado de Ludovico tivemos a oportunidade de observar as práticas laborais como a coleta e quebra do coco e trabalhos agrícolas nas áreas de cultivo, as reuniões comunitárias, assembleias das organizações sociais, manifestações culturais, entre outras experiências vivenciadas no cotidiano da comunidade.

Para Mann (1970, p. 96) a observação participante é uma “tentativa de colocar o observador e o observado do mesmo lado, tornando-se o observador um membro do grupo de modo a vivenciar o que eles vivenciam e trabalhar dentro do sistema de referência deles”. Tal estratégia de análise possibilita ao pesquisador compreender com mais amplitude o universo dos atores sociais estudados. Sendo assim, participamos em campo da coleta do coco babaçu acompanhando *quebradeiras*, tentamos também vivenciar o aprendizado da quebra do coco, estivemos também participando alguns dias das atividades na fábrica do sabonete, entre outras situações em que a observação participante nos possibilitou momentos de interação que possibilitou avanços na coleta de dados. Para o exame das observações foram feitas anotações do caderno de campo, registros fotográficos e filmagens que estiveram sendo anexados em relatórios de campo para o encaminhamento da pesquisa.

Aliado às entrevistas não-diretivas e às observações outro método selecionado para o levantamento de dados primários consistiu na história oral ou história de vida. No artigo intitulado *O que documenta a fonte oral? Possibilidades para além da construção do passado*, a historiadora Verena Alberti (1996, p.3) descreve que “a história oral é, ao mesmo tempo, um relato de ações passadas e um resíduo de ações implicadas na própria entrevista”, em outras palavras, enquanto *resíduo da ação*²¹ a história oral é *uma ação interativa* entre entrevistador e o entrevistado que conseqüentemente se torna *resíduo de uma ação específica*: a de interpretar o passado e suas formas de concepção.

À luz de Pollak (1992) a referida autora faz menção ao trabalho de *enquadramento e manutenção da memória*, tendo em vista que a história oral permite investigar a memória individual e/ou coletiva, não somente por sua significação e representação, mas também onde a mesma é *acontecimento e ação*. A história e sua narrativa tem função social de “justificação” de um determinado fato social ou mesmo na constituição de organizações sociais, em que o *enquadramento da memória* “consiste em privilegiar acontecimentos, datas e personagens dentro de determinada perspectiva” (ALBERTI, 1996, p.5).

Nesses termos, na aplicação do referido método foram realizadas entrevistas (gravadas com permissão das entrevistadas) com mulheres *quebradeiras de coco babaçu* residentes no Povoado de Ludovico que contaram sua história de vida, destas, quatro histórias são apresentadas na seção quatro. Essas mulheres têm em comum a participação na luta pelo *Babaçu Livre* e pelo acesso à terra no final da década de 1980 no Povoado e, posteriormente

²¹ Tomar a entrevista como resíduo de ação, e não apenas como relato de ações passadas, é chamar a atenção para aquilo que se quer guardar como concebido legítimo, como memória.

estiveram engajadas na criação das organizações sociais vinculadas ao movimento das mulheres *quebradeiras*. O principal objetivo de aplicação do método é analisar a trajetória de construção da identidade coletiva das *quebradeiras de coco babaçu* e seu desenvolvimento nas experiências das organizações sociais, nas quais a memória se torna uma força propulsora de *acontecimentos e ações*.

O método da história oral também foi utilizado para reconstituir a história do Povoado de Ludovico, que alguns moradores estimam estar fazendo cem anos de existência no decorrente ano, para tanto, entrevistamos as pessoas mais velhas que detinham profundos conhecimentos sobre a história local, alguns netos dos fundadores do Povoado.

Tendo como base a cartografia social, foram construídos mapas, uma vez que, a construção de mapas possibilita o planejamento, a análise e a discussão da informação coletada (VERDEJO, 2010). Primeiro, construímos o mapa do Povoado junto com crianças, no qual foi possível apreender através do olhar das crianças a percepção das mesmas sobre a comunidade e seu espaço físico. Posteriormente construímos junto com uma *quebradeira de coco*, o mapa das *soltas*²² que circundam o povoado, neste foi delimitada a distribuição das *soltas*, os recursos materiais e naturais presentes e os percursos que a *quebradeira* utiliza para *ajuntar o coco* nessas áreas. Também foi criado o mapa histórico do Povoado de Ludovico com o auxílio dos residentes mais antigos.

Com o objetivo de pesquisar junto às crianças como elas percebiam a profissão dos pais e a sua comunidade, foram coletados registros escritos com crianças, estudantes da 6^o e 7^o séries do ensino fundamental da Unidade Integrada Sifrônio Francisco Alves, atividade se deu através da proposição da pesquisadora de que escrevessem de forma livre sobre “a profissão dos meus pais” e sobre “lugar em que moro”, o resultado dessa pesquisa abordamos na seção 6.

Ao longo dos estágios de campo, fizemos gravações de vídeo e registros fotográficos. De acordo com Marin e Castro (2004, p. 24),

A fotografia representa de imediato um contato com as crianças, com jovens e idosos. Sempre fica a dúvida sobre o que eles falam por detrás do registro de seus gestos, ou justamente dos próprios gestos, de seus movimentos, de suas atividades. Colocava-se também o desafio de entender o discurso da fotografia. As fotos são registros do tempo, do cotidiano, das práticas sociais dos grupos, de famílias e da comunidade; são registros dos velhos, dos lugares que vão sendo descobertos, dos valores cujo sentido nem sempre é expresso verbalmente. Na fotografia, há um certo glamour, pois aproxima e cria pequenas cumplicidades, no meio desse ambiente imagético, e por isso não sendo certamente a realidade, no entanto a representa e congela no tempo esses pequenos momentos da experiência social. Dessa forma as fotografias

²² Ver definição glossário étnico em apêndice.

ajudam o pesquisador na interação e lhes fornecem um elemento à interpretação das situações dadas (MARIN; CASTRO, 2004, p. 24-25).

Nesta perspectiva, investimos em registro fotográficos que capturavam espaços do Povoado e região ao entorno, assim como as práticas laborais, as manifestações culturais, entre outras. A fotografia nos possibilitou dinamizar a relação com os pesquisados, a entrega das fotos em cada retorno ao campo, tornaram-se um momento de reaproximação importantes. As gravações de vídeo também acompanharam a pesquisa, dois vídeos estão disponibilizados em apêndice, o primeiro gravado nos estágios do pré-campo e, o segundo foi um convite da ASSEMA para gravar um pequeno documentário que foi apresentado pela ActionAid em comemoração ao ano da juventude camponesa. Dessa forma, através dos vídeos estivemos ampliando de certo modo nossas atuações no campo, a câmera fotográfica nos permitiu enxergar nos espaços e a nas relações de outros modos com os atores da pesquisa.

Essa foi a estratégia metodológica que desenvolvemos durante a pesquisa para alcançar os objetivos propostos à luz da revisão de literatura que apresentamos a seguir.

1.3- REVISÃO DE LITERATURA

Esta seção compreende a apresentação da revisão de literatura que norteou o desenvolvimento da pesquisa.

O campesinato amazônico e a emergência de identidades coletivas

O campesinato amazônico apresenta uma ampla diversidade sociocultural. O processo histórico de ocupação da região, fruto do encontro de culturas, imprime uma heterogeneidade de modos de vida, especialmente, pela relação direta de determinados grupos sociais com os recursos naturais, base de sua reprodução social e produção material, assim como, pela organização social alicerçada no núcleo familiar, parentesco e vizinhança (MOREIRA; HÉBETTE, 2009).

Ao longo do tempo, as transformações vivenciadas na Amazônia brasileira têm repercutido grandes impactos na reprodução desse campesinato. A partir de meados do século XX, políticas de integração com a bandeira do *desenvolvimento*, viabilizaram projetos de infraestrutura e ampliação econômica, através de subsídios fiscais para a implantação da agropecuária extensiva, expansão da mineração e instalação de indústrias (metalúrgicas, madeireiras, pesqueiras, entre outras), impulsionando o povoamento pela atração de migrantes,

de pioneiros e desbravadores (HÉBETTE; MAGALHÃES; MANESCHY, 2002, CASTRO, 2001).

De acordo com Costa (2012), este planejamento político, firmado de 1960 a 1980, encontrava-se pautado na modernização do latifúndio, tecnificação concentradora e instalação do grande capital na fronteira, operando no sentido de anulação do campesinato por meio da expropriação do pequeno produtor. Desse modo, a dinâmica social de muitos grupos [que não se enquadravam no respectivo planejamento] foi negligenciada ou combatida pelo Estado, fato que gerou graves problemas sociais com a crescente e contínua pressão de interesses econômicos sobre os territórios dos camponeses amazônicos.

Dentre os quais, Edna Alencar (1997), destaca problemas na questão fundiária, expressa na dificuldade de acesso, controle e uso dos recursos naturais, seja pela ocupação (ou expropriação) da terra, seja pelos impactos ambientais decorrentes da poluição dos rios e da destruição de grandes áreas de floresta. Além disso, a autora faz menção à destruição de patrimônios culturais e à consequente “perda” da identidade cultural, visto que diversos grupos tiveram seu modo de vida alterado drasticamente diante do cenário exposto.

Sobre este período, os autores do livro *Conflitos sociais e a formação da Amazônia*, Schmink e Wood (2012) descrevem:

No final da década de 70 e no início dos anos 80, lutas de camponeses, seringueiros, garimpeiros, indígenas e outros grupos afetados pelas mudanças que estavam ocorrendo na região começaram a assumir uma forma mais organizada. A tendência para uma ação coletiva foi facilitada pela melhor comunicação entre os grupos, e estava associada à crescente compreensão de que as únicas chances de sucesso estavam nos esforços coordenados (2012, p. 156).

Desse modo, diversas organizações sociais passam a compor o cenário político da região amazônica, contexto em que a Igreja Católica por meio da Comissão Pastoral da Terra (CPT) e das Comunidades Eclesiásticas de Base (CEB's) exerce um papel muito importante na organização e formação de entidades representativas de trabalhadores rurais como: sindicatos, associações e movimentos de categorias sociais. De acordo com Almeida (2008, p. 25), esses movimentos sociais “desde 1970 vem se consolidando fora dos marcos tradicionais do controle clientelístico”, mediante a recomposição no campo político com a constituição de sujeitos coletivos que tem implicado “desde 1988-89, certos desdobramentos”,

cujas formas de associação e luta escapam ao sentido estrito de uma entidade sindical, incorporando fatores étnicos, elementos de consciência ecológica e critérios de gênero e de autodefinição coletiva, que concorrem para relativizar as divisões político-administrativas e a maneira convencional de pautar e de encaminhar demandas aos poderes públicos (ALMEIDA, 2008, p.25).

Portanto, esses movimentos sociais apresentam um novo rearranjo sociopolítico, resultado da formação de pessoas mobilizadas a partir da “construção de uma noção de direitos” em coletivo, vinculado às experiências dos sujeitos, fruto de determinadas percepções e práticas sociais (MANESCHY; ALMEIDA, 2002). Em conjunto, destaca-se a apropriação e o fortalecimento da “autoconsciência cultural”, na promoção de estratégias para o reconhecimento da diversidade cultural e a proteção dos recursos naturais, símbolo da luta dos movimentos alicerçados em identidades coletivas.

Para Almeida (2004), o advento dos movimentos sociais objetivados em identidades coletivas está relacionado aos aspectos situacionais que coadunam com o conceito de “terras tradicionalmente ocupadas”, o qual se tornou um preceito jurídico marcante na legitimação de territorialidades específicas e etnicamente construídas. A partir da convenção 169²³ da Organização Internacional do Trabalho (OIT), a autoidentificação configura-se como critério fundamental para acessar direitos territoriais e étnicos, o que tem reforçado o grau de autonomia dos movimentos sociais (ALMEIDA, 2004).

Vários estudiosos têm se dedicado a estudar a emergência de identidades coletivas no âmbito do campesinato amazônico e, alguns destes estudos apontam a dinâmica e a plasticidade desse processo. Em 2008, Mariana Pantoja publicou *Os Milton*, obra que retrata a experiência de ressurgimento étnico, vivenciado por uma família de ascendência indígena que se identificava como seringueiros. Após um período de grandes transformações (sociais, políticas, econômicas e ambientais) na área da Reserva Extrativista do Alto Juruá, assumiram a autoidentificação como *Kuntanawa*, resgatando práticas culturais indígenas, para lutar pela demarcação de um território próprio.

Além do caráter dinâmico, incorpora-se no processo de emergência da identidade o aspecto ambiental. De acordo com Pantoja, a emergência étnica protagonizada pelos *Kuntanawa* representa a busca por uma nova afirmação do grupo na luta contra as formas predatórias do território (resultado da má gestão do planejamento público e das articulações locais) e ao sistema que prejudica sua afirmação cultural. Nesse contexto, é preciso conceber “a ideia de um desenvolvimento que não seja apenas humano ou econômico, conforme auferem os índices oficiais, mas que dê também uma chance ao bem-estar da natureza, e de uma situação de governança na qual a autodeterminação seja um princípio” (PANTOJA, 2008, p.15).

²³ Em suma, a Convenção 169 sobre Povos indígenas e Tribais da Organização Internacional do Trabalho (OIT), ratificada no Decreto Legislativo nº 143/2002, reconhece direitos a povos e comunidades tradicionais, com ênfase nos direitos territoriais, tendo autoidentificação como critério fundamental (ALMEIDA, 2014).

Moreira e Hébette (2009) apresentam *Metamorfozes de um Campesinato nos Baixo Amazonas e Baixo Xingu Paraenses*, no qual são analisadas as transformações no modo de vida camponês, diante do avanço de empresários madeireiros nos anos de 1990 no Município de Porto de Moz. As organizações rurais de Porto de Moz despertaram para o reconhecimento dos núcleos quilombolas presentes na região, com o apoio de várias entidades que assumiram um papel de mediação neste processo (igreja católica, Organizações Não Governamentais (ONGs), pesquisadores acadêmicos e agências de cooperação), passando a assumir a referência étnica para acessar direitos étnicos e territoriais, que culminou- após muita luta- com a criação da Reserva Extrativista de Porto de Moz.

O aspecto cultural ganha evidência na experiência dos *Quilombolas do Aproaga, Vale do Rio Capim: território como eixo de identidade coletiva e patrimonialização cultural*, no qual Marin *et al.* (2013, p.231-232) descrevem como o fortalecimento da identidade coletiva e a etnicidade de quilombolas do Vale Rio Capim, tornou-se instrumento fundamental no processo de patrimonialização do Engenho ou Casarão do Aproaga, “um lugar sacralizado que serve aos quilombolas para elaborar a visão do passado desde o presente, portanto é uma intervenção na cultura, no seu processo de representação e de identidade coletiva”. Este processo foi desenvolvido com o apoio dos pesquisadores do Projeto Patrimônio imaterial, território e memória dos quilombolas do Aproaga, através de um convênio estabelecido entre a Fundação de Amparo e Desenvolvimento da Pesquisa (FADESP) e o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN).

No livro *Mulheres da Floresta Amazônica: entre o trabalho e a cultura* da autora Lígia Simonian (2001), a identidade coletiva não é o foco de análise, mas está presente na constituição dos movimentos sociais formados por mulheres estudadas pela autora, como: seringueiras, castanheiras e indígenas, as quais têm buscado transpor as históricas barreiras de invisibilidade e resistência que prejudicam sua integração nos planos e ações (governamentais e não governamentais) dirigidas para o desenvolvimento, sobretudo aqueles ligados à sustentabilidade ambiental e socioeconômica.

Diante das diferentes experiências de pesquisa, brevemente citadas neste referencial teórico, constatam-se distintos processos sociais no campo que resultaram na emergência de identidades coletivas. Alguns destes processos têm como plano de fundo a constituição de espaços e agentes (internos e externos) de mediação, especialmente no desenvolvimento de ações direcionadas à política, à economia e à cultura. No âmbito deste estudo, para compreensão do termo mediação social, utiliza-se a definição (em seu sentido polissêmico) proposta pela antropóloga Delma Pessanha Neves (2008), que pressupõe por mediação social:

O que se coloca entre dois universos de produção de significados visando ao diálogo, ampliando ou reduzindo o conflito, as incompreensões, facilitando apropriações; a abertura para o conhecimento do outro e a negociação subjacente, fundamentais ao pensar e ao agir diferentes. Em consonância, também os investimentos no sentido da produção de mudanças se articulam, em parte diferenciadas, às possibilidades de participação e reprodução de legados culturais de crenças, de solidariedade, de hierarquia e diferenciação sociais. Os termos cognitivos que aí são tão caros integram a herança cultural e revelam modelos de orientação e ressocialização, confirmando que a transmissão não é reposição, mas transformação (NEVES, 2008, p. 70).

Assim sendo, a análise dos processos de mediação social na trajetória de construção das identidades coletivas, permite ao pesquisador identificar os atores e os espaços em que operam em diferentes sistemas de posições sociais na produção e transmissão de saberes e práticas “fundamentais ao pensar e agir diferentes” (NEVES, 2008) para o enfrentamento de desafios políticos, econômicos e simbólicos locais.

Assim como, “compreender as lógicas de ação do grupo e conhecer as diversas forças presentes numa localidade” (DEPONTI; ALMEIDA, 2008, p. 6), tendo em vista que as identidades coletivas são acionadas por diversos motivos, como: a proteção e acesso aos recursos naturais, reconhecimento étnico, demarcação de territórios, fortalecimento da cultura e patrimonialização de bens culturais, mobilizações políticas, acesso a direitos legais (étnicos e territoriais), entre outros.

Vale destacar que, por vezes, sob a constituição da identidade o grupo social tende a representar e congregar diferentes motivações de *luta* (especialmente no decorrer no tempo), pois na realidade vivida se tornam complementares. A construção da identidade coletiva não ocorre sem a articulação harmônica ou negociada com os aspectos culturais, sociais, políticos, ambientais e econômicos nos quais os grupos estão inseridos.

Neste sentido, Paoliello (2009, p. 244), nos convida a refletir “em que medida se reconfigura um rural, diante desse contexto, em que múltiplas experiências, estratégias e identidades se organizam e se entrecruzam com uma identidade político-territorial decisiva para a manutenção da terra”. Neste diapasão, nas lutas contemporâneas da Amazônia pela reprodução de um campesinato livre, a experiência das *quebradeiras de coco babaçu* representa o protagonismo ativo de mulheres, diante das ameaças de desigualdades de gênero, controle da terra e dos recursos naturais, contexto em que a construção de identidades coletivas se torna instrumento de luta e resistência, organização política e inserção econômica.

Estudos sobre o campesinato maranhense e as quebradeiras de coco babaçu

Para a compreensão dessa dinâmica social junto às *quebradeiras de coco* no Estado do Maranhão, tivemos como ponto de partida estudos sobre a formação do campesinato maranhense. Na obra *Frente de expansão e estrutura agrária*, Otávio Velho (1972) trata sobre o inter-relacionamento entre diversas frentes de expansão com a frente de expansão agropecuária na região da Amazônia Oriental brasileira. Velho (1972), descreve que no Maranhão o avanço da *frente pastoril* (pecuarista) de origem baiana ocorre em meados do século XVIII, alcançando inicialmente o sul do Estado (em Pastos Bons) e depois seguindo em diversas direções com a constituição de inúmeras fazendas de gado que se estabeleceram sobretudo em campos naturais.

Na primeira metade do século XIX, a frente avança até os chamados *vales úmidos* que corresponde ao Mearim, o Grajaú, o Pindaré e o Turiaçu e parte da floresta amazônica em Imperatriz. De outro modo, a *frente agrícola*, passa a vigorar mais intensamente na primeira década do século XX, precisamente por volta dos anos de 1920, com a penetração de nordestinos em direção à microrregião do Médio Mearim, os quais praticavam a agricultura de subsistência, produzindo o arroz para fins comerciais. Desse modo, Velho apresenta o início da formação do campesinato na região de estudo (VELHO, 1972, p. 22-18; p. 93-95).

Analisando as transformações no campesinato maranhense na década de 1980, o economista Peter May (1990), apresenta *Palmeiras em chamas: transformação agrária e justiça social na Zona do Babaçu*, tendo como objetivo principal avaliar como as mudanças no direito de propriedade (acesso à terra e às palmeiras do babaçu) e a inovação tecnológica na indústria de óleo poderiam afetar os camponeses na chamada zona do babaçu (MAY, 1990, p. 21). Tendo em vista as circunstâncias relativas à posse dos recursos naturais, o referido autor descreve um cenário excludente para os camponeses, fazendo menção aos conflitos agrários que emergiam na região. Na citação abaixo, podemos observar que o autor também aponta a organização social como uma estratégia para posicionar os camponeses politicamente frente ao Estado.

No caso do babaçu, a privatização do acesso à terra e às palmeiras, assim como a inovação na tecnologia industrial, expulsarão os camponeses, que dificilmente poderão ser compensados com empregos em outros setores. O resultado é “tragédia dos recursos não-comuns”. (...) A resposta dos camponeses frustrados e sem poder, ameaçados de perder seus direitos de posse, tem sido recorrer à violência para obter retribuição, ao invés de esperar pacientemente por uma mudança de regime. A superação das consequências distributivas negativas da mudança agrária através de meios pacíficos ao invés da luta violenta requer estratégias organizacionais capazes de dar maior poder

aos camponeses, de modo que os mesmos possam fazer exigências políticas eficazes (MAY, 1990, p. 48).

O desenvolvimento e a crise do setor industrial da produção do babaçu no Maranhão também foram objeto de estudo do economista Benjamin Mesquita (1998) no trabalho intitulado *A crise da economia do babaçu no Maranhão (1920-1980)*. Segundo Mesquita, a partir da instalação de grandes projetos agropecuários e madeireiros (década de 70) e a liberação de importações de Óleos similares da Ásia (década de 80), ocorre a crise do *setor babaçueiro* e a consequente desestabilização dos diferentes subsetores articulados ao babaçu (ou seja, produção camponesa, casas comerciais e indústrias processadoras) no cenário econômico local. Para o economista, esse quadro foi resultado do descaso proposital do Estado junto a este setor, sendo então considerado o maior responsável pela crise, devido à prioridade dada aos grandes grupos empresariais voltados à exploração da pecuária e da extração de madeira em áreas tradicionalmente voltadas para o babaçu (MESQUITA, 1998).

Diante desse cenário de profundas transformações sociais, econômicas e ambientais no Maranhão, alguns pesquisadores desenvolveram estudos sobre os impactos no campesinato local. Dentre os quais, Cynthia Martins (2012), apresenta *Os Deslocamentos como categoria de análise: o garimpo, lugar de onde passar; a roça onde se fica e o babaçu nossa poupança*. Na medida em que os investimentos governamentais priorizam o desenvolvimento da pecuária, num processo em que a concentração de terra passa a expropriar os camponeses, constata-se que desde a década de 1950, as migrações sazonais em direção aos garimpos tornaram-se um meio para a manutenção da condição camponesa. No referido estudo, Martins (2013), pesquisou a migração para Jacundá, Estado do Pará e nos países da Venezuela e Guiana Inglesa no período de 1968 a 1999.

Cynthia Martins também estabeleceu parcerias com os pesquisadores Alfredo Wagner Berno de Almeida e Joaquim Shiraishi em pesquisas direcionadas as *quebradeiras de coco babaçu*, dentre as quais destaca-se a pesquisa sobre os principais problemas enfrentados pelas *quebradeiras* nos estados do Pará, Piauí, Maranhão e Tocantins, como: a devastação dos palmeirais, a elevação do preço dos *commodities* e o aquecimento do mercado de terras na Amazônia, no livro *Guerra ecológica nos babaçuais*, publicado em outubro de 2005.

Por sua vez, a luta das *quebradeiras de coco* para combater essas práticas que ameaçam a reprodução social e a produção material, tendo como bandeira o *Babaçu Livre*, termo que nomeia popularmente os projetos de leis voltados para garantir a proteção dos babaçuais e o acesso livre, é tratado no livro *Leis do Babaçu Livre: práticas jurídicas das quebradeiras de coco babaçu e normas correlatas*, publicado em 2006 por Joaquim Shiraishi. Autor que também

estudamos no livro *Direito das minorias: da passagem do “invisível” real para o “visível” formal?* Publicado em 2013.

Para tratarmos a emergência dos movimentos sociais na Amazônia O termo *Babaçu Livre* incorpora o título da obra de Alfredo Wagner Berno de Almeida intitulada *Terra de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas*. Neste trabalho, o antropólogo discute sobre a instituição e a abrangência jurídica do termo “terras tradicionalmente ocupadas” através dos processos de territorialização de grupos organizados politicamente em movimentos sociais, que defendem o uso comum dos recursos naturais na estrutura fundiária, a exemplo das *quebradeiras de coco babaçu*.

Sob a tônica das relações de gênero junto às *quebradeiras de coco babaçu* e trabalhadores rurais no Maranhão, tivemos como referência o trabalho etnográfico de Noemi Sakiara Miyasaka Porro (2002) em *Rupture and resistance: gender relations and life trajectories in the Babaçu palm forest of Brazil*. Esta pesquisa está centrada nas relações de gênero- marcadas pela contradição entre os discursos e das práticas locais- na luta pela manutenção do modo de vida num contexto social antagônico vivenciado na região dos babaçuais maranhenses.

Nesse perspectiva, Viviane Barbosa (2013) apresenta a tese de doutorado, *Mulheres do babaçu: gênero, materialismo e movimentos no Maranhão*. Pesquisa que contribuiu para compreender o processo de constituição da identidade *quebradeira de coco babaçu* no âmbito do Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu (MIQCB). Outro trabalho que incorporamos às nossas referências bibliográficas foi o de Luciene Dias Figueiredo (2005) *Empate nos babaçuais: do espaço público- lutas de quebradeiras de coco babaçu no Maranhão*. Esta foi a primeira dissertação de mestrado desenvolvida no Programa de Pós-graduação em Agriculturas Amazônicas que encontramos tratando sobre as *quebradeiras de coco babaçu* na microrregião do Médio Mearim, especificamente sobre as relações de gênero estabelecidas no âmbito do movimento da Associação em Áreas de Assentamento do Maranhão.

Ressalta-se que no Programa de Pós-graduação em Agriculturas Amazônicas, ao qual a presente dissertação está vinculada, pesquisas de mestrado vêm sendo desenvolvidas recentemente na microrregião do Médio Mearim junto das *quebradeiras de coco* através do grupo de pesquisa “Conhecimento e Direito” coordenado pela Prof^{ta} Dr^a Noemi Sakiara Miyasaka Porro. Em suma, são estudos de base interdisciplinar, especialmente envolvendo as áreas do direito agrário, antropologia, sociologia e agronomia. Assim, também recebemos

contribuições valiosas das pesquisas de Elton Rodrigues de Souza (2013) *Estudo das práticas de mutirão²⁴: transformação no conhecimento em comunidades tradicionais do Vale do Mearim, Estado do Maranhão*; Pedro Sergio Vieira Martins (2014) *Tradição, memória e direitos em uma comunidade de quebradeiras de coco babaçu: o caso do povoado Centrinho do Acrísio em Lago do Junco, Maranhão*; Aianny Naiara Gomes Monteiro (2015) *As práticas sociais e jurídicas na gestão dos babaçuais como recurso natural de uso comum nas comunidades tradicionais de quebradeiras de coco babaçu: Estudo de caso do Povoado Três Poços - MA*.

A identidade coletiva e o patrimônio cultural

“o patrimônio não é só a expressão da sociedade, ele movimenta, aviva, põe em evidência as passagens, as vias de acesso entre o material e o simbólico, entre o sujeito e o seu meio, entre uma razão prática e uma razão simbólica”

Paes, 2009

Tanto a noção de patrimônio cultural quanto o conceito de identidade apresentam uma diversidade de abordagens. Na obra *Identidade, etnia e estrutura social*, Oliveira (1976) descreve que a identidade é um fenômeno estruturado por duas dimensões: pessoal (ou individual) e social (ou coletiva), nas quais se estabelece uma interconexão. Tendo em vista que é no nível coletivo, plano da identidade social, que o nível individual se concretiza. Portanto, podemos apreender que é na interconexão entre a dimensão individual de se viver a cultura e a dimensão social de vivê-la coletivamente que a consciência de que a cultura compartilhada se constitui como um patrimônio comum emerge entre os grupos.

Por sua vez, Martins (2003, p.43), com o enfoque na identidade social, considera que a mesma pode ser compreendida através do “conhecimento por parte do indivíduo, de que pertence a um determinado grupo”, consoante com a “significação valorativa e emocional de pertencer, sentir-se parte”. Nesse contexto, o patrimônio cultural se configura como um conjunto de bens materiais e imateriais representativos de uma determinada cultura que diferencia e identifica a existência do grupo ou sociedade entre as gerações. Assim como a *memória herdada* (POLLACK, 1989), a identidade e o patrimônio na formação do *quadro de*

²⁴ Termo designado para designar uma forma de organização, nas palavras da *quebradeira de coco* Nasira Pereira “*mutirão pra nós significa uma forma de se organizar para ajudar uns aos outros*”, contudo com *greve* a palavra *mutirão* ou *mutirãozeiro* foi tida pela sociedade dominante como sinônimo de invasores, ladrões (“*aqueles queriam tirar as coisas alheias*”) e outras conotações pejorativas que reforçavam a criminalização os trabalhadores rurais que reivindicavam o direito à terra e o acesso livre ao babaçu.

referências (HALBWACHS, 2003) que nos posiciona como sujeitos sociais na experiência prática da cultura.

Nesse processo, Oliveira (1976, p. 5), esclarece que a identidade social, “surge como a atualização do processo de identificação e envolve a noção de *grupo*, particularmente a de grupo social. Porém, a identidade social não se descarta da identidade pessoal, pois esta de algum modo é reflexo daquela”.

No estudo sobre a noção da identidade coletiva, também tivemos como uma das principais referências o livro de Silva, Hall e Woodward (2008) intitulado *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. No qual, Stuart Hall (2008) descreve que a noção de identificação apresentada no ensaio *Quem precisa de identidade?* consiste num processo de articulação continuada, amparada pelas condições de existência do indivíduo, mediante sua relação com os recursos materiais e simbólicos, que com efeito promovem no mesmo o sentimento de pertencimento a um determinado grupo ou sociedade. Desse mesmo autor também tomamos como referência o livro *Da diáspora: identidades e mediação culturais*, publicado em 2003, no qual Hall descreve os marcos para os estudos culturais e a relação entre a cultura popular e a identidade no viés da desconstrução do “popular”.

Retomando, não podemos deixar de frisar que “a construção da identidade, seja individual ou social, não é estável e unificada – é mutável, (re)inventada, transitória e, às vezes, provisória, subjetiva; a identidade é (re)negociada e vai-se transformando, (re)construindo-se ao longo do tempo” (RODRIGUES, 2014), pois visa responder essencialmente às necessidades dos sujeitos que a constrói individualmente e coletivamente, conseqüentemente, através das redes de solidariedades e alteridades, marcadas pelas relações de poder em que estão imersos (GONÇALVES; ROCHA, 2006, WOODWARD, 2008). Considerando que o homem em sua vertente social vive uma relação de interação e dependência com o outro, a noção de alteridade marca a diferença, indo de encontro com a noção de que “identidade é relacional” apresentada por Woodward (2008) em alusão a obra de Michael Ignatieff. Desse modo, a identidade é basicamente estabelecida por uma marcação simbólica relativa a outras identidades.

Esta marcação simbólica pode ser relacionada com a produção de *fronteiras* que Fredrik Barth (1998) apresenta em *Grupos étnicos e suas fronteiras*. Segundo este autor fronteiras compreendem traços característicos de determinados grupos culturais que apresentam, entre outras características, tanto os efeitos da ecologia do território quanto da cultura transmitida.

Neste sentido, a incorporação (contextualizada historicamente) desses elementos inseridos na experiência social e assumida coletivamente, abrevia o que alguns denominam de patrimônio cultural, síntese simbólica dos valores identitários e laço que une a sociedade e seu

ambiente. No artigo intitulado *Patrimônio cultural e Identidade* a autora NEVES (2003, p. 51) apresenta uma vertente de conceito amplo de patrimônio cultural, no qual,

estão presentes as esferas da natureza, o meio ambiente natural onde o homem habita e transforma para sobreviver e realizar suas necessidades materiais e simbólicas, o conhecimento, as habilidades, o saber fazer humano, necessário para a construção da existência em toda a sua plenitude, e os chamados bens culturais propriamente ditos, que são os produtos resultantes da ação do homem na natureza.

Diante do exposto, o patrimônio cultural compreende, no sentido amplo, as obras humanas materiais e simbólicas, resultantes dos processos de interação do homem com a natureza. Essa perspectiva contemporânea do patrimônio cultural é fruto de um longo processo histórico de ampliação das políticas de preservação cultural que promoveram “sucessivas reconfigurações conceituais e político-institucionais desse novo campo de pensamento e ação que se constitui na interseção imprecisa entre os fatos da natureza e da cultura” (CARVALHO; MILEO, 2013, p.58).

Por sua vez, Rotman e Castells (2007, p. 72) assinalam que as transformações nos processos teóricos de desenvolvimento sobre o tema patrimonial, devem considerar tanto as produções realizadas no campo científico, quanto à ingerência dos documentos declaratórios produzidos no âmbito dos organismos internacionais. Os autores frisam que “na atualidade, a própria dinâmica do campo patrimonial põe em relação – e em tensão – as produções de ambos os espaços (o acadêmico e o das entidades supranacionais)”. Desse modo, brevemente, serão aludidos alguns aportes que implicaram modificações importantes na conceituação e no tratamento do patrimônio.

No livro *Patrimônio cultural: identidade coletiva e reivindicações*, autoria de ALMEIDA, DOURADO e MARIN (2013). A pesquisadora Sheilla Borges Dourado (2013) apresenta um estudo sobre o *Patrimônio e diversidade: direitos de povos e comunidades tradicionais*, no qual discorre sobre a gênese da categoria jurídica *patrimônio cultural* enquanto objeto de proteção do Estado, utilizando-se de fontes documentais que baseiam os instrumentos jurídicos produzidos no âmbito do Sistema das Nações Unidas no período que se inicia da década de 1970 até o início dos anos 2000. De acordo com Dourado, as transformações semânticas da referida categoria jurídica nos últimos quarenta anos acompanharam mudanças no próprio tratamento da cultura dado pelas organizações internacionais vinculadas ao Sistema das Nações Unidas e, conseqüentemente ampliou o conceito normativo do patrimônio cultural “passando a incorporar novos elementos e a reconhecer novos sujeitos como produtores de saberes e de cultura” (DOURADO, 2013, p.11).

Para compreender esse processo, é preciso considerar os efeitos da Convenção Relativa à Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural adotada em 1972 pela Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura (UNESCO) e ratificada pelo Brasil em 1977, configura-se como um importante marco regulatório para a proteção do patrimônio cultural e ambiental das nações do mundo, ao definir conceitos norteadores do patrimônio (com critérios baseados na monumentalidade e excepcionalidade de bens materiais). A Convenção também enfatiza a função simbólica da proteção do meio ambiente natural para o fortalecimento da identidade coletiva dos grupos formadores da sociedade (DOURADO, 2013, CARVALHO; MILEO, 2013).

Diante das transformações nos conceitos de cultura²⁵ e patrimônio cultural fomentada a partir da década de 1980 nas convenções internacionais promovidas pela UNESCO, sacramentando-se em 1985, por ocasião da “Declaração do México²⁶”, na qual a afirmação da identidade contribui “para liberação dos povos” e a cultura configura-se como uma “dimensão fundamental do processo de desenvolvimento” a ser promovida através da cooperação internacional, além disso, a Declaração ampliou a noção de bens culturais ao considerar que as “obras materiais e não materiais” que manifestam a alma e a criatividade popular (PELEGRINI, 2006, DOURADO, 2013).

No Brasil, as décadas de 1970 e 1980 apresentam transformações importantes no campo legislativo referente ao patrimônio, com a implementação de políticas públicas em sinergia com os princípios e instrumentos normativos da UNESCO. Contexto em que o reconhecimento da diversidade cultural para a formação da sociedade brasileira, assim como dos bens culturais de natureza imaterial e a necessidade de proteção da biodiversidade, condicionou a reestruturação de instrumentos jurídicos de proteção do patrimônio cultural.

A Constituição Federal de 1988 rompeu com o conceito restritivo de “patrimônio histórico e artístico nacional” que considerava exclusivamente os bens corpóreos, marcados pela monumentalidade e excepcionalidade, que privilegiava os poderes oficiais e as elites; consagrando uma noção mais ampla de patrimônio cultural, respondendo às demandas de setores significativos da sociedade, ao promover no texto constitucional “a valorização da

²⁵ De acordo com Carvalho e Mileo (2013, p. 59) “sob o termo cultura, abriram-se diferentes ideias acerca dos modos como os homens vivem, se relacionam e se representam em sociedade, a partir de e *em interação* com o seu meio natural. Em distintos contextos, esse termo pode adquirir os sentidos de educação, civilidade, identidade, entre muitos outros”. Segundo a pioneira definição de cultura de Edward Tylor apresentada por Mello (1987, p.40) a cultura é “este conjunto complexo que inclui conhecimento, crenças, arte, moral, lei, costumes e várias outras aptidões e hábitos adquiridos pelo homem como membro da sociedade”. Portanto corresponde, neste sentido, todo o comportamento humano.

²⁶ Documento subscrito pelo Conselho Internacional de Monumentos e Sítios (ICOMOS) na Conferência Mundial sobre as Políticas Culturais em 1985.

pluralidade cultural e um espírito de democratização das políticas culturais, inseridos num contexto de busca da concretização da cidadania e dos direitos culturais” (SANTILLI, 2005, p.62).

De acordo com Ricardo Oriá (2013), a Constituição Federal de 1988 representou “um avanço considerável ao elevar à categoria de direitos fundamentais da pessoa humana os direitos culturais, expressos nos arts. 215 e 216” e, ainda segundo o referido autor, ao consagrar dois princípios basilares para a política de preservação do patrimônio histórico-cultural brasileiro: cidadania e diversidade cultural.

Neste sentido, o artigo 215 consagra o princípio da diversidade cultural, ao garantir o pleno exercício de direitos culturais e o apoio e difusão das manifestações culturais populares, indígenas e afro-brasileiras, impondo ao Estado brasileiro a observância desses direitos, assim como, o estabelecimento do Plano Nacional de Cultura a fim de promover: a valorização da diversidade étnica e regional brasileira, a democratização de acesso aos bens culturais, à defesa e valorização do patrimônio cultural, consideradas ações fundamentais para o desenvolvimento cultural do país.

O artigo 216, seção II- DA CULTURA, estabelece o patrimônio cultural brasileiro composto por bens de natureza material e imaterial, individuais e coletivos, portadores de referência à identidade, à ação e à memória dos distintos grupos que formam a sociedade brasileira, estando representadas em 5 categorias, a saber: I – as formas de expressão; II – os modos de criar, fazer e viver; III – as criações científicas, artísticas e tecnológicas; IV – as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais; V – os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.

Complementando o texto constitucional o decreto presidencial nº 3.551, de 4 de agosto de 2000, sugere mecanismos de registro do patrimônio imaterial. Definindo que os bens de natureza imaterial estão inseridos, ou contextualizados, nas seguintes categorias: **Saberes-** conhecimentos e modos de fazer enraizados no cotidiano das comunidades; **Formas de expressão-** manifestações literárias, musicais, plásticas, cênicas e lúdicas; **Celebrações-** rituais e festas que marcam a vivência coletiva do trabalho, da religiosidade, do entretenimento e de outras práticas da vida social; **Lugares-** mercados, feiras, santuários, praças e demais espaços onde se concentram e reproduzem práticas culturais e coletivas.

Como visto, no Decreto presidencial, os bens imateriais abrangem as mais diferentes formas de “criar”, “fazer” e “viver” portadoras de referência à identidade, ação e memória dos grupos sociais. No artigo intitulado *Patrimônio imaterial e direitos intelectuais coletivos*, a

autora Juliana Santilli (2005, p. 64) destaca que “não é possível compreender os bens culturais sem considerar os valores neles investidos e o que representam- e, da mesma forma, não se pode entender a dinâmica do patrimônio imaterial sem o conhecimento da cultura que lhe dá suporte”.

Nesse diapasão, as normas constitucionais dos artigos 215 e 216 e o Decreto presidencial 3.552/2000, associada à Recomendação sobre a Salvaguarda da Cultura Tradicional e Popular (UNESCO, 1989), a Convenção de Salvaguarda do Patrimônio Imaterial²⁷ (UNESCO, 2003) e a Proteção e Promoção da Diversidade de Expressões Culturais (UNESCO, 2005), expressam em boa medida, a democratização da tutela jurídica dos bens culturais, ampliando a abrangência dos direitos associados ao patrimônio cultural.

De acordo com Carvalho e Mileo (2013),

instrumentos de patrimonialização estabelecidos pelo Estado tornaram-se mecanismos estratégicos em processos de (re)afirmação de identidades coletivas e de negociações das condições objetivas de produção, transmissão e fruição dos referidos bens culturais (...) relacionadas a fatores como o acesso a territórios e a recursos naturais, o reconhecimento de direitos intelectuais e direitos de imagem, entre inúmeros outros de regulamentação complexa (2013, p.66).

A afirmação dos autores deve ser verificada nas diferentes situações sociais empiricamente pesquisadas, pois o significado de patrimônio pode variar de grupo para outro. A expansão dos direitos associados ao patrimônio cultural e ambiental é resultado- dentre outros motivos- da regulamentação sobre a Convenção da Diversidade Biológica²⁸ (CDB) em 1992, em parte promulgada pela Medida Provisória 2.186-16/2001²⁹, que contempla os povos e as

²⁷ De acordo com a *Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial*, aprovada pela UNESCO em 17 de outubro de 2003 e ratificada pelo governo brasileiro por meio do Decreto nº 5.735 em abril de 2006, entendem-se por Patrimônio Cultural Imaterial: as práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas- junto com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares que lhes são associados - que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural. Este patrimônio cultural imaterial, que se transmite de geração em geração, é constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função de seu ambiente, de sua interação com a natureza e de sua história, gerando um sentimento de identidade e continuidade, contribuindo assim para promover o respeito à diversidade cultural e à criatividade humana (conforme o site www.iphan.gov.br).

²⁸ A CDB foi assinada pelo Brasil em 1992, durante a Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento que aconteceu no estado do Rio de Janeiro. A partir de 2007, o Decreto 6.159 tornou o Conselho de Gestão do Patrimônio Genético (CGEN) o responsável pelas políticas de gestão do patrimônio genético (SANTILLI, 2009).

²⁹ CAPÍTULO III- DA PROTEÇÃO AO CONHECIMENTO TRADICIONAL ASSOCIADO.

Art.8 Fica protegido por esta Medida Provisória o conhecimento tradicional das comunidades indígenas e das comunidades locais, associado ao patrimônio genético, contra a utilização e exploração ilícita e outras ações lesivas ou não autorizadas pelo Conselho de Gestão que trata o art. 10, ou por instituição credenciada.

§ 1º O Estado reconhece o direito das comunidades indígenas e das comunidades locais para decidir sobre o uso de seus conhecimentos tradicionais associados ao patrimônio genético do País, nos termos desta Medida Provisória e do seu regulamento.

comunidades tradicionais como detentores de direitos referentes aos conhecimentos tradicionais associados ao patrimônio genético, relativos ao direito de consentimento prévio informado e a repartição de benefícios firmado por meio de contrato, celebrado entre provedores e usuários de recursos genéticos e conhecimentos tradicionais associados.

Apesar dos avanços conquistados, quinze anos após a primeira edição da citada Medida Provisória, a mesma é revogada com a recente promulgação da Lei 13.123 de 20 de maio de 2015, que passa a regular o acesso ao patrimônio genético e ao conhecimento tradicional para fins de pesquisa e desenvolvimento tecnológico, assim como a repartição de benefícios decorrentes da exploração econômica provenientes. É notório que a nova Lei promove significativa mudança no marco regulatório nacional, especialmente ao “desburocratizar” os procedimentos de acesso ao patrimônio genético e ao conhecimento tradicional associado. Por isso, a Lei tem sido alvo de críticas dos movimentos sociais representativos dos povos e comunidades tradicionais que entendem a Lei e, especialmente sua tramitação e aprovação no Congresso Nacional (sem a devida participação dos movimentos) como um verdadeiro retrocesso na proteção do patrimônio cultural de modo geral.

No tocante à esfera moral dos direitos intelectuais coletivos, os autores Carvalho e Milleo (2013) argumentam que sua aplicação,

se explica pelo entendimento dos conhecimentos tradicionais como elementos de referência cultural de identidades coletivas, afirmando positivamente os membros de uma categoria, no presente, bem como atando e fortalecendo laços de solidariedade para perseguir objetivos comuns. Em outras palavras, as formas de expressões culturais dos conhecimentos tradicionais e os significados delas decorrentes são relevantes nos processos identitários de sujeitos membros de categorias incluídas no conceito de populações tradicionais. (CARVALHO; MILLEO, 2013, p. 73).

Portanto, aos conhecimentos tradicionais enquanto “referência cultural de identidades coletivas” são atribuídos normas jurídicas para sua proteção que conferem direitos aos chamados povos e comunidades tradicionais. Conforme argumenta Nivón (2011, p. 54) “o patrimônio dos objetos passou a ser o patrimônio dos sujeitos”, pois embora o patrimônio seja concebido como um conjunto de bens culturais materiais e imateriais, atualmente sua compreensão ampla (sobretudo na América Latina) o identifica “como *processo* relacionado com a atividade e a agências humanas”.

δ 2º O conhecimento tradicional associado ao patrimônio genético de que trata esta Medida Provisória integra o patrimônio cultural brasileiro e poderá ser objeto de cadastro, conforme dispuser o Conselho de Gestão ou legislação específica.

Ainda segundo o referido autor, as políticas culturais pautadas no reconhecimento da diversidade cultural e identidade como vetores de desenvolvimento sustentável e pluralismo cultural, encontraram seu principal desenvolvimento no campo do patrimônio, no qual a ação dos movimentos sociais foi fundamental na reivindicação do exercício e exigibilidade de novos direitos, ampliando conseqüentemente as agendas e os limites do debate político, tendo como aporte outros instrumentos jurídicos como a Convenção 169 e a Declaração Universal sobre a Diversidade cultural³⁰ (NIVÓN, 2011)

Diante deste quadro, é possível analisar que as discussões relativas à identidade coletiva e o patrimônio cultural se edificam no campo das políticas culturais. As transformações acerca das noções de cultura e patrimônio cultural, ressignificaram os bens culturais, ao incorporar elementos da natureza e as manifestações culturais marcadas pela intangibilidade, as quais expressam os modos de “criar”, “fazer” e “viver” de diferentes grupos sociais. De outro modo, esse processo projetou inclusive o reconhecimento de novos sujeitos no campo jurídico, ou seja, agentes sociais objetivados em identidades coletivas, que preservam territorialidades específicas, como as *quebradeiras de coco babaçu*.

Diante disso, é pertinente pontuar que apesar do nosso trabalho discutir sobre o *patrimônio cultural* tendo como ponto de partida o emprego jurídico e político da categoria nas políticas públicas, nosso foco principal objetivo é identificar e descrever as práticas sociais atuais e aquelas narradas a partir da memória coletiva em que se depreende a noção da identidade coletiva *quebradeira de coco babaçu* e seu processo de construção, bem como, sua associação com a constituição de determinados bens culturais e naturais como patrimônios coletivos a partir do ponto de vista das *quebradeiras de coco babaçu*.

³⁰ Dourado (2013, p. 29) esclarece que a Declaração, criada pela Organização das Nações Unidas (ONU), “instituiu a diversidade cultural como patrimônio comum da humanidade, como umas das fontes para o desenvolvimento”, tendo em vista que tem como premissa que “respeitar os direitos e as liberdades fundamentais implica num imperativo ético, particularmente os direitos de pessoas que pertencem a minorias e dos povos autóctones”.

SEÇÃO 2- “APRENDEMOS COM A MÃE DA GENTE”: MODOS DE CRIAR, FAZER E VIVER A ROÇA E OS QUINTAIS



FIGURA 4- O jovem Lucas ajuntando coco com seus pais Irismar e Rogério
 Fonte: Linhares. Pesquisa de campo, 2014.

*Ei, mãe, dá a saia pra apanhar o coco,
 O melhor do coco é quebrar!
 Ei, mãe, traz a panela pra torrar o coco,
 O melhor do coco é quebrar!
 Ei, mãe, traz a balança pra pesar o coco,
 O melhor do coco é quebrar!
 Ei, mãe, traz o dinheiro pra pagar o coco,
 O melhor do coco é quebrar!
 É coco, é coco, é coca
 O melhor do coco é quebrar!*

Música: Ei, mãe
 Autor: desconhecido
 Intérpretes: As Encantadeiras

Tradicionalmente, a agricultura e o extrativismo do coco babaçu são atividades repassadas de geração para geração através da oralidade e da observação inerentes à socialização vivenciada entre familiares, parentes e vizinhos nos espaços dos roçados e babaçuais, tendo em vista que essas atividades são de grande valor social, econômico e cultural para os habitantes do Povoado de Ludovico. Contudo, ao longo do tempo, estas atividades têm sofrido grandes impactos com a concentração fundiária e a consolidação das áreas de pastagens que comprometem a disponibilidade de terras aptas para a agricultura e restringem o acesso ao babaçu.

Segundo os entrevistados, até a primeira metade do século XX, o coco babaçu é tido como livre, logo a incidência de palmeiras era baixa pois ainda havia extensas áreas de mata nativa, somado a isso o “*coco não tinha valor*” na região, mais especificamente no Município de Lago do Junco onde a comercialização da amêndoa de babaçu na memória das *quebradeiras de coco* tem seu início por volta dos anos de 1950 e 1960. Até então a quebra do coco babaçu se dava basicamente para o preparo dos alimentos (com a produção do azeite e do leite de babaçu) e para fazer o sabão, enquanto que da palmeira também eram utilizados os recursos da palha na construção das casas, entre outros *fazeres* que evidenciam o uso dos frutos e palmeira de babaçu pelos assitantes.

Na medida em que a comercialização das amêndoas passa a se tornar realidade, nas palavras das *quebradeiras*: quando “o coco passa a ter valor” e a disponibilidade de terras para a agricultura diminui com o estabelecimento das grandes fazendas (sobretudo após a implantação da Lei de Terras nº 2.979/1969), ocorre a intensificação da quebra do coco para fins comerciais. Nesse ínterim, restrições ao trabalho livre nos babaçuais e nos roçados são impostas pelos fazendeiros, como veremos com mais detalhes nas seções seguintes, primeiro proibindo o acesso livre e estabelecendo sistemas de trabalho (arrendamento da terra ou *solta*, *quebra de terça*, entre outros) que exploravam a mão-de-obra camponesa, depois derrubando os babaçuais (entre outras práticas que até os dias atuais as *quebradeiras* estão lutando para combater), de modo que gradativamente os meios de produção foram sendo expropriados dos camponeses, ameaçando a reprodução social e a produção material do grupo. Contexto em que algumas famílias migraram para outras regiões, enquanto outras decidiram ficar e resistir a esse processo.

Neste sentido, observamos que décadas depois da *Luta pela terra* e pelo *Babaçu Livre*, trabalhadores rurais e *quebradeiras de coco babaçu* ainda enfrentam antigos antagonistas para garantir a reprodução social e material de suas famílias. Sendo assim, transformações no *modo de vida* têm desencadeado ao longo do tempo a reconstituição do campesinato local através da

adoção de novas estratégias associadas as formas de produção, apropriação e uso dos recursos naturais.

Partindo do pressuposto de que “o trabalho em suas formas variadas é fundamental para a construção do vínculo social, a formação da identidade e da cultura do grupo, a comunicação entre gerações, entre sexos e entre famílias extensas” (MARIN; CASTRO, 2004, p. 101). Portanto, o trabalho enquanto categoria analítica será adotada para se questionar como a identidade *quebradeira de coco babaçu* se renova em um movimento cuja maioria dos jovens já não têm seu trabalho fundado na quebra do coco babaçu.

Neste tópico, buscaremos apresentar brevemente a trajetória e a conjuntura atual do trabalho realizado nos espaços das roças, dos quintais e das *soltas* no Povoado de Ludovico, almejando oferecer alguns elementos para uma caracterização sociológica do grupo, tanto das mulheres *quebradeiras* que elaboraram a identidade coletiva, quanto dos jovens que continuam a aciona-la, ou mesmo se apresentado publicamente, como *filhos e filhas quebradeiras de coco*.

Em primeiro lugar, consideramos pertinente destacar que o trabalho com a terra, sobretudo com as roças, vem sendo- ano após ano- uma forma de resistência diante da expansão capitalista sobre os meios de produção camponesa. Desde os anos de 1950, a ampliação das grandes fazendas e o conseqüente avanço da pecuária na região provocou uma reorganização na forma de apropriação e uso da terra, similar ao que ocorreu nas situações denominadas pelas *plantations* do nordeste, divergente a lógica tradicional de reprodução camponesa (GARCIA JR, 1983).

O processo de formação dos pastos eliminou gradativamente as terras que eram destinadas aos roçados dos agricultores através das práticas de arrendamento da terra, no qual era permitido apenas o plantio do arroz e do milho, por serem culturas de rápida colheita. Como forma de pagamento, o fazendeiro exigia do trabalhador a entrega de alqueires de arroz e o plantio do capim que alimentaria o gado. Esse processo, “inverte o papel que a *criação* ocupa na lógica dos pequenos proprietários: a *criação*, neste caso, *não é subordinada e complementar ao roçado*, mas é a negação do roçado. Nega mesmo todo o modelo de *trabalho*” (GARCIA JR., 1983, p. 216- grifos do autor).

Além da conseqüente expropriação da terra, os camponeses também passaram a sofrer restrições no acesso ao babaçu. Os cocos disponibilizados pelo fazendeiro eram quebrados no regime da *quebra de terça* ou *quebra de meia*, no qual parte das amêndoas eram entregues para o fazendeiro que também detinha o “direito” de comprar o restante da produção no valor que definia; os babaçuais também eram arrendados em troca do roço da juquirá e da entrega de amêndoas. Essas formas de sujeição aumentavam o grau de auto-exploração do trabalhador e

consequentemente a penosidade do trabalho, pois era preciso cumprir com as exigências impostas pelos fazendeiros e ao mesmo tempo obter o necessário a manutenção da unidade doméstica.

O filme *Um grito no fundo do poço* (Pelayo, 1990) apresenta as dificuldades enfrentadas pelos camponeses para lutar pelo direito à terra em povoados do Município de Lago do Junco e do seu então distrito de Lago dos Rodrigues (elevado à categoria de município em 1994) no final dos anos de 1980. O filme mostra como os cercamentos- símbolo da dominação e poder dos grandes e médios proprietários de terra- causou a expropriação dos meios de produção dos camponeses, que sem terras para plantar e nem o babaçu para quebrar de forma livre, acabam tendo a sobrevivência ameaçada, desse modo, muitas famílias não resistindo às pressões dos fazendeiros partiram em busca de melhores condições de vida e trabalho, outras decidiram permanecer e lutar por seus direitos. Mas a criminalização dos agricultores pelos fazendeiros e também pelo poder executivo e legislativo do Estado coibia a luta e fortalecia a ação indiscriminada dos fazendeiros. Com o agravamento do problema fundiário, as *greves* se tornaram inevitáveis.

No Povoado de Ludovico, precisamente no ano de 1987, a *greve* tem seu início com o apelo das mulheres pela não derrubada das palmeiras que ocorria na fazenda de Zé Coitinho, logo incorporando a *luta pela terra* liderada pelos homens. Após a greve, ocorre a negociação com o fazendeiro junto ao Estado e com a mediação da Igreja Católica, que culmina com a conquista da terra em 1989, através da criação do Assentamento Aparecida pelo Instituto de Colonização e Terras do Maranhão (ITERMA), com a aquisição de 417 hectares que beneficiou na ocasião 29 famílias, conforme relata o senhor Zé Mundicio (64 anos, trabalhador rural, residente no Povoado Marajá), presidente da Associação dos Trabalhadores de Aparecida que representa o Assentamento (ATRA).

Contudo, observa-se que somente o acesso à terra mostrou-se insuficiente de garantir a sustentabilidade das práticas de produção agrícola e a resolução definitiva do problema agrário. Primeiro, porque nem todas as famílias que atualmente moram no Povoado entraram no grupo dos beneficiários³¹ da reforma agrária, dessas famílias um número significativo (22 famílias) ainda conseguiu capital suficiente para investir num pedaço de chão, em geral com a saída sazonal dos homens para trabalhar no garimpo (sobretudo nas décadas de 1950 e 1960) ou nas fazendas de soja e/ou algodão nos estados do Mato Grosso, Tocantins e Pará a partir do final

³¹ Segundo Nasira Pereira (67 anos, *quebradeira de coco babaçu*), apenas entraram no grupo de beneficiários da reforma agrária as famílias que participaram efetivamente da *luta pela terra* e pelo *Babaçu Livre* na greve do Povoado de Ludovico em 1987.

dos anos de 1990. Nesse sentido, vemos a participação fundamental de jovens para assegurar a terra como elemento fundante do grupo.

Apesar disso, é preciso ter em mente que o número de habitantes em Ludovico sofreu um acréscimo nas últimas décadas, ao mesmo tempo em que ocorre a redução no estoque terras agricultáveis. Desse modo, a maioria das famílias que estão na condição de sem-terra ainda precisam se submeter ao arrendamento (antiga forma de sujeição do trabalho livre) ou estabelecer parcerias para ter acesso aos meios de produção.

Em segundo lugar, as famílias assentadas ainda aguardam, depois de 26 anos, a finalização do projeto de assentamento, de acordo com o Senhor Zé Mundico (64 anos, trabalhador rural, presidente da ATRA): *“ainda hoje estamos esperando a finalização do projeto, ainda falta o Estado regularizar uma área de 117 hectares, estamos esperando também a reforma das casas, a construção da escola e a estrada”*.

Na fala do Senhor Zé Mundico fica clara a ineficiência do Estado em promover a reforma agrária. Os 117 hectares mencionados referem-se a uma área que não foi entregue aos assentados, o ITERMA negociou junto ao fazendeiro 417 hectares, mas os assentados receberam apenas 300 ha, sendo que o Estado foi restituído do valor pago pela propriedade do fazendeiro, pois os assentados pagaram durante vários anos pela terra negociada. Além disso, com o passar dos anos, entraves na infraestrutura, citadas no depoimento acima, dificultaram a permanência dos trabalhadores no assentamento, inclusive no exercício das atividades agrícolas, o que se expressa muito claramente no levantamento do número de assentados que trabalham efetivamente em seus loteamentos. Ainda de acordo com o Senhor Zé Mundico, no tempo presente, dos 29 assentados apenas dez estão executando atividades nos seus respectivos lotes.

Durante a pesquisa de campo, buscamos compreender os motivos do enfraquecimento do trabalho agrícola nas últimas décadas, entrevistando trabalhadores assentados e não assentados. De um modo geral, mesmo no caso dos assentados, os interlocutores justificam essa conjuntura elencando os seguintes pontos: o primeiro ponto refere-se ao fato da maioria das pessoas que acessaram a terra (em 1989) terem envelhecido e perdido sua capacidade de trabalho, enquanto que a geração mais nova passou a sair do campo com o objetivo de continuar os estudos nas cidades, ingressando no ensino superior, ou buscando melhores condições de trabalho em outros estados da federação como Brasília, Mato Grosso, Pará e Tocantins. Desse modo, a diminuição da mão de obra familiar tornou inviável o exercício da atividade agrícola para algumas famílias.

Um segundo ponto está ligado à carência de infraestrutura no Assentamento, fato que fez uma boa parte dos beneficiários não saírem do Povoado de Ludovico e a maioria dos que foram voltaram, devido as facilidades de acesso aos serviços públicos (como escola e posto de saúde) e privados (mercearias, oficinas mecânicas, entre outros) e melhores condições de moradia. Aliás, é recorrente na fala dos entrevistados o problema da falta de estrada no Assentamento que gera transtornos à mobilidade das famílias e no escoamento da produção.

O terceiro e último ponto evidenciado pelos entrevistados da pesquisa vai de encontro com o acesso ao crédito rural para investimento na produção agrícola. Embora atualmente os trabalhadores rurais e as *quebradeiras de coco*, assentados e não assentados, tenham maiores facilidades em conseguir o DAP (Declaração de Aptidão ao Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar) junto às entidades que o expedem como MIQCB, COPPALJ, ASSEMA e STRs, as restrições para acessar os recursos ainda são grandes, muitas famílias não conseguem o crédito, pois os bancos resistem em liberar o dinheiro sem garantias patrimoniais e contrapartidas na tomada dos empréstimos. Sobre o crédito rural destinado aos agricultores de base familiar, Áurea Alves (33 anos) descreve:

“a questão de falta de crédito se dá da seguinte forma: enquanto o banco libera 500 mil para quem já tem, ele libera 15 mil para um assentado. As condições de pagamento para quem já tem muita terra e a quantidade de recursos que esses proprietários recebem é muito grande, os prazos são de cinco anos. Um assentado pega uma “merreca” e tem que começar a pagar no mínimo em cinco meses. Normalmente, quem já tem terra, tem como dá a terra como garantia, também já tem investimentos na propriedade. E quem é assentado não tem nada, começa do zero, sem condições de produzir, a velha lógica do capital (...) quem tem muito recebe tudo o que precisa para produzir, ou seja, para os pequenos é muito difícil e acabam se perdendo na hora de pagar. Ainda falta investimento sim e acesso a crédito, mas na medida do que é necessário para produzir. Não que eles [assentados] não consigam ter acesso, o capital é que determina quanto recebem” (Áurea Alves, 33 anos, *quebradeira de coco babaçu* e professora).

O relato acima salienta as disparidades entre os recursos destinados à agricultura de base familiar e ao agronegócio, pondo em evidência o fato de que tanto o valor monetário dos recursos, quanto os prazos de pagamentos impostos aos trabalhadores, dificulta o gerenciamento do crédito no fomento da produção. Nesse sentido, Wanderley (2009, p.196-197) compreende que o tipo de capitalismo desenvolvido no setor agrícola brasileiro manteve-

se arraigado na “vinculação com a propriedade da terra”, mesmo antes do seu processo de modernização e afirma,

Esta natureza estrutural do capitalismo agrário brasileiro, a meu ver, qualificou a própria modernização da agricultura- uma “modernização sob o comando da terra” (Wanderley, 1996). Ela é, também, responsável, em grande parte, por determinar o “lugar” social da campesinato na sociedade brasileira ao longo de sua história. É nesse sentido que se pode falar na permanência e atualização de uma questão fundiária Brasil. Trata-se, em primeiro lugar, de um lugar negado, não reconhecido. (...) Trata-se igualmente, de lugar subalterno e subordinado, que submete o campesinato a um enorme esforço social para alcançar as condições mínimas de sua reprodução. (...) grande parte das estratégias de reprodução ainda está consagrada, sob formas diversas, mais ou menos bem sucedidas, a assegurar a constituição de um patrimônio fundiário estável e transmissível às gerações subsequentes. Historicamente, essas lutas constantes se expressam através das estratégias da posse precária da terra, da migração, da venda da força de trabalho, e da prática de uma agricultura itinerante (WANDERLEY, 2009, p. 196-197).

Como pode ser observado, Wanderley (2009) resume de forma precisa a problemática agrária existente. No caso em estudo, fica evidente que o processo de reforma agrária não se concretizou, o acesso à terra (que ainda está passível de regularização) promovido pelo governo após uma pressão popular, não garantiu as condições mínimas para a reprodução das famílias assentadas, mesmo com as facilitações de empréstimo do crédito rural, camponeses necessitam buscar diferentes estratégias para manterem-se no campo como tal, algumas citadas por Wanderley como: a venda da força de trabalho, a migração, a busca pela posse da terra com melhores condições de trabalho, entre outros que descrevemos no decorrer do texto.

Nessa perspectiva, igualmente se enquadram trabalhadores não assentados, logo as condições para “assegurar a constituição de um patrimônio fundiário e transmissível às gerações subsequentes” (Wanderley, 2009, p. 197) são igualmente difíceis num contexto em que a concentração fundiária e o capital comercial e agroindustrial pressiona e subordina as formas de reprodução camponesa. Por sua vez, a capacidade de resistência e de adaptação frente às influências externas, relevam um cenário de rupturas e permanências nas estratégias de reprodução na conjuntura dos novos contextos sociais e econômicos.

Conforme descrito anteriormente, a consolidação das áreas de pastagens provocou a retração na oferta de terras cultiváveis, tornando-as insuficientes para absorver a demanda local, com efeito, a migração sazonal de membros das famílias para trabalhar nas cidades e/ou em outros estados nas últimas décadas, passou a ser um meio importante para garantir a manutenção da unidade de produção familiar e viabilizar a aquisição de terras para um número significativo de famílias.

Se por um lado a migração permitiu- em alguns casos- autonomia sobre os meios de produção, por outro reduziu a força de trabalho, ou seja, a capacidade produtiva da unidade de produção. Desse modo, na maioria dos casos, essas propriedades de pequeno porte passaram a ser trabalhadas com a criação de gado de corte, contrariando por sua vez as formas tradicionais de uso da terra, na qual a *criação* é complementar ao trabalho nos *roçados*, ao invés disso, no tempo presente a *criação substitui os roçados* (GARCIA JR, 1983). Situação que GARCIA JR (1983) observou ao estudar o brejo e o agreste do Estado da Paraíba, áreas nordestinas que conheceram as taxas altas de migração a partir do final da década de 1940.

Sobre as transformações no modo de reprodução camponesa, Bernadete Oliveira (2009, p. 206) chama atenção para a seguinte reflexão:

O campesinato tem demonstrado ser possível flexibilizar sua capacidade produtiva diante de momentos de crise ou ajustes globais na economia rural. Tem incorporado às relações de produção elementos externos, como o salário na indústria, na construção civil, no setor de serviços em geral, recursos proporcionados pela migração interna ou transnacional. Muitas vezes incorremos no erro analítico de pensar a unidade camponesa de produção e consumo como modo de vida fechado em seu tradicionalismo, externo ao mercado e reticente à incorporação de novos valores. Um idealismo que trata o camponês fora da dimensão econômica nacional e global. Entretanto, a permeabilidade do modo de vida camponês em adotar elementos e valores de um mundo globalizado não significa, necessariamente, sua desagregação, mas ao contrário, ajustes necessários à sua reprodução (OLIVEIRA, 2009, p. 206).

A substituição gradativa dos roçados pelas criações também tem sido uma realidade entre famílias que estão na condição de sem-terra. Neste caso, faz-se necessário *pagar pasto* ou *pagar à solta* num custo de aproximadamente 35 reais/mês por cabeça para o dono da terra, que geralmente é um vizinho ou parente que detém uma propriedade de pequeno porte. Todavia, é pertinente frisar que essa é uma prática antiga³², assim como os investimentos dos trabalhadores em gado, que funciona como uma espécie de poupança familiar a ser acionada em momentos de crise, mas uma das características que difere é a intensificação dessa prática ao longo do tempo como podemos observar no depoimento a seguir:

“Todas as famílias aqui, quase todas, mesmo quando não tinha terra, tinham uma vaquinha, mas para garantir o leite. Hoje querem para servir como investimento na hora que precisar, se tiver imprevistos, tem essa garantia. Eles colocavam na terra alheia, pagavam pasto, como ainda fazem hoje. Como aumentou a quantidade de vaquinhas e a terra não é mais suficiente, acabam pagando

³² Segundo os moradores mais antigos do Povoado de Ludovico, estima-se que essa prática venha ocorrendo desde os anos de 1940, intensificando nos anos de 1950 e 1960, com o estabelecimento das grandes fazendas na região.

pasto” (Áurea Alves, 33 anos, quebradeira de coco babaçu e professora).

Outra característica dessa estratégia de uso da terra é o investimento maior em gado de corte devido seu valor comercial. No depoimento abaixo, vemos o relato de um trabalhador que almeja adquirir cabeças de gado na perspectiva de melhorar as condições de vida e trabalho num futuro próximo:

“Quando meu filho voltou do Mato Grosso, eu disse: meu filho, vamos investir o dinheiro que você ganhou na compra de gado, em pouco tempo a gente recupera o dinheiro que você gastou, vai comprando outras cabeças e, assim, aos pouquinhos, a gente vai conseguindo ter uma vida melhor, fica assegurado pro resto da vida. Mas ele não quis, preferiu comprar uma moto” (Faísca, 47 anos, trabalhador rural e pedreiro).

Na fala do trabalhador fica notório que a expectativa de investir em gado representa para o mesmo a possibilidade de galgar uma melhor condição de vida, pois nesse contexto, a criação representa melhores ganhos, redução da penosidade do trabalho, vantagens para aquisição de bens móveis e imóveis, garantia de um futuro melhor para os filhos, entre outros benefícios. Desse modo, várias famílias estão buscando realizar esse tipo de investimento com maior frequência que outrora, por outro lado, esta estratégia tem se mantido coadunada com antigas atividades laborais como a quebra do coco, a roça, a pesca artesanal, assim como, o assalariamento no serviço público, a prestação de serviços autônomos, a migração sazonal, entre outras atividades que demonstram a pluriatividade das famílias. Segundo Oliveira (2009),

No âmbito de transformações da sociedade civil e no cenário da globalização, o campesinato guarda identidade própria, multifacetada, em gênero, gerações e crenças, cujas representações não estão vazias de conteúdo ideológico. No campo das lutas pela terra e pelos direitos, o campesinato, representado por sujeitos sociais e históricos, é capaz de traduzir a tradicionalidade em modernidade- no caminho de elaborar projetos alternativos à ordem instituída, que não representa necessariamente a destruição dessa mesma ordem, mas o estabelecimento de limites à expansão avassaladora da sociedade capitalista (OLIVEIRA, 2009, p. 207).

A interface entre a tradicionalidade e a modernidade apontada por Oliveira (2009), poderia ser um foco para refletir sobre a existência de um campo de rupturas e permanências no campesinato local. Porém, a depender das conceituações sobre esses termos, teremos como aprofundar o debate entorno das transformações de ordem social, econômica e política na organização do grupo.

Finalmente, após esta breve apresentação sobre a conjuntura atual do campesinato local, seguiremos descrevendo as formas de produção e uso dos recursos na agricultura e no extrativismo do coco babaçu.

2.1- AGRICULTURA

Ne acordo com PORRO, MOTA e SCHMITZ (2010), no ideário simbólico desse campesinato, a atividade agrícola é concebida como principal meio de sustento das famílias, tendo o arroz como símbolo de fartura e autonomia. Nesse tópico, apresentaremos o trabalho realizado pelos camponeses e suas famílias, nos espaços de *vida e trabalho* que se constituem as roças e os quintais.

2.1.1- As roças

As roças dos moradores do Povoado de Ludovico, Estirão e dos assentados³³ em Aparecida são abertas basicamente nas terras sob projeto de assentamento ou em pequenas propriedades privadas. Algumas famílias que se encontram na condição de sem-terra pagam arrendamento para proprietários com o objetivo de ter onde cultivar, prática que ainda é muito comum. Durante a pesquisa de campo, foi possível observar pequenas áreas de cultivo de arroz e milho em propriedades localizadas no próprio Povoado e roças extensas no anexo Estirão e no próximo Povoado da Mata dos Reis, onde camponeses arrendam a terra.

O arroz do tipo agulhinha (*Oryza sativa L.*) é a cultura produzida tradicionalmente em maior escala nas roças, onde também são cultivados de modo consorciado o milho (*Zea mays*), a mandioca brava (*Manihot utilissima Pohl. (Manihot esculenta)*), a fava (*Vicia faba*) e a macaxeira (*Manihot esculenta*). A produção é voltada sobretudo para o consumo familiar e eventualmente comercializada nos pontos comerciais de povoados e/ou cidades mais próximas, ou até, com maior frequência, entre os próprios vizinhos.

³³ Pertinente assinalar que entre os assentados de Aparecida, encontramos agricultores que em alguns anos abrem suas roças de forma arrendada em propriedades de pequeno porte com o objetivo de poupar sua terra no assentamento, posto que cada assentado tem cerca de 11,9 hectares de terras (dado fornecido pelo trabalho rural Zé Munido, 64 anos, presidente da Associação dos Trabalhadores Rurais de Aparecida), área que pode ser facilmente esgotada em curto prazo, especialmente no caso de suprir a necessidade de consumo de famílias grandes.

QUADRO 1- Calendário Agrícola das roças

MESES	Preparação Roça	CULTIVOS				
		ARROZ	MILHO	MANDIOCA	FAVA	MACAXEIRA
JAN		Plantio	Plantio	Plantio	Plantio	Plantio
FEV		1º capina	1º capina	1º capina	1º capina	1º capina
MAR						
ABR		2º capina	Colheita (Parcial)	2º capina	2º capina	2º capina
MAI	Marcar Terreno					
JUN	Roço/Broca Derrubada	Colheita			Afloração Bagem	Colheita
JUL		Armazenar (Paio)				
AGO		Armazenar (Paio)				
SET		Bater o Arroz	Colheita (Final)		Colheita	
OUT	Variante Queimada					
NOV						
DEZ	Coivara			Colheita		

Fonte: Pesquisa de campo. Linhares, 2015.

Nota: Entrevista realizada em abril de 2015, com os agricultores residentes em Ludovico, Garimpeiro (53 anos), Francisco Santos (36 anos) e sua esposa Francisca Santos (34 anos).

Como pode ser observado no calendário acima, o ciclo de trabalho para implantação da roça tem seu início com a demarcação do terreno, atividade geralmente realizada no mês de maio, período que antecede o término da safra anterior. Em junho, ocorre a primeira etapa de preparação do solo por meio do *roço* ou da *broca* das capoeiras, com o corte de galhos finos, ervas e trepadeiras, *pindovas*³⁴ e outros elementos da vegetação rasteira, assim como a derrubada das árvores e *capoteiras*³⁵, que ficam dispostas no solo até a secagem total da madeira e da vegetação brocada. Após um intervalo de aproximadamente dois meses é dado a sequência à segunda etapa de preparação da área de cultivo através da queimada, promovida depois da implantação do variante (aceiro), que tem a finalidade de prevenir a passagem do fogo para fora do campo delimitado mediante a limpeza do material vegetal presente no entorto da área demarcada. A etapa final consiste na coivara, com a remoção da madeira e dos galhos que

³⁴ Ver definição glossário étnico em apêndice.

³⁵ Ver definição glossário étnico em apêndice.

porventura permaneceram no solo após a queima, atividade realizada com maior frequência no mês de dezembro.

Entre o final do mês de dezembro e o início do mês de janeiro é chegado o tempo para plantar as culturas na roça, mas a execução dessa atividade depende essencialmente da chegada das chuvas para irrigação do solo, contudo nos últimos anos o prolongamento das estiagens na região tem afetado o calendário agrícola, adiando o trabalho de plantio que passa a ocorrer a partir da segunda quinzena do mês de janeiro. O plantio reúne um grande número de pessoas que plantam de modo consorciado o arroz (principal cultura), o milho, a fava, a macaxeira e a mandioca.

Esta etapa conta com a efetiva participação das mulheres e crianças, algumas mulheres também auxiliam os homens nas capinas que ocorrem nos meses de fevereiro e abril. No mês de abril já ocorre a colheita parcial do milho, tradicionalmente consumido durante a Semana Santa em suas mais variadas formas (assado, cozido, como pamonha e no preparo de bolos). Durante a pesquisa de campo realizada no referido mês, acompanhamos uma rápida colheita realizada pelo trabalhador rural Francimar Silva (Seu Bibiu), 38 anos, acompanhado de seus sobrinhos Lucas (15 anos) e Carlinhos (18 anos), conforme ilustra a figura a seguir.

FIGURA 5- O senhor Bibiu dando instruções para a colheita do milho aos sobrinhos



Fonte: Pesquisa de campo. Linhares, 2015.

A pequena colheita do milho tinha como destino apenas o consumo familiar, durante o trabalho pude observar que Seu Bibiu dava orientações aos sobrinhos sobre onde encontrar os milhos maduros para colher, durante a atividade houve vários momentos de descontração e brincadeiras entre os meninos e o tio, evidenciando que o espaço da roça também reserva momentos de sociabilidade. Durante a entrevista, Seu Bibiu mencionou que desde criança

trabalha com roça e que todos os anos busca fazer a plantação, neste ano a roça de arroz continha quatro linhas e sua expectativa era colher 70 alqueires.

Retomando ao calendário agrícola, na colheita do arroz, realizada ao longo do mês de setembro, acontece a maior mobilização da mão-de-obra familiar com o auxílio de parcerias e se necessário com a contratação de pessoas em regime de diária, tendo em vista que as roças de arroz tem em média de 3 a 4 linhas (dependendo do número de integrantes da unidade de consumo) e que cada linha corresponde a 25 braças de pouco mais de um metro, ou seja, cada linha equivale a uma área de 50 m², está área que exige um grande número de mão de obra para dar conta do volume de trabalho nesta etapa.

Durante a colheita, o arroz é armazenado no paiol ou no tijupá, espécie de depósito construído na roça, suas paredes são erguidas com os talos das palhas e para a cobertura do depósito também são utilizadas as palhas da palmeira de coco babaçu. Essa etapa de armazenamento é crucial para manter a qualidade do arroz, conforme explica o agricultor Biton (46 anos): *“Se a gente não armazenar direito o arroz, não fica bom, aquele arroz meio amarelado que a gente acha por ai, foi porque ele molhou quando tava no paiol, as vezes as pessoas não tomam muito cuidado, mas se armazenar direito o arroz fica bem branquinho quando a gente vai bater ele”*.

Após o armazenamento do arroz, o mesmo é *batido* para o consumo, sobre esse processo a senhora Euzébia Alves³⁶ (79 anos) descreve: *“Quando eu era nova eu pilava muito arroz para meus tios, várias latas por dia, era muito trabalho! Agora tá mais moderno, as pessoas batem nas usinas, agora tá fácil demais minha irmã!”*. O depoimento da senhora Euzébia retrata as mudanças nessa etapa do processo de beneficiamento do arroz ao longo do tempo, atualmente no Povoado de Ludovico existem duas usinas privadas que processam arroz mediante pagamento. Algumas famílias vão beneficiando o arroz ao longo do ano, de acordo com o consumo da família, enquanto que outras optam por processar toda a produção, vendendo o excedente.

Importante destacar que o Estado do Maranhão é o principal produtor de arroz na região nordeste. O rendimento médio das lavouras em 2014 passa de 5,5 mil quilos por hectare cultivado, 23% maior que a produção do ano anterior apesar da redução da área plantada,

³⁶ Euzébia Alvez, *Quebradeira de coco babaçu*, reside no Povoado de Ludovico na companhia do seu esposo João Batista. A senhora Euzébia é grande conhecedora da história local, sendo portadora de uma memória admirável, assim tivemos a oportunidade de receber sua contribuição sobre a história do Povoado, sobre o exercício da quebra do coco, entre tantos outros assuntos que exigiam a sabedoria da memória. Também construímos junto com sua filha Francisca (France) as tabelas com os nomes das hortaliças, plantas frutíferas e arbóreas encontradas no Povoado.

conforme anuncia o sítio eletrônico do Globo Rural (em 27-05-2014). Uma das características importantes na rizicultura maranhense é que quase a totalidade do arroz produzido no Estado advém da agricultura familiar, em lavouras com menos de 50 ha (IBGE, 2006), a exemplo do que encontramos no Município de Lago do Junco, que em 2014 produziu 1.698 toneladas de arroz (em casca) (IBGE, 2015).

Não podemos deixar de mencionar também que o arroz é culturalmente um dos alimentos mais consumidos no Maranhão. No Povoado de Ludovico podemos observar que comparado o consumo de massas, o arroz é o alimento preparado em maior quantidade se comparado a carnes, massas e feijão. É recorrente as pessoas falarem *“se não tiver arroz na mesa é como se não tivesse comido nada, refeição completa pra mim tem que ter arroz”* (Francisca Alves, 53 anos, *quebradeira de coco*). Existe também clara distinção entre o *arroz da roça* e o *arroz de pacote* (arroz industrializado), pois a maioria absoluta dos interlocutores da pesquisa dão preferência ao *arroz da roça*, alegando que o *arroz de pacote* não tem o mesmo sabor. Este só é consumido por algumas pessoas em períodos em que o *arroz da roça* não se encontra mais disponível nos estoques familiar ou da comunidade.

2.1.2- Os quintais

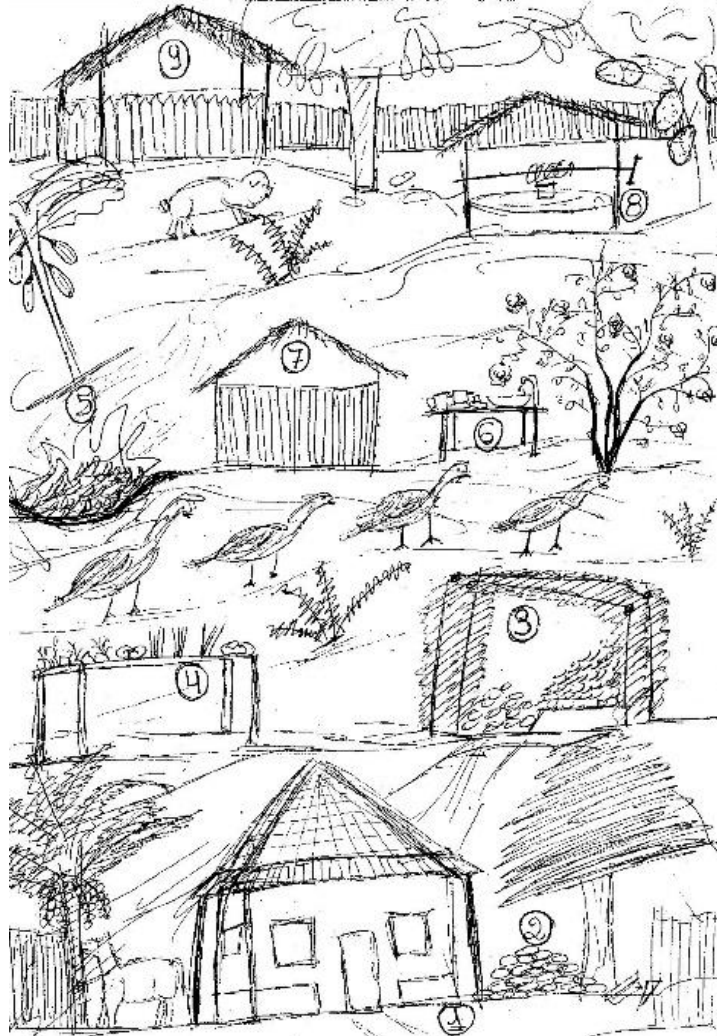
De acordo com os entrevistados, os quintais das moradias do Povoado de Ludovico foram demarcados ao longo do processo de ocupação da área. Conforme as famílias iam chegando e estabelecendo moradia no Povoado, demarcavam o lugar da casa e cercavam o quintal, num período em que a terra era devoluta e sua ocupação se dava de forma livre. Com o crescimento das famílias foram ocorrendo a novas divisões das áreas demarcadas e a conseqüentemente redução da área dos quintais. Pertinente ressaltar que a área da residência e dos quintais, assim como a *roças*, são espaços de domínio privado que se articulam com espaços de domínio público, nos quais os recursos são de usufruto comum.

Nesse prisma, “ser dono” não implica ter a documentação que comprove a titularidade do lote, pois a ligação com o patrimônio se prova pelo trabalho exercido e sua prioridade através do vínculo parental com o assituante, como podemos constatar na fala da *quebradeira de coco* Carmelita: *“eu não tenho documento daqui, mas eu sou dono, meus pais moraram bem ali, minha irmã morou aqui do lado, ninguém pode entrar no meu quintal pra pegar nada sem minha autorização, até o babaçu!”*.

Atualmente, o Povoado e o anexo Estirão apresentam cerca de 109 famílias, distribuídas em mais de 80 moradias, cujos quintais que têm uma média de 100 metros de comprimento e

70 metros de largura. Abaixo, apresentamos o croqui (FIGURA), no qual buscamos trazer os elementos que encontramos com maior frequência nos quintais das moradias.

FIGURA 6- Croqui dos quintais no Povoado de Ludovico



Fonte: Linhares. Pesquisa de campo, 2015.

De um modo geral, nos quintais encontramos pequenas construções para a criação de animais como o galinheiro (7) e o chiqueiro dos porcos (9), bem como espaços dedicados para o cultivo de plantas medicinais e hortaliças que geralmente são organizados em vasos e em canteiros suspensos (4), onde são protegidos dos animais. Nos quintais é comum encontramos as caieiras (5) para a produção de carvão com as cascas do coco babaçu, que são temporariamente armazenadas nas latadas (3) ou em depósitos. Nos fundos do lote são comuns a existência do poço do tipo cacimbão (8), o buraco onde são despejados e enterrados o lixo produzido. Próximo da moradia da família (1) identificamos o jirau (6) onde são lavadas as

louças ou as roupas, a *ruma de coco*³⁷ (2), o jumento pastando e as árvores frutíferas em toda a área, cujo sombreamento é aproveitado pelas mulheres no momento da quebra do coco.

Os quintais são espaços que na divisão do trabalho entre os membros da unidade familiar ficam especialmente aos cuidados das mulheres e dos jovens, enquanto o *chefe da família* tem como prioridade a roça ou a execução de outros serviços laborais. Assim, no cotidiano, os homens auxiliam na resolução de problemas relativos às construções, ou ainda, no abate de animais, na produção do carvão, no roço do mato, entre outras atividades. Por sua vez, no espaço do quintal, as mulheres executam diariamente e com maior frequência as atividades de manejo das hortaliças e das plantas (medicinais e ornamentais), a quebra coco e a limpeza do terreiro, da louça e das roupas. Já as crianças e os jovens contribuem com as chamados *serviços de menino* que consistem na alimentação dos animais, na coleta das frutas e no armazenamento dos cocos que porventura ajuntaram nas *soltas*.

Pertinente ressaltar que o espaço do quintal pode ser considerado um rico “laboratório” para o pesquisador analisar como o babaçu está inserido no *modo de vida* das famílias, pois os diferentes recursos que a palmeira de coco oferta podem ser observados nos *fazeres* diários das famílias. Nos quintais a maioria das construções são feitas com a palha da palmeira, seja utilizando o talo para fazer as estruturas de base ou seja utilizando a palha para fazer a cobertura, o que podemos ver nas latadas (FIGURA 7), no galinheiro, no chiqueiro dos porcos, na cobertura do poço cacimbão, no banheiro, e nas cercas que são produzidas com o talo.

FIGURA 7- Exemplo de edificação no quintal: a latada para o armazenamento das cascas do coco babaçu e ao fundo a caieira em funcionamento.



Fonte: Linhares. Pesquisa de campo, 2015.

³⁷ Ver definição glossário étnico em apêndice.

Além disso, no quintal, o babaçu é utilizado na adubação das plantas, pois do caule de palmeiras que tombaram são retirados detritos que servem para adubar as plantas e hortaliças; a alimentação do porco pode ser complementada com a *massa do coco* (o mesocarpo). A produção diária do carvão para acender os fogareiros em que se preparam os alimentos diários das famílias, também ilustra a inserção do babaçu no cotiado, assim como a própria quebra do coco, que nos quintais geralmente ocorrem embaixo das latadas ou na sombra dos pés de árvores presentes nos terreiros das casas.

Para Marin e Castro (2009) os quintais revelam aspectos da cultura material através da sua preparação e manutenção, afinal,

Em termos de exploração das espécies, o quintal é o local mais representativo, por ser espaço privilegiado das famílias: é o lugar da sociabilidade, da afirmação das relações intergeracionais, das brincadeiras, da aprendizagem do cuidado com as plantas e da demonstração de habilidades. Os cuidados com o quintal redundam em recursos múltiplos usados na alimentação, na saúde e no trabalho artesanal (MARIN e CASTRO, 2009, p. 90).

No tocante ao cultivo de hortaliças (relação no QUADRO 2), em campo foi possível observar que o manejo é realizado em canteiros suspensos ou em pequenas áreas cercadas no solo para proteger da ação dos animais. Os canteiros têm em média um metro de comprimento e meio metro de largura e são telados, neles são produzidos o coentro, o couve, a cebolinha e a pimentinha, enquanto que diretamente no solo são cultivados a alface, o repolho, o quiabo, o tomate e a batata-doce, assim como o lastro do feijão 40 dias. A produção das hortaliças tem como destino especialmente o consumo familiar.

QUADRO 2- Hortaliças cultivadas nos canteiros

Nome popular	Nome científico
Alface	<i>Lactuca sativa</i> L.
Batata-doce	<i>Ipomoea batatas</i> L.
Cebolinha	<i>Allium schoenoprasum</i> L.; <i>Allium fistulosum</i> L.
Coentro	<i>Coriandrum sativum</i> L.
Couve	<i>Brassica oleracea</i> L. var. <i>acephala</i> D. C
Feijão 40 dias	<i>Phaseolus vulgaris</i> L.
Pimentão	<i>Capsicum annuum</i> L.
Pimentinha	<i>Capsicum</i> spp.
Quiabo	<i>Abelmoschus esculentus</i> (L.) Moench
Repolho	<i>Brassica oleracea</i> L. var. <i>capitata</i>
Tomate	<i>Lycopersiconum esculentum</i> Mill.
Vinagreira	<i>Hibiscus sabdariffa</i>

Fonte: EMBRAPA Hortaliças (2011).

O cultivo de plantas de uso medicinal é uma prática antiga, que releva a transmissão de conhecimentos de geração para geração. As plantas medicinais são cultivadas diretamente no solo ou em vasos (muitos são reaproveitamento de latas, bacias, vasilhas de plástico) de todo o modo as plantas são cultivadas em diferentes pontos do quintal. Abaixo no Quadro 3, apresentamos a relação das plantas medicinais encontradas nos quintais do Povoado de Ludovico e seus respectivos usos no tratamento fitoterápico das doenças/sintomas.

QUADRO 3- Plantas medicinais cultivadas nos quintais

Nome popular	Nome científico	Doenças/Sintomas
Abranda	<i>Oxalis divaricata</i> Mart. Ex. Zucc	Dor-de-cabeça, depressão
Alfavaca	<i>Ocimum basilicum</i>	Gripe
Babosa	<i>Aloe vera</i>	Gastrite, dor no corpo, tratamento de cabelo, prisão de ventre
Boldinho/ Boldo medalha	<i>Plectranthus ornatus</i> Codd.	Dor de barriga
Boldo verdadeiro	<i>Plectranthus barbatus</i> Andrews	Dor de barriga
Erva-cidreira	<i>Cymbopogon citratus</i>	Stress
Folha-santa	<i>Kielmeyera Speciosa</i>	Dor de barriga, pressão alta
Gengibre	<i>Zingiber officinale</i> Rosc.	Inflamação na garganta
Gergelim	<i>Sesamum indicum</i>	Tosse, desintoxicação de intestinal, prisão de ventre
Hortelã	<i>Mentha piperita</i>	Dor de barriga, Dor de ouvido
Limão	<i>Citrus limon(L.)</i> Burm. F	Tosse, gripe
Malva do reino	<i>Plectranthus amboinicus</i>	Gripe
Massa do babaçu	<i>Attalea speciosa</i> Mart ex. Spreng	Gastrite
Mussambê	<i>tarenaya spinosa (jacq)</i> Raf.	Tosse
Pião- roxo	<i>Jatropha curcas</i> L.	Inflamação do machucado, dor de cabeça
Romã	<i>Punica granatum</i> L.	Inflamação na garganta
Terramicina	<i>Alternanthera brasiliiana (L.) O. Kunt.</i>	Infecção em geral
Vick	<i>Mentha arvensis var. Piperacens</i> Holmes.	Gripe

Fonte: Portal Tudo sobre plantas/ Enciclopédia Botânica Online Sítio eletrônico <http://www.tudosobreplantas.com.br/asp/plantas/resultados.asp> acesso: 20/12/2015

Atualmente a diversidade de árvores frutíferas nos quintais também é significativa e, segundo relatos foram introduzidas nas últimas décadas, já que durante muitos anos o arrendamento da terra privou as famílias de plantar cultivos perenes, assim as frutas eram escassas na alimentação das famílias, muito diferente de hoje, que árvores frutíferas estão espalhadas ao longo de todo o Povoado à disposição de todos.

A inserção das árvores frutíferas se deu através de projetos escolares, aquisição em feiras ou através das práticas de troca entre parentes e vizinhos. Desse modo,

Quando as famílias trazem espécies diferentes e as introduzem nos quintais, pode-se dizer que estão iniciando um processo de domesticação dessas plantas, pois é no quintal que essas espécies são experimentadas e só então são ou não incorporadas ao seu sistema de produção (MARIN e CASTRO, 2009, p. 91).

Como referido anteriormente as frutas são colhidas geralmente pelos jovens (crianças e adolescentes), muitas vezes entre os momentos de brincadeiras com os irmãos ou vizinhos nos pés de árvores. Assim, as moradias são facilmente abastecidas, dependendo do período da safra, com frutas como mamão, manga, ata, tamarindo entre frutas que encontramos citadas no quadro abaixo. Importante ressaltar que as frutas não são comercializadas, salvo algumas exceções, como a venda ocasional em feiras orgânicas, sendo inclusive comum a distribuição entre os vizinhos quando a oferta de determinada fruta é maior do que a capacidade de consumo da família.

QUADRO 4- Plantas características dos quintais do Povoado de Ludovico

Nome popular	Nome científico
Abacateiro	<i>Persea americana</i> .
Aceroleira	<i>Malpighia puniceifolia</i> L..
Bananeira-casca verde	<i>Musa sp.</i>
Bananeira-coruda	<i>Musa sp.</i>
Cajueiro	<i>Anacardium occidentales</i> L.
Caramboleira	<i>Averrhoa carambola</i>
Coqueiro da praia	<i>Cocos nucifera</i> L.
Cupuaçuzeiro	<i>Theobroma grandiflorum</i>
Goiabeira	<i>Psidium guajava</i> L.
Ingazeiro	<i>Inga edulis</i> Mart.
Jaqueira	<i>Artocarpus integrifolia</i> L.
Laranjeira	<i>Citrus sinensis</i>
Limoeiro	<i>Citrus limon</i>
Mamoeiro	<i>Carica papaya</i>
Magueira	<i>Mangifera indica</i>
Maracujazeiro	<i>Passiflora sp.</i>
Pé-de-ata	<i>Anoma squamosa sp.</i>
Pé-de-azeitona (Jamelão)	<i>Syzygium cumini</i>
Pé-de-condessa	<i>Anoma reticulata</i> L.
Pé-de-graviola	<i>Annona reticulata</i> L.
Pé-de-siriguela	<i>Spondias purpurea</i> L.
Pupunheira	<i>Bactris gasipaes</i>
Tamarindo	<i>Tamarindus indica</i> L.

Fonte: Mcientífica (2013). Sítio eletrônico: <http://www.blog.mcientifica.com.br/wp-content/uploads/2013/07/Frutas-de-A-a-Z.pdf> acesso: 20/12/2015

Além das árvores frutíferas, encontramos espécies arbóreas como: o Nim (*Azadirachta indica*), o Jatobá (*Hymenaea courbaril*), o Tukurubá (*Pouteria macrophylla* (Lam.) Eyma), o Flamboyant (*Delonix regia*) e o Oití (*Licania tomentosa*). Essas árvores também foram inseridas nos terreiros e quintais nos últimos anos, reconfigurando assim a paisagem local. Nos terreiros e quintais é comum encontrarmos rodas de conversas embaixo das sombras dos pés de árvores e mulheres quebrando o coco babaçu.

Comercialização da produção oriunda dos quintais

Com relação à comercialização da produção vegetal e animal oriunda dos quintais, fica evidente que esta ocorre com baixa intensidade, já que o sistema de produção presente nos quintais visa atender essencialmente às necessidades de consumo da unidade familiar. Diante disso, as famílias que conseguem produzir um excedente, comercializam parte de suas produções, seja para complementar a renda mensalmente, ou seja em momentos de crise (casos de doenças ou pagamentos de dívidas), ou ainda para acrescer o *fundo cerimonial* (WOLF, 1976) gerado para a promoção de eventos como casamento, formaturas e aniversários dos integrantes da família. Prática que podemos observar no seguinte enunciado da *quebradeira de coco* Antônia, mais conhecida como Toinha³⁸ (38 anos):

“Anny, eu vou me juntar com uma pessoa, ele já veio aqui conhecer minha família e eu já fui conhecer a família dele, é uma boa pessoa, só que ele mora num povoado que é longe, mas eu gostei de lá. Semana que vêm meus irmãos vão botar coco pra mim e, eu vou chamar as quebradeiras pra trocar dia, vem olhar a gente quebrando? Eu vou embora no outro sábado que vem e vou juntar esse dinheiro para as minhas despesas lá”.

De modo similar, encontramos também em campo, a *quebradeira de coco* Maria Antônia de Mesquita (53 anos), que enquanto quebrava coco e tentava ensinar o ofício para a pesquisadora, disse orgulhosa e timidamente: *“estou quebrando esse coco hoje porque vou me*

³⁸ Toinha é uma das mulheres quebradeiras de sorriso mais doce que encontramos em campo, até bem pouco tempo residia no Povoado de Ludovico com sua mãe, Dona Lúcia, uma das quebradeiras fundadoras da AMTR no Povoado de Ludovico e, com seus irmãos Miguel e Carlitos e a sua filha Amanda de 9 anos. Toinha foi a única quebradeira que encontramos quebrando coco utilizando o machado, durante a pesquisa acompanhamos a mesma realizando a *troca de dia* com sua vizinha Preta, com o objetivo de se preparar para o casamento que estava prestes a realizar no mês de dezembro de 2015, mas junto com Toinha também foi possível acompanhar os trabalhos com a palha realizado pelo seu irmão Miguel (mais conhecido como Profeta), assim como da novena de natal realizada em sua casa e vários outros momentos descontraídos em que conversamos sobre nossas vidas caminhando pelo Povoado.

formar, concluí o ensino fundamental no EJA, já sei ler e escrever alguma coisa! Vou quebrar pra fazer o azeite e vender”.

Em geral, a produção da quebra do coco realizada pelas mulheres visa atender demandas do consumo doméstico e também produtos de uso pessoal. A comercialização das amêndoas ocorre na cantina da COPPALJ localizada no povoado de Ludovico, lá as mulheres podem vender as amêndoas ou trocar o valor correspondente por produtos alimentícios, de limpeza, ou equipamentos elétricos e materiais de construção. No caso de Toinha, ela precisava produzir um excedente para seu *fundo cerimonial*, o que também exigiu estrategicamente o acionamento da parceria de outras *quebradeiras de coco*, com as quais ela já teria exercido a *troca de dia*³⁹.

No caso das famílias que trabalham com maior intensidade com a quebra do coco, também é possível obter rendimentos com a venda do carvão da casca do coco babaçu, já que conseguem produzir o suficiente para atender as necessidades domésticas e ter um excedente, atualmente o valor da saca de 60 quilos é comercializado por 35 reais.

As criações, como galinhas e porcos, são vendidas esporadicamente para complementar a renda familiar. As galinhas caipiras são vendidas por 20 reais e os porcos adultos, dependendo do peso, chegam a valer mais de 350 reais. As frutas são comercializadas (fortuitamente) em feiras de produtos orgânicos promovidas por organizações não-governamentais como a ASSEMA e/ou em eventos de fomento a agricultura familiar promovidas por órgãos estatais. Por fim, vale destacar que a possibilidade de ganhos financeiros com a produção dos quintais depende da estratégia de cada família, o que depende também das estruturas físicas de cada lote e da mão de obra disponível com capacidade de trabalho.

Outras atividades complementares como a pesca também são realizadas geralmente pelos homens, especialmente no período de inverno, para manter o consumo familiar. A pesca ocorre nos açudes ou igarapés dos povoados adjacentes, por vezes a pescaria dura o dia inteiro e se torna verdadeiros momentos de confraternização entre os homens que pescam espécies como traíra, piranha, piabas.

Sendo assim, os quintais são laboratórios que nos possibilitam testemunhar extratos da vida cotidiana de trabalhadores rurais e *quebradeiras de coco babaçu* no *locus* da pesquisa, em seus modos *de criar, de fazer e de viver*, ou seja, nas formas de apropriação e uso dos recursos pelo grupo. Neste sentido, as *soltas*, também se configuram como espaços de *vida e trabalho*

³⁹ Ver definição glossário étnico em apêndice.

que revelam aspectos da organização do grupo para garantia de sua reprodução social e material.

2.2- O EXTRATIVISMO DO BABAÇU

Ao longo do tempo, o extrativismo do coco babaçu, tem sua relevância atribuída ao custeio da força de trabalho familiar, especialmente durante o período da entressafra do arroz (PORRO, MOTA, SCHMITZ, 2010). Reconhecendo a importância do babaçu para a sobrevivência das famílias, as *quebradeiras* afirmam: “*a palmeira é nossa mãe, ela ajuda todos que precisam*”, pois da palmeira praticamente todos os seus recursos são aproveitados pelos camponeses.

Vale ressaltar que além da contribuição do babaçu para a manutenção das unidades de produção e consumo, o recurso também se torna sinônimo de autonomia financeira relativa para aquisição de bens de consumo individual por mulheres e jovens que praticam a coleta e a quebra do coco. Portanto, neste tópico apresentaremos brevemente o trabalho realizado nos babaçuais, localizados nas chamadas *soltas* e, os principais desafios enfrentados pelas *quebradeiras* no exercício da prática da coleta do coco nas *soltas* localizadas no entorno do Povoado de Ludovico.

2.2.1- As *soltas*

Solta é a denominação dada localmente às áreas de pastagens, a palavra vem da expressão “soltar os animais”. Sendo assim, na paisagem das *soltas* encontramos o gado pastando num vasto campo com capim braquiária, pequenos arbustos, alguns pés de árvores, eventuais açudes naturais ou tanques de piscicultura e a presença marcante dos babaçuais, todos em meios as cercas de arames farpados.

Enquanto as roças (precisamente os cultivos) e os quintais são áreas de domínio privado, indicado pela categoria *dono*, as *soltas* também não são diferentes, são áreas de domínio privado, quem adquire a terra torna-se o *proprietário* dela através do título de posse. Todavia, é pertinente mencionar que a categoria *proprietário* distingue-se da categoria *fazendeiro*, apesar da atribuição também se basear no título de posse da propriedade. Nesses termos, o *proprietário* é aquele que tem uma área considerada de pequeno porte, enquanto o *fazendeiro* notadamente tem uma área de médio a grande porte. Como visto anteriormente, várias famílias de *quebradeiras de coco* e trabalhadores rurais têm investido na aquisição de terras, com efeito em

determinados momentos se autodesignam como *proprietários*, opondo-se à categoria de *fazendeiro*, considerado um dos antagonistas deste grupo social.

Para compreender a atual distribuição espacial das *soltas* que circundam o Povoado de Ludovico e como as *quebradeiras* transitam por elas ao realizar o trabalho de *ajuntar o coco* babaçu, contamos com a contribuição da *quebradeira de coco* Irací Silva (42 anos) na construção do mapa das *soltas* (FIGURA 71) tomando como base o método da cartografia social, pois “a cartografia social, como meio técnico, busca registrar relatos e as representações no processo de automapeamento, além de identificar situações de conflitos na forma de uso do território em questão” (LIMA; COSTA, 2012, p. 80). Desse modo, através da cartografia é possível encontrar elementos representativos das experiências de vida, formas de trabalho, a percepção do grupo e elementos identitários.

No início da atividade, a referida *quebradeira* colocou em dúvida suas habilidades para desenhar o mapa proposto, mas afirmou com convicção: “*eu conheço tudo isso aqui como a palma da minha mão, ando tudo isso desde menina, quando minha mãe era mais jovem e quebrava, eu acompanhava ela com minhas irmãs, com a mãe a gente aprende onde ficam as palmeiras boas... eu acho é bom tá no mato!*”. Nesta fala é possível aprender que a relação das *quebradeiras* com os babaçuais é estabelecida desde muito cedo, o que permite a construção de um profundo conhecimento sobre as palmeiras, além daqueles que já foram acumulados e transmitidos pela geração antecedente, seja pela oralidade e/ou pelo “fazer junto”. Assim, os conhecimentos sobre as palmeiras estão diretamente relacionados ao conhecimento sobre o próprio território no qual o recurso se faz presente.

Ao “cartografar”, a referida *quebradeira* traçou a distribuição espacial das *soltas*, tomando como ponto de referência a área de patrimônio do Povoado de Ludovico e suas estradas de acesso. Ao desenhar as áreas das *soltas* explicou como é feita a identificação das mesmas: “*cada solta leva o nome do seu proprietário... tem a “solta da Alódia”, a “solta do Adailton”, a “solta da Naná”... e assim todo mundo sabe*”. Nas *soltas*, foram identificados pela *quebradeira* elementos como: a presença de açudes naturais, babaçuais, áreas dedicadas a criações de animais, pontos de alagamento, assim como a ocorrência de uma grande queimada que teria afetado as palmeiras de uma determinada área.

Outro elemento registrado foram as porteiras (ou cancelas) e sua localização nas propriedades, já que as mesmas condicionam substancialmente o trajeto realizado pelas *quebradeiras* para chegar nos babaçuais. Ao registrar esse elemento, a *quebradeira* explica:

“aqui nessa propriedade [solta do Adailton], antes havia três cancelas seguidas, a gente ia direto para

o babaçual, passava nesse primeiro quadrado [apontando no mapa], depois seguia para o outro e pronto, chegava no babaçual, lá tem palmeiras boas. Mas ele [Adailton] dividiu aqui e colocou uma cerca pra fechar e criar bode, mudando o local da cancela. Então agora ficou ruim, porque tem que passar por mais de três cancelas pra gente poder chegar no babaçual, ainda tem essa parte com água, a gente tem que andar mais e perde muito tempo” (Irací Silva, 42 anos, Quebradeira de coco).

Ainda sobre as porteiras a quebradeira acrescenta que:

“Têm vezes que a gente nem consegue abrir as cancelas porque tá arrochado demais! Tu acredita? Uma vez eu tive que esperar um homem passar na estrada pra me ajudar abrir uma cancela!. Não tem aquele ferrinho que engata?, eles arrocham tanto que não dá pra abrir, mas quando eu avistei o dono de lá eu falei pra ele folgar que a gente quer pegar o coco, mas as vezes é a gente mesmo que tem que fazer isso, porque a gente precisa do coco” (Irací Silva, 42 anos, Quebradeira de coco).

Com um lápis na cor laranja, Irací reproduziu parte dos trajetos que realiza para *ajuntar o coco* costumeiramente. Geralmente, o trajeto mais frequente é em direção ao norte do mapa, passando pela “solta de Ananias”, “solta de Adailton” entre outras soltas próximas que não aparecem no mapa, em outros momentos segue em direção ao oeste, indo até a “solta do Ticô” e a “solta do Henrique”.

A fim de explorar mais o conhecimento da quebradeira sobre as soltas, criamos conjuntamente um simples modelo de classificação das soltas para ilustrar as áreas em que a *quebradeira* atribuía a presença de *palmeiras boas*⁴⁰ e de *palmeiras ruins*⁴¹. Nesse modelo cada *solta* recebeu uma pontuação com variáveis 1 a 3 que utilizou como referência simbólica o coco babaçu, assim, 1 coco representa baixa incidência de palmeiras produtivas ou de palmeiras consideradas boas em determinada *solta*; 2 cocos indica um equilíbrio na quantidade de *palmeiras boas* e *palmeiras ruins* ou de baixa produtividade; 3 cocos confere a referência de *palmeiras boas* em grande quantidade na *solta*.

Ao classificar as soltas desenhando os cocos, a quebradeira explicou que todas as *soltas* têm palmeiras consideradas boas e ruins, mas em determinadas soltas a incidência de *palmeiras boas* é maior. Essa condição também é resultado do manejo das soltas, pois a produtividade das palmeiras varia de acordo com o espaçamento, as condições do solo e roço da juquira, tendo

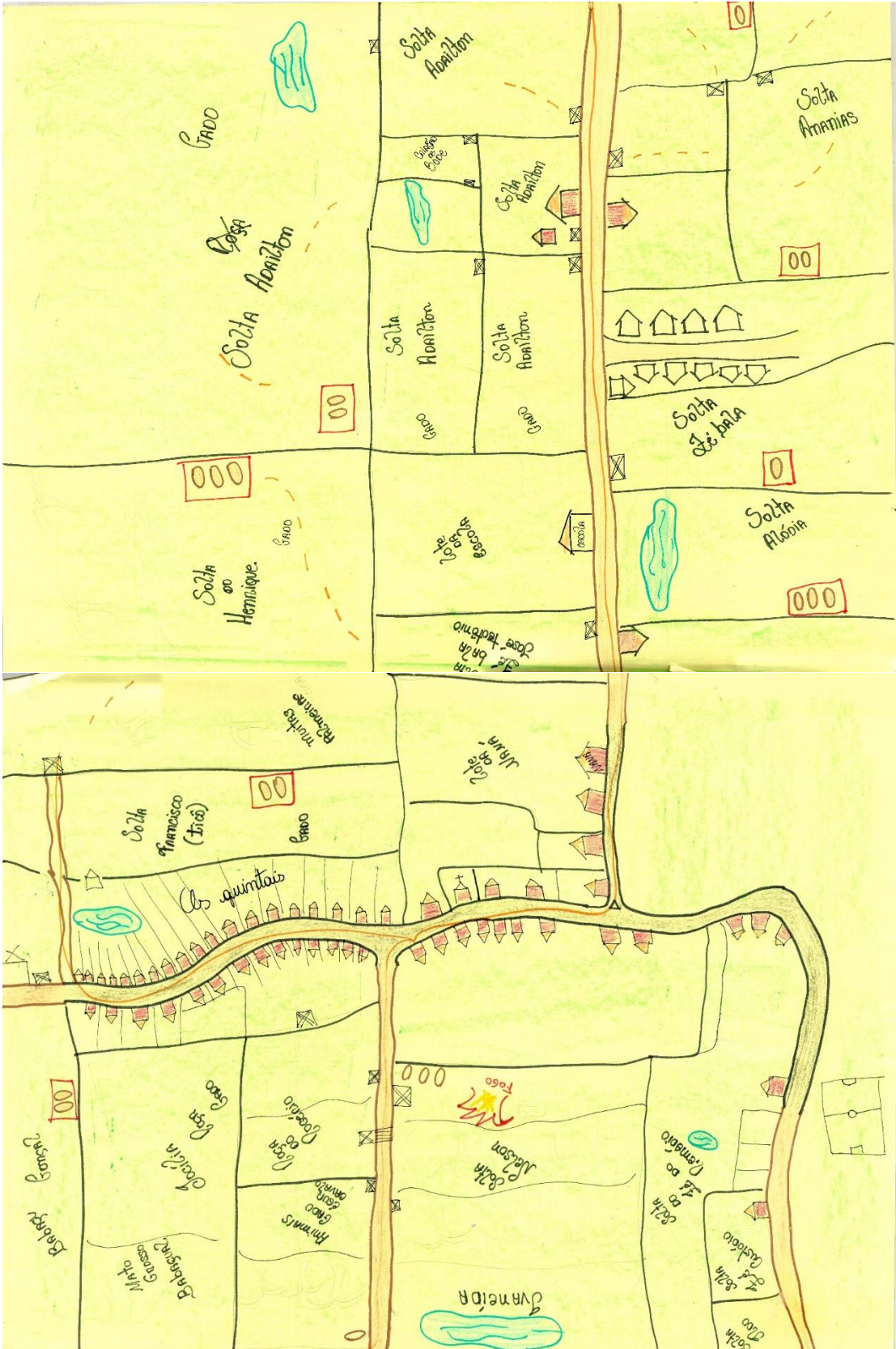
⁴⁰ Ver definição glossário étnico em apêndice.

⁴¹ Ver definição glossário étnico em apêndice.

em vista que “*as palmeiras gostam de estar com os “pés limpinhos”, sem muito mato*”. Diante dessas referências e fatores condicionantes, as *quebradeiras* definem suas estratégias para ajuntar os cocos nas *soltas*, baseando-se na presença de *palmeiras boas*, a distância a ser percorrida, a própria capacidade física e principalmente a oferta dos frutos em face da demanda pelas necessidades de consumo da unidade familiar ao longo do calendário agrícola e extrativo.

Em campo, registrei inúmeros eventos indicativos de que as *quebradeiras* detêm profundos conhecimentos sobre os babaçuais e o meio ambiente envolvente, experiência que se materializa na agência do sujeito e nas suas formas de apropriação e uso dos recursos.

FIGURA 8- Mapa das *soltas* que circundam o Povoado de Ludovico produzido com a *quebradeira de coco* Irací Silva.



Fonte: Pesquisa de campo. Linhares, 2015.

Além de serem áreas de domínio privado, as *soltas* também se caracterizam como áreas de uso livre e comum das palmeiras, fato que contraria a noção de propriedade privada presente nos padrões jurídicos tradicionais que disciplinam sobre os direitos ligados as formas de ocupação e uso da terra e dos recursos naturais. No caso das *quebradeiras de coco*, o pesquisador Shiraishi Neto (2006) salienta:

As palmeiras de babaçu têm uma importância fundamental na reprodução física, social e cultural das quebradeiras, invertendo a noção dogmática da propriedade privada, que trata a árvore como “bem secundário”, mero acessório do solo. 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” (SHIRAISHI NETO, 2006, p. 15-16).

Essa contradição entre a noção de propriedade privada *versus* território, materializa-se nos conflitos existentes entre fazendeiros e *quebradeiras de coco*. No passado, o *coco preso* e a expropriação da terra levaram as *quebradeiras* e os trabalhadores rurais a se submeterem as diversas formas de “sujeição” (como o arrendamento da terra e das *soltas*, a *quebra de meia e de terça*) para conseguir ter acesso aos meios de produção que lhes foram negados, bem como entrar num processo de luta que culminou com as *greves*.

Hoje, “derrubadas as cercas” que tornavam o *coco preso* (precisamente em Lago do Junco e Lago dos Rodrigues), sobretudo após aprovação da *Lei do Babaçu Livre* nas câmaras municipais no final dos anos de 1990 e início dos anos 2000, algumas mulheres afirmam com convicção: “a gente diz hoje que o coco é livre, mas na verdade o coco nunca deixou de ser preso” e acrescentam: “mas ninguém plantou o coco, foi Deus que plantou o coco! então ele é nosso, é de todos aqueles que precisam”.

Essas falas buscam evidenciar que a simples aprovação da Lei não garantiu as *quebradeiras* o uso totalmente livre das palmeiras ou mesmo a proteção dos babaçuais, ainda hoje os fazendeiros desenvolvem algumas ações de insubordinação a Lei. Ao desenhar o mapa das *soltas* acima a *quebradeira* Irací retratou que algumas vezes não consegue entrar nas propriedades porque a tranca das cancelas estão propositalmente fechadas de modo que para abrir é preciso realizar grande esforço físico, as vezes a própria distribuição das cancelas pela propriedade torna o trabalho de chegar até a área do babaçual⁴² mais difícil, fazendo com que as *quebradeiras* realizem longas caminhadas, quando não, as derrubadas de palmeiras, a colocação de veneno nas *pindovas*, ou ainda a aração da terra que facilita o tombamento das

⁴² Ver definição glossário étnico em apêndice.

palmeiras, também são mecanismos utilizados pelos fazendeiros nos dias atuais para coibir o acesso ao recurso, por isso o entendimento de que o “*coco ainda é preso*”, somado a isso, a fiscalização da lei depende das *quebradeiras*, que fazendo denúncias nos órgãos oficiais encontram muitas vezes omissão na atuação dos mesmos. Diante disso, podemos colocar em cheque dois questionamentos: o coco é livre pra quem? Em que circunstâncias? Algumas mulheres também afirmam: “*a lei que funciona é a lei da “marra”, aquela que a gente vai lá e briga pra pararem de derrubar*”, ou seja o coco é livre mediante as ações de resistência diária das *quebradeiras* seja nos *empates*, seja no “abrir da cancela” para *ajuntar o coco* diariamente e garantir o sustento da família.

Para Andrade (1999), o usufruto comum dos recursos naturais, assim como sua articulação com a propriedade individual familiar, apresenta-se como uma forma de resistência dos grupos, ou mesmo, como estratégia de autodefesa frente à sociedade dominante. Nesses termos, essa forma de apropriação e usos dos recursos evidencia aspectos relativos à territorialidade específica que “funciona como fator de identificação, defesa e força: laços solidários e de ajuda mútua informam um conjunto de regras firmadas sobre uma base física considerada comum, essencial e inalienável, não obstante disposições sucessórias porventura existentes” (ALMEIDA, 2004, p. 1).

Nesse campo do usufruto comum dos recursos, o *Babaçu Livre*, expressa a forma como as mulheres se apropriam do recurso, tendo em vista que as “práticas sociais” instituem regras de uso, como: a proibição da derruba das palmeiras (salvo por necessidade de raleamento da área), o corte do cacho inteiro, a venda da *carrada de coco*, a não apropriação da *ruma de coco* deixada por outra pessoa na *solta*, manter as cancelas das *soltas* fechadas e não causar danos aos animais do proprietário da terra, entre outras regras que visam promover a sustentabilidade dos babaçuais e consequentemente a atividade extrativista e, evitar conflitos entre os diversos atores envolvidos na cadeia.

Aliás, os conflitos nunca deixaram de existir, seja entre as próprias *quebradeiras*, ou seja entre as *quebradeiras* e os fazendeiros. No segundo caso, os principais motivos ainda são a derrubada e a queima das palmeiras, assim como a aplicação de veneno nas *pindovas* para “limpeza” dos pastos. Em Ludovico, a última ocorrência de derrubada de palmeiras que gerou uma grande mobilização das mulheres se deu no ano de 2014, quando um fazendeiro derrubou dezenas de palmeiras para a construção de vários tanques de piscicultura em sua propriedade, gerando grande revolta entre as mulheres, que munidas com a Lei do *Babaçu Livre* tentaram advertir o proprietário, mas foram recebidas com hostilidade e a publicação da Lei foi rasgada

pelo mesmo na frente do grupo, ao mesmo tempo em que alegava com revolta: “*Esta Lei não vale nada, foram vocês que escreveram!*”.

No tempo presente, relatos de *quebradeiras* denunciam derrubadas de palmeiras que teriam ocorrido numa fazenda localizada em Lago dos Rodrigues em 2013, Município que faz divisa com o Povoado de Ludovico. O motivo seria igualmente a implantação de tanques de piscicultura. Segundo relatos, a área devastada foi a maior que já tinham visto na região. O investimento em tanques de piscicultura por médios e grandes proprietários tem crescido nos últimos anos, sendo comum encontrarmos tanques em funcionamento ou em construção (como ilustra a FIGURA 9) percorrendo as estradas que cruzam municípios como em Lago do Junco, Lago dos Rodrigues, Igarapé Grande, Bernardo do Mearim e Trizidela do Vale. Com efeito, centenas de palmeiras estão sendo derrubadas, dificultando conseqüentemente o acesso e a oferta do babaçu para as *quebradeiras de coco*.

FIGURA 9- *Quebradeira* passa por tanque de piscicultura (em construção) para chegar no babaçal numa propriedade privada no Povoado de Ludovico.



Fonte: Linhares. Pesquisa de campo, 2015.

Em dezembro de 2015, durante assembleia da Associação das Mulheres Trabalhadoras Rurais de Lago do Junco e Lago dos Rodrigues (AMTR), novas denúncias foram colocadas em pauta por membros do Sindicato dos Trabalhadores Rurais (STRs), que constataram irregularidades na derrubada de palmeiras no Município de Lago dos Rodrigues. Por sua vez, as associadas se colocaram à disposição para auxiliar na resolução do conflito, desde que as *quebradeiras* que residem na área de ocorrência da derrubada se mobilizassem conjuntamente, já que a situação afeta diretamente a reprodução deste grupo. Aproveitando o ensejo, as mulheres discutiram sobre a desmobilização de *quebradeiras* em determinadas localidades, onde muitas deixam de protestar porque sentem receio de sofrer represálias, uma vez que na maioria dos casos os maridos ou parentes trabalham para o fazendeiro.

Outro caso citado durante assembleia, foi um boletim de ocorrência registrado na delegacia de Lago do Junco por um fazendeiro, cujo nome não foi pronunciado para a pesquisadora, contra *quebradeiras* que foram protestar pela derrubada de palmeiras na sua fazenda em dezembro de 2015. Segundo o mesmo, as mulheres teriam entrado em sua fazenda armadas, ameaçado os homens que trabalhavam e destruído o maquinário usado na derrubada. Esta ação das mulheres foi reprovada pelas associadas da AMTR que julgam necessário sempre buscar entrar em acordo com o proprietário da terra através do diálogo, antes da tomada de medidas mais drásticas junto aos órgãos competentes, já que isso pode prejudicar a credibilidade do próprio movimento e causar prejuízos maiores de atentado à vida.

Até o fechamento da presente dissertação, não tomamos conhecimento sobre o resultado dessa ação, mas este é sem dúvida um caso emblemático, pois foge das ocorrências habituais, tanto da postura de enfrentamento das mulheres, quanto do próprio posicionamento do fazendeiro diante do ocorrido. O ponto principal é identificar que no campo encontramos a permanência de práticas por parte dos fazendeiros que continuam à ameaçar o acesso e a incidência do recurso e que mesmo fora dos grupos mais politizados também encontramos mulheres que estão se sentido desafiadas a resistir para defender seus direitos enquanto *quebradeiras de coco*.

Como dito anteriormente, apesar da existência da Lei, não há uma fiscalização efetiva do seu cumprimento, na prática, são as próprias *quebradeiras de coco* que fazem a ação de fiscalizar e até realizar a primeira advertência na constatação de irregularidades, daí a importância da mobilização e coesão social nesse processo. Importante considerar que,

A consolidação dos dispositivos legais que se referem ao “Babaçu Livre” nos diversos municípios de atuação do MIQCB tem sido de extrema importância para as *quebradeiras de coco*, pois esse processo tem contribuído para **afirmação de sua identidade coletiva**. Mais do que isso, esse processo tem implicado no reconhecimento de outras formas de “saberes”, de outros “saberes jurídicos”, que envolvem formas diversas de se pensar as relações com os recursos naturais (SHIRAISHI, 2006, p.29, grifo meu).

Nesse prisma, o reconhecimento dos “saberes jurídicos” das *quebradeiras* nos dispositivos legais referentes ao *Babaçu Livre*, além de promover a afirmação coletiva da identidade diante dos antagonismos sociais, também reconhece “formalmente” o modo como as *quebradeiras* concebem e asseguram à salvaguarda deste patrimônio coletivo. Afinal, defender a proteção dos babaçuais, é garantir a reprodução da própria vida no tempo presente e, observar às necessidades das futuras gerações nas formas de apropriação e uso deste patrimônio.

Do extrativismo do coco babaçu à lida com as criações

Como referido acima, nas últimas décadas têm crescido o número de famílias que estão investindo nas criações devido às dificuldades encontradas no exercício do trabalho agrícola. Segundo relatos dos interlocutores da pesquisa, estima-se que 22 famílias residentes no Povoado de Ludovico, assentados e não-assentados, com propriedades e sem propriedades, estão apostando na criação de cabeças de gado de corte.

Tradicionalmente, a criação, especialmente em *gado de cria*, “suplementa e complementa o *roçado* no fornecimento do comer da *casa*” funcionando inclusive como “reserva de valor” para despesas em dinheiro que podem ser diferidas no tempo”, ou seja, uma espécie de poupança da família (GARCIA JR, 1983, p. 215-216). Contudo, a intensificação do investimento na criação em gado de corte pelos trabalhadores rurais tem se configurado uma estratégia de produção e apropriação da terra, como podemos apreender no seguinte depoimento:

“A terra que a gente comprou, dez hectares, não tinha pasto, mas também não era boa pra plantar, tem terra que não dá, entende? Então a gente foi fazendo o pasto. Plantar também dá muito trabalho, o gado não exige tanto. Lá na solta da minha mãe, tem uns dois gados meu, uns dois do meu irmão e tem os alugados” (Ilderglan Silva de Moraes, 34 anos, Trabalhador rural).

Sobre o uso das terras firmes na Amazônia, os autores Paulo Martins *et al* (2010/2014, p. 69) esclarecem que “depende, por um lado, dos fatores de produção ou de base tecnológica como fundamento produtivo e, por outro lado, dos agentes de produção, de natureza social, como fundamento reprodutivo”. Ainda segundo os autores, o uso da terra também está condicionado ao ambiente institucional para o acesso a crédito de fomento e assistência técnica e, das condições do meio natural (solo, vegetação e clima), essencial para o desenvolvimento do sistema de produção capaz de assegurar a reprodução familiar.

Nesses termos, observamos que em consonância com processos naturais e sociais em campo, a pecuária tem incorporado o sistema produtivo das famílias, tendo em vista os motivos registrados anteriormente como: a falta de mão de obra familiar devido à migração sazonal, a diminuição de terras agricultáveis, as dificuldades de implantação do crédito rural, entre outros. Nosso interlocutor, Ilderglan Moraes (34 anos), é um dos trabalhadores rurais, filho de

quebradeira de coco que foi assentada⁴³, que migra para trabalhar no Estado do Mato Grosso há vários anos, precisamente nas algodojeiras do Município de Primavera do Leste. Desse modo, ele empregou parte dos seus ganhos ajudando sua mãe Maria na aquisição da propriedade que faz menção no depoimento acima, contribuindo também para o desenvolvimento do pasto, já que “*a terra não era boa pra plantar*” e, investindo também em cabeças de gado que ficam aos cuidados de sua mãe. Essa foi a estratégia que a família encontrou para dinamizar o sistema de produção dentro das condições naturais da propriedade.

Em linhas gerais, para as famílias que não possuem propriedade, existem três formas de o trabalho com as criações, que carece do estabelecimento de acordos com os proprietários das *soltas*, a saber: o *aluguel do pasto*, o *aumento de peso* e a *de metade*, conforme elucida o trabalhador rural Ilderglan Moraes:

*“Quando uma pessoa aluga meu pasto, eu fico responsável pelo gado dela, mas é ela quem cuida, ela tem que ver todo dia como o gado dela está, alimentar com sal, vê se está tudo direitinho com o animal, entende? Aqui na região, o gado não come ração, porque ninguém tem dinheiro. Eu tenho que manter as cercas em boa condição e o capim. Agora tem outras duas formas de acordo: tem por **aumento de peso** e o **de metade**. No aumento de peso é assim: você me dá 1.000 quilos, vamos supor que quatro gado dá esse valor, então você deixa na minha solta durante um certo tempo, um ano, se depois desse tempo eu te der 1.500 quilos, a gente vai dividir os 500 quilos, vamos dividir o peso, entendeu? Já na **de metade** é diferente, tem o gado de cria, que é a vaca, você deixa na minha solta durante um ano, se depois desse tempo, ela der cria, a gente divide. Por exemplo: você me deu quatro vacas, se as quatro vacas parir depois do tempo que foi acordado, dois bezerras são meus e dois são seus, certo? Nesses casos de aumento do peso e metade, eu que tenho que alimentar o gado, fazer tudo”* (Ilderglan Silva de Moraes, 34 anos, Trabalhador rural).

O estabelecimento desses acordos entre proprietários e trabalhadores na condição de sem-terra tornam-se meios férteis para assegurar o desenvolvimento da atividade agropecuária, logo os proprietários encontram novos meios para gerar renda, no caso do aluguel, em geral é cobrado R\$ 35,00/mês por cabeça, lembrando que o dono do animal deve arcar com a alimentação e o trato do animal, o que encarece a atividade, por outro lado, os acordos de

⁴³ A terra do assentamento teria sido repassada para um parente, logo que a família conseguiu adquirir a propriedade.

aumento de peso e de metade tornam mais equilibrado a produção em termos de custo, já que o proprietário da *solta* fica responsável pela alimentação e o trato do animal, ganhando em cima dos resultados celebrados entre as partes.

Pertinente salientar, que apesar da intensificação dos investimentos na pecuária, esta atividade não se dá isolada, difere do sistema patronal “que tem forte ligação com a formação de capoeira-sucata e com formas extensivas de uso da terra” (MARTINS *et al*, 2010/2014, p. 72). No caso dos trabalhadores rurais, esta atividade se dá de modo articulado e interdependente do extrativismo do coco babaçu, da agricultura (em alguns casos) e com o sistema produtivo dos quintais. As transformações nas formas de produção, apropriação e uso dos recursos naturais têm buscado garantir a permanência do campesinato local.

2.2.2- Saberes e fazeres relacionados ao extrativismo do Babaçu

“*Antigamente não tinha coco!*”. Essa é uma afirmação recorrente nos discursos dos anciões do Povoado de Ludovico, tendo em vista que a vegetação primária característica da região, localizada na zona de transição entre o bioma amazônico e o cerrado, apresentava no início do século XX características da floresta amazônica descrita localmente como “*mata fechada*”, onde havia pouca incidência de palmeiras de coco babaçu.

Com o processo de povoamento e as conseqüentes interferências antrópicas no meio ambiente, ocorre gradativa transformação da paisagem. A derrubada da floresta para implantação das roças substituiu inicialmente a vegetação primária pela capoeira, na qual a palmeira de babaçu passou a associar-se formando extratos ou zonas (MIC/STI, 1982), mas com o avanço da pecuária e a intensificação das áreas de pastagens em meados do século XX, assistiu-se à sucessiva multiplicação das palmeiras de coco babaçu e a incorporação deste recurso nos modos “de criar”, “de fazer” e “de viver” da população local.

No âmbito científico, babaçu é o nome popular dada a *Attalea speciosa* Mart. Ex Spreng, uma planta da família botânica Arecaceae, nativa das regiões Amazônica, Mata Atlântica, Cerrado e Caatinga; os babaçuais cobrem mais de 196 mil km² do território brasileiro, com maior incidência nos estados do Maranhão, Piauí e Tocantins. Esta palmeira pode medir entre 10-30 metros de altura, e entre 20-50 centímetros de diâmetro (caule). A frutificação se dá geralmente a partir do oitavo ano, alcançando sua produção plena após 15 anos de vida. No período de safra, que se concentra do período seco ao início do período chuvoso, cada palmeira fornece em média entre três e cinco cachos, e cada cacho pode produzir de 300 a 500 cocos,

podendo variar de acordo com a região e as condições naturais (CARRAZZA; SILVA; ÁVILA, 2012, p.14).

O coco babaçu é dividido em quatro partes: epicarpo (12,6%), mesocarpo (20,4%), endocarpo (58,4%) e a amêndoa (8,7%). A saber: o epicarpo é a camada externa, rija e fibrosa do coco; o mesocarpo também vulgarmente nomeada como a *massa do coco* corresponde à camada abaixo do epicarpo (com 0,5 a 1,0 cm) rico em amido; o endocarpo é a camada mais resistente (com 2 a 3 cm de espessura); por fim a amêndoa do coco, sua quantidade pode variar de 1 a 8 unidades, mas a média é de 3 a 4 amêndoas por coco (medindo 2,5 a 6 cm de comprimento e 1 a 2 cm de largura) e cada fruto pesa entre 90g a 180g. Por suas características físicas, o coco tem sido muito cobiçado pelas indústrias (ferro-gusa, cosméticos, alimentícia, farmacêutica, química), além do seu tradicional uso pelas populações camponesas (CARRAZZA; SILVA; ÁVILA, 2012, p.15).

Por sua vez, no entendimento das *quebradeiras* entrevistadas ao longo da pesquisa de campo, o babaçu é um coco que gera uma palmeira importante para a sustentabilidade das famílias. Ressalta-se com isso a importância do babaçu como meio de sobrevivência, as *quebradeiras* descrevem os diversos *fazeres* praticados a partir dos recursos que a palmeira proporciona, como: a quebra do coco para extração das amêndoas, reaproveitando também a casca para produzir carvão, já com a retirada das palhas são criados diversos utensílios como *pacará*⁴⁴, *esteira*, *abano*, enquanto que com o caule da palmeira é possível fazer adubo, pontes de igarapés, entre outros inúmeros *fazeres* que ratificam o reaproveitamento praticamente integral da palmeira e sua consequente importância na vida de milhares de *quebradeiras de coco* para garantir sua reprodução social e material.

No tocante às características do recurso, a palmeira e seu fruto são classificadas pelos adjetivos *bom* e *ruim*, ou seja, num babaçual existem *palmeiras boas* e *palmeiras ruins*, assim como, *cocos bons* e *cocos ruins*. Essa classificação está diretamente ligada aos *saberes* que as *quebradeiras de coco* acumularam ao longo do tempo sobre este recurso natural, pois *saber* se uma *palmeira é boa* depende da análise sistemática do seu fruto, se o mesmo contiver amêndoas grossas mesmo que poucas, então ele será considerado um *coco bom*⁴⁵ pelo grupo e classificação semelhante será atribuída a respectiva palmeira.

Justo frisar que os profundos *saberes* sobre os babaçuais possibilitam à *quebradeira* não só identificar a localização exata das *palmeiras boas* entre centenas, mas também relacionar com precisão um coco encontrado aleatoriamente num monte à uma determinada palmeira com

⁴⁴ Ver definição glossário étnico em apêndice.

⁴⁵ Ver definição glossário étnico em apêndice.

a simples análise do aspecto físico do mesmo. Além disso, torna-se pertinente destacar a ocorrência da transmissão desses *saberes* entre as gerações, mães repassam para suas filhas e filhos seus *saberes* sobre as palmeiras e frutos classificados individualmente e/ou pelo grupo, conseqüentemente esses saberes são reapropriados, ou mesmo resignificados ao longo do tempo.

Nessa perspectiva, as palmeiras também são identificadas como “*a nossa floresta*” que se encontra cada dia mais ameaçada pelas ações nocivas de fazendeiros que resistem à preservação das palmeiras, ocasionando tanto a perda do principal meio de sobrevivência das *quebradeiras*, quanto a instabilidade do meio ambiente, apreendida especialmente pelas altas temperaturas do clima e a progressiva diminuição das chuvas que têm prejudicado tanto as roças quanto as criações.

Com o aporte da letra da música intitulada *Xote das quebradeiras de coco*, interpretada pelo grupo musical *As Encantadeiras*⁴⁶, é possível identificar o apelo das mulheres *quebradeiras de coco* pela preservação das palmeiras ao descrever como se dá o uso do recurso nas práticas cotidianas desenvolvidas tradicionalmente por este grupo social.

*Hei não derruba essas palmeiras,
Hei 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 um meio de ajudar a maior população.*

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

⁴⁶ SONORA BRASIL o repertório que prevalece hoje está diretamente relacionado à luta política. As músicas tratam de assuntos relacionados à valorização do trabalho, da mulher, dos direitos das minorias, da luta pelo acesso aos babaçuais que estão localizados em grandes latifúndios. São cânticos que refletem uma postura crítica e questionadora diante das condições de vida das trabalhadoras e suas famílias, que são entoados com voz firme e potente, em uníssono na maioria das vezes, e marcados pelo ritmo das ferramentas usadas na quebra: o machado e o porrete. A criação do grupo ocorreu em 2004 com o apoio do MIQCB e da Assema, e realizou várias apresentações desde então identificado como *As Encantadeiras*. Sua formação reflete a abrangência geográfica do trabalho desenvolvido pelo Movimento das Quebradeiras contando com a participação de representantes das seis regiões onde a instituição possui representação. São elas: Dora, Moça e Silena, de Lago do Junco (MA); Nice, de Penalva (MA); Dijé, de São Luís Gonzaga (MA); Iracema, de São Domingos do Araguaia (PA); Francisca Lera, de Esperantina (PI); e Nonata, de São Miguel (TO).

*Com o óleo do coco,
as mulheres caprichosas
fazem comida gostosa de uma boa estimação.
Merece tanto seu valor classificado
que, com o 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 coco também é aproveitado,
faz quibane, faz cercado pra poder plantar feijão.*

*A massa serve para alimentar o porco.
Tá pouco o valor do coco, precisa dar atenção.
Para os pobres este coco é meio de vida.
Pisa o coco, Margarida! E bota o leite no capão.*

*Mulher parada deixa de ser tão medrosa!
Seja um pouco corajosa, segura na minha mão.
Lutemos junto com coragem e com amor,
pra o governo dar valor a esta nossa profissão.*

*Santa Maria é a nossa companheira
Daí nós força verdadeira que protege essa nação
Que fortalece a nossa luta pouco a pouco
E a mulher que quebra coco pede a sua proteção*

Música: Xote das quebradeiras de coco
Fonte: CD As Encantadeiras (2014)

Além dos *fazeres* e *saberes* ligados ao uso dos recursos fornecidos pelo babaçu, a letra da música acima ainda apresenta elementos simbólicos, ligados à importância do recurso, à crença religiosa representada pela devoção a Santa Maria e à luta coletiva que une as mulheres diante das ameaças de perda do recurso e pela valorização do produto pelas esferas governamentais.

Desse modo, o uso congrega *valores*, *significados* e *representações* que são atribuídos à palmeira e seu fruto (o coco), sendo este último identificado na música como “*a grande riqueza*” das *quebradeiras de coco*. Neste universo simbólico, a palmeira representa uma mãe como explica a Senhora Naná:

*“A palmeira pra nós aqui é como se fosse uma mãe,
por que a mãe tem três, quatro, cinco filhos, ela tem
como agasalhar todos eles não é? Então a palmeira
é desse jeito, a palmeira ela cai 1 cacho, 2, 3, mas
todas as quebradeiras que passar por ali apanha
um pouco daquele babaçu. Então é por que assim a
gente sempre analisa e, chama atenção da gente
como a palmeira é como uma mãe, se passar 10
quebradeiras ali, cada uma apanha um pouco*

daquele coco debaixo dela” (Sra. Nazira Pereira, 56 anos, *quebradeira de coco babaçu*).

Além de prover todas as necessidades de seus filhos tanto com seus frutos quanto com os outros recursos que fornece, como mãe, a palmeira também “*geme quando pare os cocos*” e “*fala*” através do som das palhas que se movem ao sabor do vento. A elas também são atribuídas o nome de *quebradeiras* que ajuntaram seus primeiros frutos (prática encontrada no Povoado de Centrinho do Acrísio), assim é possível encontrar a “palmeira da Selma”, a “palmeira da Maria”, a “palmeira da Isabel”, entre outras, o que não caracteriza uma prática de dominialidade, mas sim a representação de uma filiação especial com uma determinada palmeira classificada como “boa”. Assim como uma mãe a palmeira também sofre quando é retirada de seus filhos, uma vez que a “*palmeira chora antes de ser derrubada*” e órfãos ficam aqueles que dela sobrevivem.

Por isso, as *quebradeiras* defendem comumente que os babaçuais são patrimônio coletivo, ou seja, são bens comuns de origem divina, portanto “*criados por Deus para todos aqueles que precisam*”, independentemente se estão localizados em áreas públicas ou privadas, já que “*o homem não plantou o coco*”. Contribuindo com aprofundamento desta noção, Shiraishi (2006, p.18) elucida:

A compreensão de que a palmeira de babaçu é tão ou mais importante que a terra em si mesma, coaduna-se com uma “prática social” relativa ao uso do recurso, que se realiza de forma comum a todas as famílias. Não há um proprietário dessa ou daquela árvore; as palmeiras são utilizadas indistintamente de forma comum. Aliás, o seu uso está ligado a capacidade de trabalho e à necessidade de cada família frente ao recurso (SHIRAISHI, 2006, p.18).

Neste sentido, os *saberes* intrínsecos das *quebradeiras de coco* também são reconhecidos como um patrimônio próprio das *quebradeiras*, resultado do acúmulo de conhecimentos tradicionalmente transmitidos ao longo das gerações, os quais recebem inclusive influências indígenas⁴⁷. Torna-se pertinente destacar que tais *saberes* abrangem técnicas complexas que passam por contínuos processos de aperfeiçoamento e tendem a ser incorporadas aos saberes adquiridos. Portanto,

Cada uma dessas técnicas supõe séculos de observação ativa e metódica, hipóteses ousadas e contrárias, a fim de rejeitá-las ou confirmá-las através de experiências incansavelmente repetidas (...) uma curiosidade assídua e sempre alerta, uma vontade de conhecer pelo prazer de conhecer, pois apenas uma

⁴⁷ As influências indígenas são citadas no caderno de estudos intitulado *A experiência da COOPAESP, ASSEMA e MIQCB com a Medida Provisória 2186-16 de 2001*. No qual são realizadas referências aos índios Apinajé do Mato Grosso, Guajá e Guajajara do Maranhão, no tocante ao conhecimento do mesocarpo de babaçu utilizado para alimentação.

pequena fração das observações e experiências (sobre as quais é preciso supor que tenham sido inspiradas antes e sobretudo pelo gosto do saber) podia fornecer resultados práticos e imediatamente utilizáveis (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 29 e 30).

A citação acima está presente no livro *O Pensamento Selvagem* com autoria de Lévi-Strauss (1989), no qual o autor realiza um rico estudo sobre a chamada *Ciência do concreto*, pondo em evidência que o conhecimento (empírico ou tradicional) está intimamente ligado com a experiência de vida, por meio das relações significativas com os recursos naturais do meio envolvente e das práticas desenvolvidas, sendo marcado pela subjetividade, diversificação e pessoalidade que caracteriza a ciência do concreto.

A partir da reflexão de Lévi-Strauss (1989) é possível pontuar brevemente a diferenciação entre a abordagem do conhecimento científico e o conhecimento tradicional. Como visto, enquanto que o primeiro foca nos aspectos botânicos da palmeira e do coco babaçu ou ainda no reaproveitamento produtivo e tecnológico a nível industrial para descrever o recurso, o entendimento das *quebradeiras de coco* sobre o babaçu vai além dos elementos biológicos, ao destacar os *saberes e fazeres* próprios do uso e a formas de classificação próprias, elas evidenciam a importância do recurso na vida, nos modos de criar, fazer e de viver, associados ao universo simbólico (valores e significados) incorporado numa perspectiva cosmológica própria da *quebradeiras de coco babaçu*.

Associar os conhecimentos (científico e tradicional) nos permite avançar no entendimento sobre a apropriação do recurso pelo grupo, seguindo este ensejo descreveremos a seguir alguns *fazeres e saberes* desenvolvidos pelas *quebradeiras de coco* a partir do uso da palmeira e do coco babaçu. Pertinente destacar que as práticas elencadas para a descrição a seguir, foram aquelas que conseguimos acompanhar em campo, levando em consideração o “tempo vivido” e a dinâmica do Povoado, assim como o destaque dado pelos interlocutores da pesquisa sobre os principais usos do recurso, alguns já citados anteriormente.

2.2.2.1- O saber e fazer ajuntar e quebrar o coco babaçu

A atividade de coleta do coco é realizada nos campos de babaçuais presente em sua grande maioria nas áreas privadas de pastagens, nas chamadas *soltas*. A atividade exige *saberes* especiais sobre as palmeiras e seus respectivos frutos para que a *quebradeira* faça a seleção das melhores palmeiras, conseqüentemente de *cocos bons* que lhe possibilite gerar uma boa produção de amêndoas em qualidade e quantidade. Este trabalho exige técnicas e habilidades

específicas. A respeito dos *saberes* próprios das *quebradeiras* sobre a palmeira e coco babaçu, a Senhora Carmelita descreve:

“A quebradeira de coco ela sabe é de tudo, ela sabe quando a palmeira joga a espiga fora e quando vai criando o coquinho e vai crescendo ela marca ali o tempo, de 3 a 4 ou 5 meses o coco tá no chão (...) E é o coco da palmeira boa, e ela vai certinho, quando chega lá tá começando a cair e pronto e, aí ela traz (...) aprendemos com a mãe da gente” (Sra. Carmelita Sousa, 69 anos, *quebradeira de coco babaçu*, membro da AMTR, grifo meu).

Ao acompanhar e observar uma *quebradeira* na área de *solta* (conforme FIGURA 10 abaixo) percebemos o olhar minucioso e frequente da mesma em direção à copa das palmeiras, acompanhada de seu jumento vai selecionando as palmeiras caminhando em meio às trilhas do vasto campo para *ajuntar o coco*. Desse modo, as *quebradeiras* observam se a palmeira está *botando o coco*, se os cachos de coco já estão liberando os frutos maduros, entre outros detalhes que contribuem na escolha das palmeiras, das quais será ajuntado o coco babaçu.

FIGURA 10- A *quebradeira* Irací ajuntando coco na *solta*



Fonte: Linhares. Pesquisa de Campo, 2014.

Utilizando um pequeno cesto de palha chamado *pacará*, ela vai coletando os cocos disponíveis nos pés das palmeiras, fazendo uma *ruma de coco* num local estratégico ou colocando os cocos diretamente nos *jacás*⁴⁸ que estão atrelados ao jumento. Em alguns momentos, vemos a ação de *rebolar o coco*, que consiste no arremesso do coco em direção aos cachos das palmeiras para antecipar a queda dos cocos que estão maduros.

⁴⁸ Ver definição glossário étnico em apêndice.

Durante a coleta do coco, as *quebradeiras* afirmam que alguns cuidados são imprescindíveis, pois este trabalho oferece alguns riscos. Com certa frequência, escutamos em campo relatos de *quebradeiras* que se depararam com cobras e/ou aranhas peçonhentas escondidas nos pés das palmeiras de babaçu, como a juquira da *solta* no tempo de inverno se encontra alta, esses animais e insetos acham nas *soltas* um ambiente propício para se reproduzir, por isso, a atenção deve ser redobrada quando as *quebradeiras* se abaixam para *ajuntar o coco*. Além disso, cuidados como não ficar na direção dos cachos que estão *soltando* coco para não ser atingida e ter atenção quando vai pegar o coco para não se machucar em eventuais espinhos da vegetação rasteira também precisam ser observados. Esses são alguns cuidados que as *quebradeiras* tomam para evitar acidentes durante o trabalho.

Nas *soltas*, o trabalho de coleta do coco só termina (momentaneamente) quando os *jacás* estão cheios, hora de retornar para casa enfrentando muitas vezes longas distâncias. Se na ida a *quebradeira* vai montada no jumento, na volta ela retorna caminhando já que o jumento vem trazendo a carga, ao chegar em casa o descarregamento dos cocos é realizado na área reservada para a quebra do coco e, dependendo da jornada de trabalho retorna-se para as *soltas*. De outro modo, algumas mulheres optam por ajuntar os cocos e fazer as *rumas*⁴⁹, deixando-as nas *soltas* para seus filhos ou maridos, ou alguém contratado (neste caso, paga-se entre R\$ 10,00 a R\$ 20,00 por cada *carga de coco*⁵⁰ transportada) realizarem o transporte dos cocos no jumento até a moradia da família.

Após ter *botados dos cocos* nos terreiros ou nos quintais das moradias, o passo seguinte geralmente consiste na quebra do coco. *Macete*⁵¹, *cunha*⁵², *jacá*, *pacará*, garrafa com café ou água, uma lata de um *litro*⁵³, uma pequena almofada. Esses são os indícios de que a *quebradeira* vai iniciar o trabalho da quebra do coco; antes, prepara o seu local de trabalho como de costume (é quase um ritual), separa e arruma os cocos numa pequena ruma de modo que facilite seu acesso, dispõem o *jacá* ou *pacará* e a lata de um *litro* nas suas diagonais, confere a lâmina da *cunha* e as condições do *macete*, coloca uma pequena almofada no chão, ou na sua falta um pedaço de papelão para sentar em cima e pronto, o trabalho se inicia, marcado pela sincronia de movimentos e pelo barulho dos golpes feitos com o *macete*.

Algumas mulheres costumam quebrar o coco na frente da casa, assim enquanto quebram observam a movimentação no Povoado, estabelecendo conversas rápidas com as pessoas que

⁴⁹ *Rumas de coco* similar a *coco junto*, ver definição glossário étnico em apêndice.

⁵⁰ Ver definição glossário étnico em apêndice.

⁵¹ Ver definição glossário étnico em apêndice.

⁵² Ver definição glossário étnico em apêndice.

⁵³ Ver definição glossário étnico em apêndice.

estão passando e que não raramente acabam por se sentar para continuar a conversa. Nesse contexto, observamos que durante a quebra do coco ocorrem momentos de sociabilização entre familiares, parentes e vizinhos, tornando o local da quebra um ponto de encontro. Outras mulheres optam por quebrar coco nos seus quintais, num espaço coberto com palha reservado para armazenar as cargas de coco ou embaixo de alpendres de depósitos, a exemplo da área de quebra no quintal da senhora Raimunda Silva Filha (45 anos), na figura abaixo, onde registramos a mesma quebrando coco com a sua vizinha Auleane Silva (30 anos).

FIGURA 11- Mulheres quebrando coco.



Fonte: Pesquisa de campo. Linhares, 2015.

A principal característica das áreas de quebra do coco é a presença de uma boa sombra e de um solo firme (compactado) capaz de prover boa fixação da *cunha* no chão para dar segurança durante o trabalho. Todavia, observando mais atentamente a movimentação das rodas de quebra do coco e o cenário envolvente, elaboramos um simples desenho (FIGURA 12) para ilustrar alguns elementos representativos.

FIGURA 12- Desenho das mulheres quebrando coco.



Fonte: Pesquisa de campo. Linhares, 2015.

O desenho ilustra que durante a quebra do coco as mulheres buscam se acomodar em círculo, de forma que possam manter contato visual umas com as outras, além do coco, o espaço da quebra é visivelmente marcado pela presença dos *jacás* de palha onde as cascas de coco são armazenadas, o desenho também retrata a presença da galinha, o varal com roupas penduradas, as bicicletas, a garrafa d'água, os instrumentos de trabalho e outros elementos que se encontram naquele espaço.

No tocante ao exercício da quebra do coco babaçu é pertinente destacar que seu exercício demanda uma técnica corporal específica. Durante a quebra do coco, observamos que habitualmente as mulheres quebram sentadas no chão, mantendo o tronco do corpo ereto, uma das pernas permanece esticada na horizontal e a outra dobrada para manter equilíbrio do corpo e também para ajudar a estabilizar o antebraço da mão que segura o coco sob a *cunha* ou machado, para tanto, algumas mulheres também apoiam a perna que está dobrada sobre *macetes* (como podemos observar na FIGURA acima). Quando uma das pernas fica dormente, suas posições são alternadas, ou seja, a perna que estava dobrada é esticada e assim por diante. Algumas mulheres afirmam que após uma longa jornada de trabalho sentem dores na região do antebraço do braço que é utilizado para segurar o coco, devido a contração realizada durante a quebra para garantir segura fixação, outras mulheres afirmam sentir dores no osso da omoplata,

popularmente chamado como “pá da costa”, devido ao movimento constante de “*macetear*” o coco.

Geralmente, as *quebradeiras* seguram o coco com a mão esquerda e o *macete* com a mão direita, o modo como o coco é disposto sob a *cunha* determina o efeito do corte e, conseqüentemente a força necessária do golpe dado com o *macete*. Primeiro, o coco é partido ao meio, em seguida são “tiradas as bandinhas”, dividindo o coco em quatro partes ou mais, dependendo da quantidade de amêndoas, estas serão retiradas uma a uma das “bandinhas” e, detritos do coco que permaneceram fixados nas amêndoas, os chamados *cavacos*⁵⁴, são removidos com cuidado. Todo esse processo é realizado em poucos segundos, exigindo muita concentração para evitar acidentes.

Ao estudar as técnicas corporais ligada ao estudo da etnografia, analisando diversas experiências sociais, Mauss (2003 [1872-1950]), apresenta a seguinte reflexão:

Esses “hábitos” variam não simplesmente com os indivíduos e suas imitações, variam sobretudo com as sociedades, as educações, as conveniências e as modas, os prestígios. É preciso ver técnicas e a obra da razão prática coletiva e individual, lá onde geralmente se vê apenas a alma e suas faculdades mentais (MAUSS, 2003 [1872-1950], p. 404).

Para o referido autor, os *atos tradicionais em técnicas e em ritos*- como os *fazeres* de ajuntar e coletar o coco pelas *quebradeiras*- apresentam técnicas corporais condicionadas por três elementos: o ato técnico, ato físico e o ato mágico-religioso. Ainda segundo o referido autor:

Chamo técnicas um ato *tradicional eficaz* (e vejam que isso não difere do ato mágico, religioso, simbólico). Ele precisa ser *tradicional e eficaz*. Não há técnica e não há transmissão se não houver tradição. Eis em quê o homem se distingue antes de tudo dos animais: pela transmissão de suas técnicas e muito provavelmente por sua transmissão oral (MAUSS, 2003 [1872-1950], p. 407).

Desse modo, Mauss (2003 [1872-1950]) nos convida a desnaturalizar simples “hábitos”, nos quais “É preciso ver técnicas e a obra da razão prática coletiva e individual”, ou seja, toda prática ou ato *tradicional e eficaz* são técnicas corporais construídas e reconstruídas entre as gerações para garantir a sobrevivência dos grupos. No caso das *quebradeiras*, o aprendizado das técnicas corporais necessários para o exercício da coleta e da quebra do babaçu tem seu início ainda na infância, na socialização vivenciada entre familiares, parentes e vizinhos nos babaçuais e nas rodas de quebra do coco. Na seção 6, trataremos com mais detalhes sobre esse processo de transmissão dos *saberes* para as crianças e adolescentes.

⁵⁴ Ver definição glossário étnico em apêndice.

Nesta perspectiva, também podemos considerar que as técnicas corporais ou o *ato tradicional e eficaz* comporta:

inúmeras habilidades requeridas pelo trabalho das quebradeiras na transformação da natureza: preservando cuidadosamente os “olhos d’água”, promovendo o desbaste para evitar uma densidade de palmeiras que coloque em risco a quantidade produzida, selecionando palmeiras com frutos melhores (que não são necessariamente os maiores), respeitando as regras de não cortar cachos, separando os cocos já selecionados, rompendo compassada e manualmente a casca e separando o núcleo para extrair a amêndoa, intacta e sem danos (ALMEIDA, SHIRAIISHI NETO, MARTINS, 2005, p. 44).

Assim, o trabalho exercido pelas *quebradeiras de coco* também contribui substancialmente para a preservação do meio ambiente. Portanto os *saberes e fazeres* presentes nas práticas de coleta e de quebra do coco resultam de *atos* ou *técnicas* que tanto possibilitam a eficácia no manejo do babaçu quanto a manutenção de recurso de usufruto comum.

A rotina e os sistemas de trabalho

Geralmente, o trabalho da quebra do coco ocorre das 9h da manhã (após o encaminhamento das atividades domésticas) às 15h da tarde, com um pequeno intervalo para almoço, essa rotina de trabalho tende a sofrer uma pequena variação entre as *quebradeiras*, especialmente entre as que realizam uma segunda atividade laboral; outro fator que pode alterar a carga horária de trabalho é a própria estratégia da *quebradeira* na auto-exploração da sua mão de obra, tanto na diminuição quanto no aumento diante do contexto vivido e das metas que pretende cumprir.

Durante a pesquisa, pude constatar que existem essencialmente três sistemas de trabalho: 1- a quebra autônoma; 2- a *quebra de meia* e 3- a *troca de dia*. O que estamos aqui identificando como *quebra autônoma* é o trabalho exercido de forma individual no qual a *quebradeira* detém total controle sobre sua produção. Já no segundo regime intitulado a *quebra de meia*, a *quebradeira* reparte a metade de sua produção com uma determinada pessoa: encontrei no Povoado de Ludovico uma *quebradeira* que atua dessa forma, Eliene Conceição Batista (37 anos) “*eu quebro de meia para minha madrinha, sempre trabalhei assim, porque eu não vou pegar o coco na solta, tenho medo do gado, ela pega o coco e eu quebro junto com ela aqui na casa dela*”.

O terceiro regime consiste na *troca de dia*, apesar de ser chamado assim pelas próprias mulheres que trabalham dessa forma, a *troca de dia* consiste na verdade na troca da produção. Nesse regime, as *quebradeiras* optam por quebrar juntas em dupla ou em grupo numa

determinada casa, na qual será disponibilizado a todas o coco para a quebra. No final do dia de trabalho, cada *quebradeira* faz a contagem da sua produção que ficará para a *quebradeira* anfitriã que está disponibilizando o coco naquele dia. Assim é criada uma espécie de “banco de amêndoas”, cujas parcelas deverão ser restituídas pela anfitriã para cada uma das cedentes assim que possível.

Esse sistema de trabalho foi observado tanto no Ludovico, com as *quebradeiras* Toinha e Preta, quanto no Estirão (área anexo de Ludovico), onde acompanhei a *troca de dia* nas casas das senhoras Raimunda e Bete. No dia em que estive na casa da senhora Raimunda encontrei a mesma quebrando coco na companhia de Auleane, que na ocasião tinha a meta de quebrar 7 quilos de coco para retribuir a produção para a Senhora Raimunda. Neste dia fui avisada que de haveria a reunião de cinco mulheres para quebrar coco trocando dia nas próximas semanas e quando finalmente a data foi confirmada eu recebi o convite para participar.

A reunião ocorreu na casa da Senhora Bete, tendo a presença de quatro *quebradeiras* contando com a *quebradeira* anfitriã, aliás, uma das *quebradeiras* mora em Ludovico, a senhora Benilza Alves. Cada *quebradeira* tinha uma meta diferente para ser alcançada, uma precisava quebrar 10 quilos de coco, outra nove quilos, já a terceira não tinha “dívida”, estava apenas querendo aumentar seu “banco de amêndoas”. Esta última relatou que não tinha coco para quebrar em casa e que o acesso ao coco estava cada dia mais difícil, pois não havia coco próximo de sua casa visto que as *soltas* não estavam sendo tratadas e também pelo fato de estar no período da entressafra do coco. Dessa forma, ela tinha que necessariamente fazer longas caminhadas para conseguir obter uma carga de coco, e diante desse quadro, estava pensando em comprar uma *carrada de coco*⁵⁵, que custa de 150 a 250 reais.

Durante a quebra, esse e outros relatos sobre as dificuldades do trabalho foram obtidos durante a reunião. Contudo, a quebra reservou momentos de conversas variadas sobre o trabalho e a vida, num determinado momento uma delas relatou que trabalhar no regime da *troca de dia* era bom ao afirmar “*de grupo a gente se interte e o tempo passa mais rápido, sozinho dá sono, dói as costas, o macete é ruim e o machado não presta*” em alguns momentos elas expressaram muitos comentários descontraídos a respeito do coco que havia sido fornecido, afirmando: “*esse coco é ruim, só deram coco ruim*⁵⁶ *pra gente quebrar, assim a gente não termina hoje*” outra complementava “*é só coco de quinta, com essas bage fina ou então com esse bodó*⁵⁷”, a

⁵⁵ Ver definição glossário étnico em apêndice.

⁵⁶ Ver definição glossário étnico em apêndice.

⁵⁷ Ver definição glossário étnico em apêndice.

dona dos cocos e seu marido só faziam sorrir e se defendiam como podiam das brincadeiras.

2.2.2.2- O *saber e fazer* usos palha

Como dito anteriormente, praticamente todos os recursos fornecidos pela palmeira de babaçu são reaproveitados pelas *quebradeiras de coco* e suas famílias. Um dos principais recursos utilizados depois do fruto são as palhas, as quais recebem popularmente duas classificações: a *palha brava*⁵⁸ e a *palha mansa*⁵⁹. A primeira é retirada da palmeira (“adulta”), apresentando folhas ou pinas completamente formadas e de espessura grossa, essas palhas são com maior frequência empregadas na construção de casas de taipa, tanto na cobertura da casa, quanto na estrutura com o aproveitado do talo (pecíolo) da palmeira, que também é muito empregado na construção de cercas. A segunda é retirada da *capoteira* (“palmeira jovem”), com isso as folhas ainda estão em desenvolvimento e são mais finas, sendo ideais para a produção de artigos utilitários como *côfos*, *pacarás*, abanos, entre outros.

No Povoado de Ludovico, os *saberes e fazeres* relacionados aos usos da palha da palmeira de babaçu são atribuídos aos homens. São os homens que geralmente fazem o trabalho de retirada das palhas e sua posterior manipulação em diversos *fazeres*, durante a pesquisa de campo, encontramos homens construindo cercas utilizando os talos da palmeira que são amarrados com arame, também encontramos o trabalhador rural Raimundo com seu neto de 12 anos retirando palhas de palmeiras *capoteiras* no Estirão e transportando no jumento (FIGURA 13) para serem utilizadas na cobertura de um poço do tipo cacimbão e, também observamos homens contratados para fazer o serviço chamado *estalar a palha*⁶⁰ ou *abrir o olho da palha mansa* (FIGURA 14), para que uma casa de galinha fosse coberta.

FIGURAS 13 e 14- O senhor Raimundo levando as palhas com seu neto e ao lado a imagem de homens “estalando” as palhas “bravas”, em ambos os casos, o trabalho se dá através de diárias.

⁵⁸ Ver definição glossário étnico em apêndice.

⁵⁹ Ver definição glossário étnico em apêndice.

⁶⁰ Ver definição glossário étnico em apêndice.



Fonte: Pesquisa de campo. Linhares, 2015.

Além disso, foi observado em campo, o trabalho realizado pelo Miguel (37 anos, trabalhador rural), um dos poucos homens do Povoado de Ludovico que produz e comercializa artigos utilitários feitos a partir das palhas da palmeira de babaçu. Miguel, realiza esse trabalho nos intervalos das atividades agrícolas que desenvolve junto com sua família no Assentamento Aparecida e no quintal de sua moradia em Ludovico, assim os *fazeres* da palha lhe confere a obtenção de uma renda extra em determinados momentos.

No intuito de compreender como se dá a prática do trabalho realizado com as palhas, acompanhamos um dia de trabalho do Miguel na *solta* para retirar as palhas e algumas tardes na produção dos artigos utilitários durante a pesquisa de campo realizada nos meses de abril e dezembro de 2015.

Para acompanhar o trabalho do Miguel na *solta*, saímos às 7 horas da manhã acompanhados de sua irmã Toinha (38 anos), que naquele dia foi a pedido do próprio irmão, possivelmente em respeito à condição de mulher da pesquisadora. Fomos numa pequena propriedade localizada na saída do Povoado, para entrar na propriedade e chegar na área onde se encontravam as palmeiras *capoteiras* (FIGURA 15), passamos por duas cercas de arame farpado, circunstâncias que recebi gentilmente o auxílio e o encorajamento de Toinha para passar por esses obstáculos.

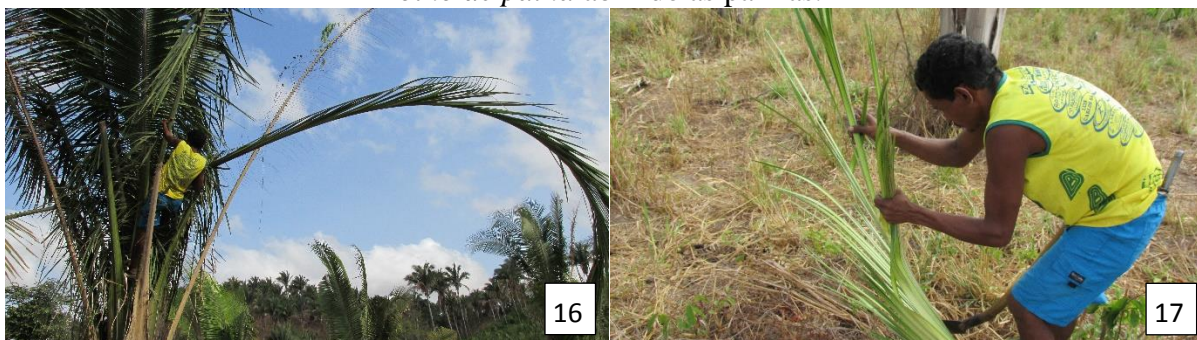
FIGURA 15- Miguel se aproximando na área escolhida para retirar as palhas.



Fonte: Pesquisa de campo. Linhares, 2015.

Ao chegarmos na *solta*, Miguel observou atentamente as copas das palmeiras *capoteiras* dispostas na área, escolhendo as *palhas mansas* ou os *olhos de palha* que seriam retiradas das mesmas, poucos minutos depois, Miguel subiu na primeira palmeira (FIGURA 16) e com auxílio de um facão, fez um corte na base do talo da palha que só se desprendeu totalmente quando o mesmo realizou movimentos bruscos para conseguir quebrar o talo, prática que exige certa habilidade e força. Durante esse processo Toinha permaneceu ao meu lado, conversou rapidamente sobre os cocos verdes presentes numa determinada *capoteira* e pouco opinou sobre as escolhas do seu irmão.

FIGURAS 16 e 17- À esquerda, Miguel retira a palha da *capoteira*; à direita Miguel analisa o *olho de palha* abrindo as palmas.



Fonte: Pesquisa de campo. Linhares, 2015.

Com a palha já disposta no solo, Miguel desceu da *capoteira* e passou a analisar o olho de palha, abrindo as pinas ao mesmo tempo que descrevia suas características, “*essa palha aqui é fininha e amarelinha, tá vendo? Ela é boa pra fazer o abano ou o pacarazinho não tem?*”. Além disso, Miguel citou a influência das fases da lua na espessura da palha, “*na lua nova a palha é mais fininha, desse jeito aqui, tá vendo? já na lua cheia ela fica mais grossa, então tem o tempo certo de fazer esse trabalho aqui não sabe?*”. Desse modo, Miguel menciona alguns

saberes que envolvem a prática, que tanto requer habilidades para extrair a palha, quanto *saberes* específicos para conhecer o “*tempo certo*” de realiza-la, dependendo dos *fazeres* que serão desenvolvidos com o este recurso.

FIGURAS 18 e 19- Na figura 18, acompanhamos o transporte da palha da *solta* para casa e na figura 19, o tratamento da palha para secagem



Fonte: Pesquisa de campo. Linhares, 2015.

A retirada das palhas se repetiu em outras *capoteiras* da área no mesmo processo. Quando conseguiu a quantidade necessária para realizar seus trabalhos, retornamos em direção à moradia do Miguel, que levou as palhas nos ombros, conforme apresentado na figura acima. Quando chegamos de volta até sua moradia, Miguel deu prosseguimento ao segundo estágio do trabalho que consistiu em abrir as palhas ou *estalar as palhas*, dispendo-as no telhado na sua casa para secagem.

FIGURA 20- O trabalho com a palha apresentado pelo senhor Miguel



Fonte: Pesquisa de campo. Linhares, 2015.

Dias depois, as palhas já estavam prontas para ser utilizadas e, acompanhei o Miguel confeccionando artigos utilitários na varanda da sua casa. Durante o trabalho, o mesmo relatou que aprendeu o ofício há alguns anos atrás com um senhor já falecido, atualmente Miguel produz e comercializa no Povoado de Ludovico: *pacarás*, abanos, ninhos da galinha, esteiras,

caixas de sabonete, entre outros artigos. Seu projeto futuro é montar uma lojinha ao lado da sua casa para sua mãe fazer a venda dos artigos que ficaram à pronta entrega. Num determinado dia, apresentando seu trabalho com as palhas para alunos da educação infantil da Unidade Sifrônio Francisco Alves, Miguel disse às crianças: “*meu sonho é ser o maior fazedor de pacará do mundo!*”.

2.2.2.3- O *saber e fazer* tirar o azeite e o leite do coco babaçu

Na memória dos entrevistados, o *fazer azeite*, o *leite* e a *massa de coco*⁶¹ babaçu são práticas antigas na preparação dos alimentos de consumo das famílias, algumas *quebradeiras* afirmam: “*eu aprendi com minha mãe, que aprendeu com a minha avó e assim por diante, só observando a gente já aprende*” (Euzébia Alves, 79 anos, *quebradeira de coco*).

Nesse contexto, a culinária local também nos apresenta a *cultura do babaçu* que assim como as atividades laborais de coleta e quebra do coco babaçu e dos usos da palha, apresenta *saberes e fazeres* que são transmitidos de geração para geração. Ao discorrer sobre a importância da gastronomia como patrimônio cultural, aos autores Barroco e Barroco (2008) defendem que.

“Através da alimentação, é possível visualizar e sentir tradições que não são ditas. A alimentação é também memória, opera muito fortemente no imaginário de cada pessoa, e está associada aos sentidos: o odor, a visão, o sabor e até a audição. Destaca as diferenças, as semelhanças, as crenças e a classe social a que se pertence, por carregar as marcas da cultura” (BARROCO; BARROCO 2008).

Portanto, a culinária local, também pode ser apreendida como um elemento de diferenciação e identificação, assim como um patrimônio coletivo da cultura imaterial das *quebradeiras de coco babaçu*. Partindo dessa premissa, apresentamos brevemente os *fazeres* de tirar o azeite e o leite do coco babaçu.

O fazer do azeite de coco babaçu

No Povoado de Ludovico, identificamos mulheres que produzem e comercializam o azeite de coco babaçu, a exemplo da *quebradeira* Maria Mesquita (52 anos, membro da AMTR). A mesma prepara o azeite semanalmente no alpendre de sua casa, onde mantém um fogareiro e um pilão que são utilizados no preparo do produto. Acompanhando seu trabalho,

⁶¹ Ver definição glossário étnico em apêndice.

observamos que o preparo do azeite começa com a quebra do coco e a seleção das amêndoas, em seguida é realizado o processo de torrefação das amêndoas numa panela de alumínio, depois de torradas, as amêndoas são dispostas no pilão para serem trituradas manualmente, conforme podemos acompanhar na figura abaixo.

FIGURA 21- A *quebradeira* Maria no preparo do azeite de coco



Fonte: Linhares. Pesquisa de campo, 2015.

Após a trituração, ocorre o cozimento da massa das amêndoas, nesse estágio o azeite presente na massa é apurado, pois o durante o cozimento o azeite sai da massa e, por ser mais leve sobe, desse modo, a separação é realizada com o auxílio de uma concha, assim como ilustra a figura 22 abaixo. Como o azeite obtido tem uma certa quantidade de água, nova apuração é realizada por meio da evaporação da água misturada ao azeite.

FIGURAS 22 e 23- À esquerda a separação do azeite e na direita o produto engarrafado



Fonte: Linhares. Pesquisa de campo.

Após a apuração, o processo é finalizado quando o azeite é armazenado em garrafas de vidro ou de PET reutilizáveis. Atualmente, no Povoado de Ludovico, o litro do azeite é vendido

por 12 reais. De acordo com a *quebradeira* Maria o azeite pode ser utilizado na fritura de peixes, no preparo baião de dois e até de bolos.

O fazer do leite do coco

No caso da preparação do leite do coco, o processo é mais simples, mas também se inicia com a quebra do coco babaçu e com a seleção das amêndoas, o passo seguinte consiste na limpeza das amêndoas com água corrente para retirar possíveis impurezas. Feito isso, as amêndoas são trituradas aos poucos no pilão com uma pequena quantidade de água, conforme a figura a seguir.

FIGURA 24- Trituração da amêndoa no pilão para produzir o leite de coco babaçu



Fonte: Linhares. Pesquisa de campo, 2015.

Em seguida, a massa úmida é coada acrescentando água, com um pano ou peneira para facilitar a extração do leite. O leite é costumeiramente utilizado no preparo de peixe, frango e no doce de cocada, entre outros pratos culinários que são geralmente preparados em momentos especiais de sociabilização entre familiares e amigos.

SEÇÃO 3- “ESTA É MARIA LUDOVICO, ONDE O HOMEM PÔE A FACA, NINGUÉM PÔE O BICO”: CEM ANOS DE HISTÓRIA DO POVOADO DE LUDOVICO



FIGURA 25- Frei Adolfo batizando uma criança
Fonte: Arquivo pessoal de Carmelita Sousa

*De repente nossa vista clareou,
Clareou, clareou!
E descobrimos que o povo tem valor,
Tem valor, tem valor!*

*Nó descobrimos o valor da união,
Que é a arma poderosa do povo
e derruba até dragão!
E já sabemos que a riqueza do patrão
E o poder dos governantes passa pela nossa não!*

Música: De repente a vista clareou
Autor: desconhecido
Intérpretes: As Encantadeiras



FIGURA 26- Trabalhadores na roça no início dos anos 2000
Fonte: Arquivo pessoal de Ilderglan Moraes



FIGURA 27- Reunião de mulheres da AMTR nos anos de 1990
Fonte: Arquivo pessoal de Carmelita Sousa.

Para compreender a história do Povoado de Ludovico, durante a pesquisa campo foram realizadas entrevistas não-diretivas com homens e mulheres residentes no Povoado, na faixa-etária de 27 a 84 anos de idade. Com os dados coletados nas entrevistas individuais iniciamos a construção do *mapa histórico do Povoado de Ludovico* (disposto no QUADRO 5) conforme orientações de Verdejo (2010).

Em primeiro momento, as informações coletadas durante as entrevistas foram repassadas para uma cartolina pela pesquisadora, com o desenvolvimento e aprofundamento do mapa histórico, o mesmo foi apresentado para algumas pessoas que detêm um profundo conhecimento sobre a história local, a fim de confrontar as informações obtidas, tirar dúvidas de alguns dados e até mesmo coletar novas informações e, posteriormente o mapa foi processado digitalmente para compor a presente dissertação. Ressalta-se que os marcos históricos presente no mapa, foram obtidos através de perguntas abertas, sendo considerados fatos históricos de grande relevância pelos interlocutores da pesquisa. A seguir apresentamos o resultado do mapa histórico de Ludovico seguido de sua contextualização.

QUADRO 5- Mapa Histórico do Povoado de Ludovico- Lago do Junco/Ma

Mapa Histórico do Povoado de Ludovico- Lago do Junco/Ma

<p>Migrações- Originárias dos estados do Ceará e Piauí Município de Codó, Estado do Maranhão</p>	<p>1902-1926 -Chegada dos primeiros habitantes Família dos Alves Família dos Reis</p> <p>1911-1930 -Início das demarcações de terras para o estabelecimento dos <i>centros</i> -Escambo com produção agrícola com a Família Viana na propriedade Uruguaiana</p> <p>1950 -Implantação da Pecuária</p>
<p>1966-1970 Governo do José Sarney no Estado do Maranhão- Lei nº 2.979/1969 “Lei de terras Sarney” Venda de Terras</p>	<p>1960 -Início da quebra do coco para fins comerciais</p> <p>-Grilagem de terra -Avanço das pastagens X Redução das áreas de roça -Expropriações de camponeses</p>
<p>1975 Fortalecimento da pecuária no Médio Mearim- Proibição da coleta do coco nas fazendas-</p>	<p>-Empates entre mulheres e fazendeiros</p> <p>-Camponeses arrendam a terra</p> <div data-bbox="928 1281 1442 1460" style="border: 1px solid black; padding: 5px; margin-left: 20px;"> <p>Cultivo de milho-arroz-feijão e/ou extrativismo do coco babaçu Roçar os pastos Plantio capim para o gado</p> </div>
<p>1980 Decadência do sistema de arrendamento da terra-</p> <p>Migração de homens para o garimpo no Pará-</p>	<p>-Intensificação da quebra do coco Babaçu -Escambo com a produção das amêndoas nos comércios locais (“as bodegas”).</p> <div data-bbox="917 1624 1272 1675" style="border: 1px solid black; padding: 2px; margin-left: 20px;"> <p>10 kg de coco = 1 kg de arroz</p> </div> <p>-Sistema da “<i>quebra de meia</i>”</p> <div data-bbox="836 1765 1469 1816" style="border: 1px solid black; padding: 2px; margin-left: 20px;"> <p>Amêndoas e cascas do coco vendida para o fazendeiro</p> </div>
<p>Fazendeiros cortam cacho de coco das palmeiras- Fazendeiros Derrubada das palmeiras-</p>	<p>-Fortalecimento dos <i>Empates</i> entre mulheres e fazendeiros</p>

<p>Participação da Igreja Católica Teologia da Libertação Frei Adolfo Temme e Frei Heriberto Hembecki Clube de mães/ Pastoral da Criança “orar, cantar e fazer artesanato”</p>	<p>1987 Greve (conflito) / duração de 4 meses “Os <i>mutirãozeiros</i>” X União Democrática Ruralista Reivindicações</p> <div style="border: 1px solid black; padding: 5px; width: fit-content; margin: 10px auto;"> <p>Livre acesso ao coco babaçu + Direito a terra</p> </div> <p>1987 a 1989 Início da Reforma Agrária (negociação na justiça) 29 famílias beneficiadas no Assentamento Representado pela Associação dos Trabalhadores Rurais Aparecida (ATRA)</p> <p>1989 Criação da AMTR e ASSEMA Mulheres Trabalhadoras Rurais</p> <p>1991 Criação da COPPALJ Instalação da cantina no Povoado de Ludovico “<i>Fim da sujeição ao patrão e dos comércios locais de troca da produção</i>” Fim dos comércios locais de troca</p> <p>1992 Instalação da fábrica de sabonete da AMTR</p>
<p>1996 Escola Família Agrícola Antônio Fontenele</p>	
<p>1997 <i>Lei Babaçu Livre</i></p>	
<p>2001 Implantação da Escola Estadual Joana Alves da Silva</p>	<p>2000 -Início das migrações sazonais dos homens jovens para trabalhar no agronegócio no Estado do Mato Grosso. -A <i>quebradeira de coco</i> Maria Alaídes Alves de Sousa ganha é eleita como vereadora no Município de Lago do Junco</p>
<p>2007 Criação do Núcleo de Artesanato Rosalina Alves</p>	<p>2002 Associação dos Jovens Rurais- AJR</p>
	<p>2015 Secretaria Municipal da Juventude de Lago do Junco</p>

Fonte: Pesquisa de campo. Linhares (2014/2015).

Nota: Este Mapa histórico foi construído a partir das entrevistas realizadas com os moradores mais antigos do Povoado de Ludovico, os mesmos acompanharam o processo de construção do Mapa que um primeiro momento se deu numa cartolina, momento em que também deram sugestões de melhorias, com a finalização do Mapa digitalizamos as informações para apresentar na presente dissertação.

A formação do Povoado de Ludovico

Segundo relatos dos entrevistados da pesquisa, a chegada dos primeiros habitantes na área que originou o Povoado de Ludovico ocorreu entre os anos de 1902 a 1926. Na memória do Senhor Sebastião Alves⁶², mais conhecido como Seu Bastos, a formação do Povoado se deu inicialmente através de três famílias: a família “dos Alves”, a famílias “dos Lopes” e também a família “Dos Reis”. Essas famílias teriam chegado na área⁶³ de patrimônio do Povoado segundo entrevistado da família Alves, em marcos temporais distintos, mas bem próximos, ou seja, primeiro chegam membros da família “dos Alves” e “dos Lopes” e pouco tempo depois a família “dos Reis”, essas famílias estariam em busca de terras devolutas para situar e estabelecer seus centros.

A história da família Alves na microrregião do Médio Mearim, Estado do Maranhão, tem seu início no final do século XIX, período em que a seca⁶⁴ atingiria intensamente o Estado do Ceará, impulsionando a migração para as províncias circunvizinhas como o Maranhão. Num primeiro momento a família teria se fixado por alguns anos na beira do rio do Povoado Japão, localizado próximo ao Município de Barra do Corda, onde teria ocorrido o falecimento do

⁶² Sebastião Alves, mais conhecido como Seu Bastos, é filho de Joana Alves e Sifrônio Francisco Alves, reconhecidos como um dos primeiros fundadores do Povoado de Ludovico. Atualmente, Seu Bastos está com 81 anos de idade e continua exercendo suas atividades como trabalhador rural, por conservar um profundo conhecimento sobre a história local é frequentemente procurado pelos alunos (do ensino fundamental e médio) da região, assim como pelos pesquisadores acadêmicos que fazem do Povoado de Ludovico seu *locus* de pesquisa. Durante o curso de minha pesquisa em campo, além de conceder entrevista sobre o histórico do Povoado, o mesmo também contribuiu pacientemente com a construção do diagrama de parentesco de alguns membros de sua família para avançar na história do Povoado, exercícios que nos exigiu algumas tardes de bastante diálogo, que reunia também sua esposa Teresinha e suas filhas Lúcia e Cassiana.

⁶³ Vale destacar, que ao utilizarmos a categoria “área”, buscamos nesse ponto delimitar o espaço que hoje constitui o Povoado de Ludovico, não excluindo assim a presença das famílias na região que o Povoado se encontra, nem mesmo a noção de território de cada um dos distintos grupos familiares, especialmente aqueles oriundos do esfacelamento de fazendas com escravos.

⁶⁴ Na pesquisa bibliográfica encontramos o trabalho de Márcia Milena Galdez Ferreira (2013) intitulado *Do Alto Mearim ao Médio Mearim (MA): de espaço de conquista a locus de fixação de migrantes nordestinos*. Neste estudo a referida autora descreve que a província do Ceará teria sido a mais atingida pela seca de 1877-1879, gerando assim a migração de muitos retirantes para províncias vizinhas, como o Maranhão, tendo o apoio de políticas imperiais. A partir dos dados coletados nas entrevistas não é possível precisar o ano de saída da família Alves do Estado do Ceará, nem ao menos confirmar se o período da seca que registra Ferreira (2013) teria sido o mesmo que impulsionou o deslocamento da família para o Maranhão, mas torna-se pertinente identificar estudos que versam sobre o movimento migratório no Maranhão e sua relação com a seca em distintos períodos, para auxiliar na compreensão da história relatada pela memória social.

Senhor Francisco Alves, esposo de Dona Ana e pai de oito filhos: Antônio, Maria, José, Sifrônio, Raimundo, Manuela, João Preto e Pedro Alves.

Pouco tempo depois, Dona Ana, teria encontrado um novo companheiro, fato que teria ocasionado um conflito familiar, no qual os filhos revoltados decidiram ir embora. No deslocamento teriam atravessado o rio, percorrendo em seguida alguns povoados até chegar no Ferro, no Município de São Luiz Gonzaga. Era tempo de libertação dos escravos e a família decidiu seguir o trajeto de negros que subiam o Rio Ipixuna em direção ao então tido como próspero a localidade Pau Real, onde viveram por dois anos e onde Maria Alves (a irmã mais velha) teria engravidado, motivo de reprovação dos irmãos que, deixando-a para trás, seguiram para a localidade Primavera em São Luiz Gonzaga (em áreas hoje pertencentes ao Município de Lago do Junco). Neste local, havia boas condições para agricultura e residiam apenas duas famílias de cearenses com sobrenome Lopes, em pouco tempo ocorre a união “dos Alves” com a família “dos Lopes” através do casamento de Jenuveva Alves e Francisco Lopes e anos mais tarde com o casamento de Joana Lopes e Sifrônio Francisco Alves.

Apesar das prósperas relações mantidas entre as famílias, num determinado momento “os Lopes” passariam a se sentir incomodados com o futuro crescimento da numerosa família “dos Alves” e a consequente diminuição de terras disponíveis para as roças. A fim de evitar um possível conflito entre as famílias, Francisco Lopes convidou os *cunhados* Sifrônio e José Alves para construir um *centro*, organizando assim uma expedição para procurar uma área capaz de garantir a reprodução da família.

FIGURA 28- Quadro do Senhor Sifrônio Francisco Alves exposto no Centro de Ensino Médio Joana Alves da Silva.



Fonte: Linhares. Pesquisa de campo, 2015

Sobre este episódio, Seu Bastos descreve as memórias de seu falecido pai, Sifrônio Alves, sobre a chegada dos referidos membros de sua família na área que hoje identificamos como Povoado de Ludovico.

“Meteram ferro [facões, machados] na mata da Primavera pra cá, chegaram nesse local aqui meio dia, aí se agradaram do local, muito bonito, a chapada bonita, essa matona aqui era muito bonita, aí disseram: aqui tá bom! Voltaram pra Primavera só pra buscar os “quase nada” né? No outro dia balancearam de lá pra cá, a Jenuveva já tava casada com Francisco aí acompanhou, aí balancearam de lá pra cá, chegaram aqui, fazer a roça, isso em 1911, aí começaram a fazer a roça, já era meio tarde, isso já era pelo mês de julho, queimaram a roça e fizeram logo um barraco dentro, aí ficaram morando logo, procuraram um local aí, uma água, acharam umas águas por aí, mas não era muito boa, mas dava de ir passando, aí ficaram, ficaram, aí eles voltavam aqui e acolá, quando eles já tavam mais assim amiorado, tinham tratado duas roças, eles voltavam na Primavera, metiam uma açuágua [bebiam] por lá, aí começava aquela discussão, um dizia um relato e outro dizia outro: “Aqui é Juca Pereira dos Santos, por Deus foi batizado, a casca serve de remédio, a rama serve pro gado e os miolo pros caboco malcriados”, aí o outro puxava a facona “aqui é Maria Ludovico, desgraça do pobre e miséria do rico, onde ela põe a ponta o urubu põe o bico” aí ficou por isso, aí os morador velho já ficaram por aí assim meio desconfiado com medo, porque eles andavam bem armado, logo o preparo da mata já sabia: era uma arma boa, arma de fogo, uma faca boa, porque tinha muito bicho na mata e, quando dava de tardezinha ou domingo de tardezinha, aí os moradores de lá começavam aparecer: “cadê os do Ludovico?, cadê os Ludovico?”, apelidaram logo por Ludovico, “cadê os Ludovico? já foram pro lado de lá?”... aí ficou nisso, todo domingo vinham meter a cachaça dizer relato e ficou, aí os moradores lá de Primavera começou a chamar o Centro do Ludovico, aí foi quando os outros lá do Pau Real [a família “dos Reis”] encostaram pra cá e começaram fazer casa também, mas eles ficaram morando aqui” (Sebastião Alves, 81 anos, trabalhador rural).

Outra família de referência na formação do Povoado é a família “dos Reis”, tendo como patriarca o Senhor Roseno Lima dos Reis, mais conhecido como o “Velho Rosa”, natural do Município de Codó no Estado do Maranhão. Com a esposa Maria Felícia Machado teve sete

filhos: Sebastião, Raimunda, Sofia, Luciano, Odílio, Maria das Dores e uma filha adotiva chamada Cristina. Ao migrar para a microrregião do Médio Mearim, situaram durante vários anos em diferentes povoados como São José, Morada Nova, Pau Real, entre outros, até chegar na área do Povoado de Ludovico, passando a ocupar a chamada “parte baixa” do Povoado. Nas entrevistas constatou-se que a família “dos Reis”, ilustra a presença dos negros no Povoado (conforme retratado no discurso dos interlocutores da pesquisa). Neta do “Velho Rosa”, Diocina Lopes dos Reis⁶⁵, compartilha sua memória sobre a relação estabelecida entre as famílias fundadoras:

Meu avô que era o velho Roseno Lima dos Reis, ele era marido da Maria Machado, ele era uma autoridade aqui também, junto com esse amigo dele [Nenê Viana], eu não sei lhe dizer muito bem como era assim, sei que nessa época aqui pertencia a São Luiz Gonzaga (...) aqui só era duas famílias, era a família de Alves e a família de Reis, o segundo que chegou aqui foi o velho Rosa, isso aí foi citado desde dos meus avós que contavam e eu lembro que nossa família pra cá nós era muito discriminado por essa família de Alves porque eles eram branco e a gente era preto, eles deixavam bem claro, tanto era que o velho Sifrônio, que era marido da minha tia, que era irmã do meu pai, ele chamava era nós de “novilha de nega”. Olha, a minha mãe casou com meu pai e meu pai era dessa família de branco, sabe? E minha mãe era dessa família de negro, mas foi muito discriminada pelo meu pai, era marido dela, mas ele não considerava ela direito, não respeitava, ele bebia muita cachaça e quando chegava em casa dizia muito deboche com a minha mãe. (...) era assim: tinha a separação, família de negro e a família de branco. De uns anos pra cá eu lembro que tinha a prima Emília, a prima Neusa, eu lembro que elas eram umas pessoas que não se uniam com a gente, elas eram muito enojadas da gente porque a gente tinha essa pele desse jeito, fomos muito discriminados por essa família de gente. Aí foi passando o tempo, passando o tempo, e as coisas foi se modificando porque aí muitos da família foi morrendo e outros foram saindo e aí foi chegando mais outras famílias e, que agora não é mais só duas famílias, até que pela família do finado Rosa tá pouco aqui, tem eu, a Jocília, a Carmelita (...) essas duas famílias que chegou aqui, essa

⁶⁵ Diocina Lopes dos Reis, a Dió, tem 62 anos e se identifica como *quebradeira de coco babaçu*. Atualmente é membro da diretoria da Associação das Mulheres Trabalhadoras Rurais de Lago do Junco e Lago dos Rodrigues (AMTR), é uma das mulheres responsáveis pela produção do sabão e sabonete a base de babaçu na Unidade de Produção da AMTR no Povoado de Ludovico. Dió, é reconhecida localmente como “*uma mulher de luta*”, por suas demonstrações de coragem no enfrentamento de situações de conflito. Durante as entrevistas, a mesma também afirmou sua paixão pela natureza, chegando a declarar que seria capaz de morrer pela natureza.

situou pra esse lado aqui e essa pra esse daqui, tão dizendo que quando o velho Rosa chegou já tinha a casa grande dele, não! Foi ele que fez a casa dele (Diocina L. dos Reis, 62 anos, quebradeira de coco e membro da diretoria da AMTR).

Como pode ser observado no depoimento acima, apesar das divergências entre as famílias, com o passar dos anos as mesmas foram se vinculando através de enlaces matrimoniais e consequentes vínculos parentais. Nesse cenário, os primeiros anos da década de 1900, marca o início do processo de povoamento de Ludovico com a criação dos primeiros *centros* para o estabelecimento de roças (com os cultivos de arroz, milho, feijão, fumo e algodão), assim como, a abertura de estradas e a construção de moradias de *taipa*.

Pertinente observar que o depoimento da Senhora Diocina também faz menção a uma determinada “autoridade” que seu avô manteria uma relação de amizade, este seria Nenê Viana, proprietário da Fazenda Uruguaiana⁶⁶ estabelecida no Município de São Luiz Gonzaga. Após a abolição da escravidão, Uruguaiana passa a ter um importante comércio local que atendia a demanda de vários povoados da região na aquisição de gêneros de consumo doméstico como açúcar, sal, café, sabão, querosene, fumo e até tecidos, por meio do escambo da produção agrícola. Sobre a Uruguaiana e as relações comerciais estabelecidas entre as famílias “dos Alves” e “dos Lopes” com membros da família Viana, o Senhor Bastos relata:

*Quando eles [membros da Família Alves e Lopes] vieram morar aqui, não sei nem como é que vivia esse povo, porque o pessoal que tinha aqui nessa região.. tinha uma aldeia de índio pra li assim, ia ter um morador na Pedra do Salgado, aí Bacabal se criou depois que eles já moraram aqui e tinha São Luiz Gonzaga, aí nesses meio, um português velho começou trazer preto, fez um povoado alí, fazenda!, que nesse tempo fazenda era de escravidão, que é a Uruguaiana, foi trazendo, acho que eles subiam o rio [Ipixuna] os monte, ai pegaram a margem desse igarapé grande, que eles só situavam beira de igarapé grande pra conduzir as coisas, aí começaram a **arrumar patrão**⁶⁷ desde aí dessa Uruguaiana. A Uruguaiana era situada por um português e era lugar de escravidão, a finada Maria, ele sabe da idade dela, porque diz que ela nasceu no ano dos “três-oito”, eu não sabia o que era “três-oito”, 1888!. Aí a Uruguaiana quando foi*

⁶⁶ Segundo o Senhor Waldimiro Viana, a Fazenda Uruguaiana foi concessão de sesmarias, tinha um total de 5.560 hectares, foi comprada pelo seu avô de origem portuguesa chamado Hugo da Rocha Viana.

⁶⁷ Nesse caso, a expressão “*arrumar patrão*” não descaracteriza o trabalho livre dos camponeses em questão, pois o que se estabelece é uma relação comercial, mediante escambo da produção agrícola para aquisição de produtos básicos de consumo, não há portanto uma relação de trabalho assalariado característica do chamado “*trabalho para patrão*”.

*liberado o cativo, aí ficou esse Maní Viana, pegou tudo por uso de campeão, bem aí tem neto desse português!, em Bacabal⁶⁸ mora um [Waldimiro Viana] (...). Esse português velho saía, uns dizia que pra Angola e vinha trazendo uma carga [escravos], isso era até um absurdo, eu não gosto de contar porque gente não acredita, mas os caibros da casa era daqui pra aquela casa acolá, a amiju dessa grossura, eles construíram uma casa que lá dentro tinha força, tinha sumidor, tinha tanta coisa lá dentro!, lá era a cadeia dos preto, se fazia raiva pra ele, ia lá pra dentro e não saía mais, eu não vi, mas meu pai ainda alcançou lá!. Logo o português velho começou a negociar, colocar as coisas pra vender, comprar pra venda (...) aí nos fazia muita produção, quando o português morreu, ficou o Nenê Viana, filho dele, aí tomaram conhecimento com ele, **aí pronto, não faltava mais nada!** (...) nós saía daqui com uma grande carga de algodão pra entregar lá e ele comprava tudo (Sebastião Alves, 81 anos, Trabalhador Rural, grifo meu).*

Neste contexto, a expressão “*arrumar patrão*” ilustra uma das típicas relações estabelecidas entre camponeses e fazendeiros, notadamente as relações de comercialização da produção agrícola e mercadorias de consumo. No depoimento acima, o *patrão-fazendeiro* era o comerciante para quem que as famílias vendiam sua produção, especialmente o algodão, sujeitando-se à avaliação do mesmo na cotação do preço que subsidiaria a compra de mercadorias no comércio. Importante frisar que apesar desse tipo de relação convergir interesses de ambos os lados, não se pode descartar seu caráter assimétrico (AIRES, 2012), pois enquanto os agricultores tinham relativa autonomia sobre sua da produção, o *patrão-fazendeiro-comerciante* lucrava com as vendas da sua *bodega* e com a comercialização algodão, que neste momento (décadas de 1930 e 1940) passava a atender o mercado interno do Maranhão.

Num panorama mais abrangente, no início do século XX, a economia maranhense ainda buscava se recuperar das transformações na organização de sua produção agrícola, especialmente do modo de produção baseado na grande propriedade, no trabalho escravo e no atendimento do mercado externo. A agricultura comercial, que tinha como principal *commodity* o algodão, sofre uma profunda reestruturação em termos de mercado e a nível de produção após

⁶⁸ Segundo, IBGE, Bacabal foi fundado em 1876, mas sua condição como cidade se dá em 1930 através do Decreto-lei Estadual n.º 159 de 06 de agosto de 1930.

a libertação dos escravos e a forte concorrência externa dos mercados de algodão pluma, conforme Mesquita (1998, p. 3):

em termos estruturais assiste-se a um parcelamento da grande propriedade (latifúndio) e, conseqüentemente, à proliferação de pequenas áreas (de proprietários ou não) responsáveis pela produção, agora, de matéria-prima comercial importante como o tradicional algodão, mas sobretudo pela produção de subsistência que passa a ganhar importância juntamente com um produto até então desconhecido do mercado o coco babaçu (MESQUITA, 1998, p. 3)

Apesar da proliferação da pequena produção camponesa ocorrer após o parcelamento da grande propriedade arruinada com a decadência do algodão, o referido autor salienta que sua contribuição se dá durante todo o período colonial, sobretudo no que se refere ao abastecimento interno dos núcleos urbanos. Contudo, após o rearranjo organizacional, este campesinato dominado por produtores *livres*, passa a receber o ingresso de ex-escravos, dos chamados caboclos, de posseiros (ocupantes) e dos imigrantes nordestinos oriundos especialmente dos estados do Ceará e Piauí (MESQUITA, 1998).

São esses atores os responsáveis pela expansão da produção de alimentos (especialmente arroz e mandioca) e do extrativismo do babaçu. Entre os anos de 1920 e 1930 ocorre um aumento no volume de venda da amêndoa de babaçu no mercado (interno e externo) de oleaginosas, “orquestrada pela Associação Comercial do Maranhão, a indústria do babaçu foi implantada pela iniciativa privada apoiada nos aparelhos do poder e na política econômica estadual” (BARBIERI, 2004, p. 31). Este processo se consolida através da instalação de firmas processadoras na zona dos babaçuais que envolvia tanto a capital (em função do porto) quanto as cidades centralizadoras de produção como Caxias, Codó e Bacabal (MESQUITA, 1998; BARBIERI, 2004).

É justamente nesse período – como descrevem os interlocutores da pesquisa- em que “o coco passa a ter valor”, ou seja, o babaçu que até então era utilizado para complementar a alimentação, tem sua quebra intensificada para fins de comercialização, tornando-se um importante recurso na geração de renda da produção familiar. Por sua vez, o processo de comercialização da amêndoa para a indústria se dava através de um agente intermediário, o comerciante ou dono da *bodega*, o mesmo comprava a produção a preços vantajosos e revendia de forma lucrativa para a indústria que “produzia o óleo e a torta, cuja finalidade era de exportação para os outros países e para as firmas brasileiras que refinavam o óleo ou manufacturavam sabão e glicerina” (BARBIERI, 2004, p. 30). Dessa forma, a economia do

babaçu, cresce exponencialmente nas décadas seguintes, destacando-se na pauta de exportações do Maranhão.

A chegada de migrantes cearenses e a greve em Ludovico

Nas décadas de 1940, 1950 e 1960 ocorre um acelerado crescimento na produção de alimentos e de babaçu⁶⁹, resultado do crescimento populacional decorrente dos fluxos migratórios que impulsionaram a expansão da agricultura de base familiar (MESQUITA, 1998). Na microrregião do Médio Mearim, os municípios de Bacabal, IPIXUNA (atualmente e anteriormente denominada São Luís Gonzaga) e Pedreiras, destacam-se como os principais focos de migração de nordestinos para o Maranhão. “Terras com dono e sem dono atraem levas de migrantes nordestinos. Os mais capitalizados compram terras dos primeiros ocupantes dos ditos “centros”, povoações relativamente distantes das cidades, mas a elas articuladas a partir de cadeias mercantis” (FERREIRA, 2013).

Neste sentido, o Povoado de Ludovico recebe no final dos anos de 1950 algumas famílias de imigrantes naturais do Estado do Ceará, a exemplo do casal Francisco e Celestina Batista. A seca de 1958 teria motivado a saída do casal (FIGURA 29) do seu Estado de origem, seguir o trajeto realizado por outros membros da família em direção a microrregião do Médio Mearim foi a estratégia encontrada para conseguir melhores condições de vida e trabalho no campo.

FIGURA 29- Francisco Batista e Senhora Celestina Batista, casal de imigrantes cearenses.



Fonte: Linhares. Pesquisa de campo, 2015.

⁶⁹ Segundo dados da FIBGE, a produção de babaçu, entre 1950 e 1960, quase duplica (sai de 58.291t para 110.740t).

A mão de obra dos imigrantes foi especialmente absorvida pela atividade pecuária, que neste período passava a ser gradualmente desenvolvida pelos proprietários ou posseiros de terra com maior poder aquisitivo, mas seu fortalecimento se dá após o período de 1966 a 1970, com a venda de terras devolutas pelo Estado, especialmente intensificada, através da Lei nº 2.979/1969 mais conhecida como “Leis de terras Sarney”, contexto em que grandes parcelas de terras foram destinadas para grandes e médios proprietários sem o reconhecimento de sua ocupação e uso pelas comunidades camponesas, promovendo consequentemente a concentração e privatização de terras e dos recursos florestais. A respeito dessa situação o Senhor Ildo Lopes descreve,

“Os fazendeiros chegavam com o título⁷⁰ de terra, acompanhado de jagunços, obrigavam as famílias a sair da propriedade que ele dizia que era dele, quando as famílias não queriam sair, usavam de violência e até queimavam a casa. Nesse período também teve a grilagem de terra, se ele tinha comprado 50 hectares, dizia que comprou 100 hectares e as pessoas tinham que sair” (Sr. Ildo Lopes, 62 anos, Trabalhador Rural).

Dessa forma, algumas famílias foram obrigadas a sair do Povoado de Ludovico, sobretudo membros da família “dos Reis”, conforme podemos constatar no depoimento a seguir.

“Eu lembro, eu com a idade mais ou menos de 11 a 12 anos, eu lembro que apareceu aqui um homem, namorado da Emília, junto com esse povo, Marco Sifrônio, com Pequeno, tudo era irmão dela e tudo. Apareceu com um homão aqui da banda da Pedreira, um senhor de sei o quê Silva, Raimundo Silva, Zé Silva, uma coisa assim! Eu era jovem, muito jovem e eu cansei de ver eles aqui conversando, o meu velho avô já tinha morrido, Roseno Lima dos Reis, Sabe? Andando por aqui e dizendo que era dono daqui dessa área toda e, ele começou retalhando e vendendo. “Os Sifrônio” comprou uma parte toda, até essa parte aqui, eles

⁷⁰ A Lei nº 2.979/1969 ou a “Leis de terras Sarney” institui a regularização das terras públicas, tendo como enfoque investimentos econômicos, como pode ser observado nos artigos seguintes.

Art. 13º O Estado somente concederá gratuitamente terras do seu domínio, quando ficar demonstrada a necessidade de sua cooperação com empreendimento de relevante interesse social ou iniciativa pioneira na economia da região.

Art. 14º Não serão alienadas nem concedidas terras a quem for proprietário rural no Estado, cuja área ou áreas de sua posse ou domínio não sejam devidamente utilizadas com explorações de natureza agropecuária, extrativa ou industrial.

Parágrafo único. Se as glebas requeridas forem configuradas as de posse e domínio anteriormente efetivados, e ficar comprovada a sua necessidade de utilização integral, para o fim indicado, conceder-se-á anexação, sem prejuízo do disposto no art. 10º desta. (MARANHÃO, 1969)

tinham condição e ai eles mesmos começaram retalhando uns pros outros, sabe? Ai ficou só esse lado aqui do Roseno, que era da família de Reis e ai começaram vendendo de pedacinho, de pedacinho, esse tal dizendo que era dono, começou vendendo, ai o marido da Jocília comprou uma parte na mão do., o tio Sebastião pra não perder de todo, vendeu uma parte pra ele [Emídio, esposo de Jocília], nessa época ele tinha uma condição, porque ele trabalhava muito no tempo de jovem e ai arrumou uma condiçãozinha e comprou. Pois é, eu me lembro muito bem, que nessa época se chamava de grilagem, eu me lembrava da mãe dizendo assim: “baixou aqui um grileiro, tomou conta das terras dizendo que era dele, vendeu e o povo caiu na alçada do cara”, que ai foi na época de mandato de José Sarney, já na época de 60 pra cá” (Diocina Reis, 62 anos, quebradeira de coco babaçu).

Com a expropriação das terras, algumas famílias foram obrigadas a seguir para municípios vizinhos procurando oportunidades de trabalho e moradia, enquanto que outras se submetiam a trabalhar para o fazendeiro, arrendando a terra ou desenvolvendo atividades ligadas a pecuária em regime de parceria ou arrendamento.

Nas décadas seguintes, a consequente escassez de *terras livres* para a atividade agrícola, tornou o arrendamento da terra um meio para continuar trabalhando e garantir a sobrevivência da família. Sobre o sistema de arrendamento, a Senhora Irací Silva (47 anos, *quebradeira de coco babaçu*) conta que eram dois alqueires de arroz por uma linha de terra, o equivalente a 30 kgs de arroz por cada 0,33 ha de cultivo que deveriam ser entregues como forma de pagamento para o fazendeiro. Além disso, a mesma relata:

“no arrendamento da terra, só podia plantar arroz, milho ou feijão, por que dá rápido, de 3 a 6 meses, nesse tempo não tínhamos muita coisa pra comer, não podia plantar frutas, pra eu comer manga, ia pegar num lugar muito longe, tinha que plantar arroz e liberar o espaço para o gado, depois de colher, a gente tinha que plantar o capim, nesse tempo a gente vivia como escravo!” (Sra. Irací, quebradeira de coco babaçu, 47 anos).

Com o rápido fortalecimento da pecuária e a decorrente expansão das áreas de pastagem, a disponibilidade do coco babaçu crescia ao mesmo tempo em que diminuía a quantidade de terras disponíveis para o arrendamento. O coco babaçu que até então era utilizado na alimentação, passou a ganhar valor comercial em meados da década de 1970, contudo, sua coleta passa a receber sanções pelos fazendeiros, que impuseram o sistema de *quebra de meia*.

De acordo com a Senhora Nazira (56 anos, *quebradeira de coco babaçu*), “*na quebra de meia, a metade do coco que a gente quebrava ia para o fazendeiro, a outra metade a gente tinha que vender pra ele e a casca do coco também tinha que deixar pra ele, assim a gente não ficava com quase nada*”.

Para tentar fugir dessa situação muitas mulheres iam coletar e quebrar o coco de forma escondida. Chegavam a ir de madrugada, em pequenos grupos, passavam por de baixo das cercas e quebravam o coco. A respeito desse período, a Senhora Diocina relata: “*eu era pequena e já via minha mãe brigando por causa do coco com os jagunços das fazendas, ela sempre dizia: “quem plantou esse coco aqui? Ninguém!, o coco não tem dono, é dádiva de Deus!” e acrescentou: “uma vez viraram o cesto com todos os cocos que ela tinha quebrado e ela foi pra cima mesmo!”*”.

Ao analisar a reação da mãe da Senhora Diocina é possível entender que sua luta representava muito mais do que ter acesso ao recurso, era incondicionalmente a luta pela sobrevivência de sua família. Com a dificuldade de arrendar a terra, a aquisição de produtos alimentícios nas chamadas *bodegas*, se dava através do coco babaçu, recurso que a cada dia se tornava mais difícil de obter. É muito recorrente nas falas dos entrevistados, a seguinte expressão: “*para comprar 1 kg de arroz a gente tinha que quebrar 10 kgs de coco!*”.

Nesse período, final dos anos de 1970 e início dos anos de 1980, a Igreja Católica passa a atuar mais efetivamente na microrregião do Médio Mearim a luz da Teologia da Libertação, através das Comunidades Eclesiais de Base⁷¹ (CEBs) e outras organizações como Cáritas, Animação dos Cristãos no Meio Rural (ACR) e Comissão Pastoral da Terra (CPT), a Igreja desenvolveu diversas ações por meio da atuação efetiva de padres e missionários no atendimento de grupos camponeses. Dentre as quais destacam-se além do apoio religioso, a mobilização dos trabalhadores, auxílio técnico fornecido por organizações (sociais e políticas) parceiras, além de apoio jurídico com a concessão de advogados em casos de resolução de conflito agrário e, alguns casos, especialmente nas *greves*, também promoveu a doação de mantimentos e vestimentas.

No Povoado de Ludovico, a CEBs e o *clube de mães*, contribuíram para fomentar a mobilização e a organização das mulheres a nível local, pois “*os clubes de mães era um espaço onde as mulheres se reuniam para resolver coisas da igreja, como organizar novenas, festejos e, também para compartilhar os problemas vividos em casa com a família*” (Áurea Alves, 33

⁷¹ Com base em Löwy (2007) a autora Viviane Barbosa (2013, p. 167) descreve que “as CEBs foram inicialmente propostas como instrumento de renovação da estrutura interna da igreja e depois passaram a ser modelo organizatório *para toda a sociedade*”.

anos, professora e *quebradeira de coco babaçu*). Por sua vez, a Pastoral da Criança (FIGURA 8) passou a incentivar as mulheres a utilizar recursos acessíveis como o babaçu, para produzir artesanato, sabão, sabonete e azeite, além da implantação de uma horta comunitária no quintal da Igreja (FIGURA 9) para atender a emergencial demanda por alimentos, assim como projetos de costura. Desse modo, tais ações tornaram-se um mecanismo para promover a produção e a comercialização dos trabalhos desenvolvidos coletivamente.

FIGURAS 30 e 31- À esquerda ação da Pastoral da Criança e à direita grupo de mulheres na horta comunitária desenvolvida no quintal da Igreja Católica no âmbito do *clube de mães*.



Fonte: Imagens do arquivo pessoal da Senhora Carmelita Francisca de Souza.

Nesse contexto, surgem algumas estratégias para tentar minimizar os impactos sociais e econômicos resultantes da pressão exercida pelos fazendeiros, especialmente após a decadência do sistema de arrendamento da terra com a consolidação das pastagens e a consequente proibição da coleta⁷² do coco. Apesar das mulheres se reunirem em mutirões para quebrar coco (mesmo “clandestinamente”), manter a horta comunitária, costurar e produzir derivados do babaçu, suprir as necessidades básicas da família estava cada dia mais difícil. Desse modo, alguns homens, sem perspectiva de trabalho, começaram a sair do Povoado em direção ao garimpo no Estado do Pará, sobretudo na segunda metade da década de 1980.

O Senhor Ildo Lopes (62 anos, trabalhador rural) foi um dos homens que optou por trabalhar no garimpo. Segundo o mesmo, sua saída do Povoado se deu em conjunto com homens membros de sua família, juntos trabalharam num garimpo localizado no Município de Redenção do Pará. Desse modo, conseguiu obter rendimentos significativos e em pouco tempo buscar sua família (esposa e filhos) para viver consigo no Estado do Pará.

⁷² Salvo nos acordos de arrendamento do babaçal que previa como contrapartida a roçagem dos pastos, o plantio do capim, a entrega da casca do coco e a venda de metade da produção da quebra (“*quebra de meia*”) para o fazendeiro.

Contudo, em 1987, o Sr. Ildo decidiu retornar para o Povoado, visto que com os conflitos agrários que atingiam vários povoados da região, permanecer no garimpo seria perigoso, ao descrever que *“lá tinha eu medo de ser atingido, tinha muita gente que eu não conhecia, então decidi voltar com a minha família pra cá, por aqui eu conhecia todo mundo, achavam que eu mandava armas e munição pra cá e eu mandava mesmo! Os homens tinham que ter como se defender”*.

No ano de 1987, mais precisamente em outubro de 1987, aconteceu a chamada *greve* no Povoado de Ludovico. O conflito teve seu início quando um grupo de aproximadamente 23 mulheres decidiu reivindicar o fim da derrubada de palmeiras que acontecia com o uso do trator na fazenda do Senhor Zé Coitinho. Ao lembrar este momento, a Senhora Carmelita Francisca de Souza (69 anos, *quebradeira de coco babaçu*) descreve que as mulheres em grupo saíram em direção a fazenda, rezando com velas nas mãos, pedindo a Deus proteção e a resolução do problema vivenciado, já na fazenda encontraram muitas palmeiras no chão, acenderam velas em seus tocos e foram até os homens que estavam executando o serviço implorar o fim da derrubada, alegando que tinham muitos filhos para criar e que precisavam do coco para sobreviver. Em resposta os homens diziam: *“você não tem televisão em casa não? Você tem que ter menos filhos!”* entre outros argumentos constrangedores.

Ao retornar para o Povoado, relatando aos homens o que havia acontecido, os mesmos decidiram se unir ao movimento, instaurando por sua vez a *luta pela terra*. Foram quatro meses de greve e durante esse tempo, as mulheres permaneceram no Povoado com os filhos, enquanto os homens ficavam escondidos na mata para se proteger e eventualmente revidar os ataques dos jagunços da fazenda. Nesse período, oficialmente havia o grupo dos *mutirãozeiros*⁷³ contra a União Democrática Ruralista (UDR), ou seja, os trabalhadores residentes em Ludovico e em outros povoados formavam o *mutirão* e a UDR formada por fazendeiros da região, esta última mantinha um fundo destinado para pagar pistoleiros e armamentos no combate ao movimento dos trabalhadores rurais pela reforma agrária.

Neste cenário de conflito algumas estratégias foram criadas pelo movimento de luta: mulheres e crianças permaneceram no Povoado respondendo ocasionalmente às abordagens policiais que tinham o objetivo de capturar os homens, em especial os líderes sindicais; as famílias buscavam se proteger estando sempre em grupo, principalmente no período noturno; as crianças levavam escondidas suprimentos para os homens que permaneciam entrincheirados na mata; a aquisição de mantimentos se dava através da partilha entre as famílias e do

⁷³ Termo utilizado para identificar as pessoas que participaram ativamente das greves de forma organizada.

recebimento de doações que vinham de outros povoados; destaca-se também as orações diárias realizadas na Igreja, com as quais as famílias pediam proteção, paz e a resolução do conflito.

Logo, a Igreja representa um importante espaço de congregação da comunidade. Pois, além da prestação de cultos e novenas, também ocorriam reuniões de mobilização social e política para planejar ações de resistência e enfrentamento de problemas relativos a vida comunitária de modo geral. Contexto em que o apoio de padres e missionários da Diocese de Nossa Senhora de Assunção em Bacabal contribuíram para dirimir questões relativas a *luta pela terra*. Sobre os conflitos e a presença de religiosos nos povoados, a Senhora Alaíce Gomes (55 anos, *quebradeira de coco babaçu*) recorda:

“Foi um tempo sofrido, olha em São Manoel eles [os fazendeiros] trouxeram foi a polícia e derrubaram as casas de São Manoel todinho, Centro do Aguiar um bocado, no Centro do Aguiar a polícia fazia até o povo comer bosta, agora nós bem dizer, nós pode dizer que não sofremos, porque a polícia nunca massacrou nós (...) nesse dia que tava derrubando as casas até o bispo foi para São Manoel, veio um monte de gente. O Frei Adolfo ajudava muito nesse tempo, o Frei Adolfo e o Frei Heriberto, eu me lembro que por aqui, no tempo da nossa luta, o Frei Heriberto vinha pelo Centrinho e do Centrinho nós tinha que pegar ele ai no meio dos caminhos, fazia um mutirão de mulher e menino, porque a fazenda é bem ali, nós tinha que buscar ele, passava lá na casa [da fazenda] cheia de pistoleiro, mas a gente ainda ficava com medo deles fazerem as coisas [ataques armados]” (Alaíce Gomes, 55 anos, *quebradeira de coco babaçu*).

Como a Igreja Católica se posicionava a favor das comunidades camponesas, os padres também passaram a sofrer ameaças de morte junto com os líderes sindicais, daí a necessidade de fazer *“um mutirão de mulher e menino”* para receber os mesmos no Povoado durante a greve. Como citado no depoimento acima, o Frei Adolfo e o Frei Heribert tiveram uma atuação especial no Povoado de Ludovico apoiando as reivindicações dos trabalhadores e realizando a mediação com as agentes externos ligados ao governo, poder judiciário e sociedade civil.

Entre os anos de 1987 a 1989, a *luta pela terra* vivenciada no Povoado de Ludovico passa a ser tratada no âmbito do judiciário. Neste período, os trabalhadores recebem auxílio jurídico por intermédio da Igreja que fornece um advogado para atuar nas negociações junto ao fazendeiro na justiça. O processo termina com a desapropriação de uma área pertencente a fazenda do Senhor José Coitinho para a criação de um assentamento que beneficiou as famílias que se envolveram efetivamente na greve.

O Assentamento Aparecida contém 29 lotes e está localizado cerca dez quilômetros do Povoado de Ludovico. Ao longo dos anos o Assentamento tem abrigado principalmente os centros de cultivo, visto que a maioria das famílias assentadas optaram por continuar residindo nas mediações do Povoado devido- entre outros motivos- às facilidades de acesso ao posto de saúde, escolas e pontos comerciais. Desse modo, os assentados puderam sair da dependência do sistema de arrendamento da terra e da conseqüente exploração que comprometia a manutenção das suas necessidades de consumo.

A consolidação do movimento das mulheres quebradeiras de coco

O protagonismo exercido pelas mulheres na defesa pelo livre acesso ao coco babaçu frente aos fazendeiros da região fortaleceu a organização social e, em 1989, com o apoio da Igreja e de técnicos de organizações não governamentais houve a criação da Associação das Mulheres Trabalhadoras Rurais de Lago do Junco e Lago dos Rodrigues (AMTR) que surge como uma forma de resistência contra a privatização dos recursos naturais, trazendo a missão de “contribuir para a proteção do meio ambiente fortalecendo a busca pela garantia dos direitos das mulheres através da geração de renda, acesso a políticas públicas e valorização da identidade” (AMTR, 2015). Para tanto, a Associação passou a desenvolver ações de valorização do extrativismo do babaçu, trazendo em destaque a bandeira pelo *Babaçu Livre* e o reconhecimento do papel produtivo da mulher, fomentando assim a produção artesanal, notadamente a produção⁷⁴ e comercialização do sabonete e do sabão a base de óleo do babaçu.

Ainda em 1989 ocorre o envolvimento de trabalhadores residentes em Ludovico na criação da Associação em Áreas de Assentamento no Estado do Maranhão (ASSEMA). Organização que atua através de quatro articulações municipais que trabalham em rede, numa abrangência territorial de 18 municípios da microrregião do Médio Mearim, tendo como missão “desenvolver estratégias para a melhoria da qualidade de vida das famílias agroextrativistas, através da luta pela ampliação do acesso ao direito à Alimentação, à Educação e ao exercício amplo e democrático da Cidadania” (ASSEMA, 2015). Nessa perspectiva a Associação vem promovendo ações direcionadas à produção com segurança alimentar; economia solidária e cooperativismo; equidade de gênero e gerações.

No início dos anos de 1990, precisamente em abril de 1991, surge a Cooperativa dos Pequenos Produtores Agroextrativistas de Lago do Junco (COPPALJ) fruto da parceria entre a

⁷⁴ Em 1992 ocorre a instalação da Unidade de Produção de Sabonete da AMTR no Povoado de Ludovico.

ASSEMA, Sindicato dos Trabalhadores Rurais (STR) e o apoio de entidades como a Associação Comunitária de Educação em Saúde e Agricultura (ACESA) e em especial a Igreja Católica por meio da ACR e do *Projeto Misericordioso* financiado com recursos oriundos da Alemanha. Desse modo, a Cooperativa surge como mais uma alternativa de geração de renda através da extração de concentração do óleo de babaçu, além disso, destaca-se a implantação das cantinas⁷⁵ nos povoados para coletar a produção das *quebradeiras*, marcando o “fim da sujeição ao patrão nos comércios locais de troca da produção” (Senhora Francisca, idade, *quebradeira de coco* e coordenadora da AMTR).

Em 1992 ocorre a instalação da unidade de produção de sabonete e sabão da AMTR no Povoado de Ludovico, promovendo a produção e comercialização em pequena escala do sabonete e sabão a base do óleo do coco babaçu. Iniciativa que possibilitou a inserção de mulheres *quebradeiras de coco* dos povoados da região tanto no processo produtivo quanto na comercialização dos produtos, contribuindo conseqüente na dinamização da renda familiar.

A instituição da Escola Família Agrícola Antônio Fontenele (EFA) no ano de 1996 é considerado um marco importante na história das mobilizações locais, pois surge das reivindicações pela garantia ao direito à educação. Segundo a Senhora Nazira Pereira da Silva (67 anos, *quebradeira de coco babaçu*) a EFA foi implementada com o apoio da Vice Província Franciscana que atendeu aos apelos dos trabalhadores e trabalhadoras rurais para que seus filhos tivessem acesso à educação, visto que os mesmos só estudavam até a quarta série do ensino fundamental e para continuar os estudos tinham que sair dos povoados, mas poucas pessoas tinham condições financeiras de manter os filhos fora para estudar, sobre esse episódio, a senhora Nazira argumenta:

“E quando acontecia isso, o filho se distanciava da sua identidade, ele queria criar outra identidade, tinha vergonha de se identificar como filho de trabalhador, então a gente começou a ver que quando não era... as vezes as mulheres se prostituíam, os homens as vezes entravam no mundo das drogas, então essa era a realidade, a luta. Então a gente começou a pensar como era que nós íamos conseguir uma educação para os nossos filhos estudar aqui perto da gente né? E aí tinha uma escola no Poção de Pedras que fica em Pedreiras, aí a gente foi lutar para conseguir uma escola [Escola Família Agrícola] dessa aqui e a

⁷⁵ As cantinas são pequenos comércios administrados pela COPPALJ onde produtos de consumo (alimentos, materiais elétricos, calçados entre outros) que são trocados por amêndoas de coco babaçu e/ou gêneros agrícolas ou animal. Atualmente, a Cooperativa administra sete cantinas distribuídas entre os municípios de Lago do Junco e Lago dos Rodrigues.

gente conseguiu. (...) Passei sete anos na direção dessa escola, era muita gente, era muito boa, lá aprende a ler, a escrever, a trabalhar, a respeitar, ele [o estudante] muda totalmente de personagem, às vezes é uma pessoa que não tem visão de nada, ele sai de lá uma pessoa muito boa, verdadeira formação, pois é do indivíduo, porque ele trabalha, lá tem todo tipo de trabalho: horta, criação, pra servir de base de ensino também, pra ver como é que luta com isso. (...) a gente conquistou também com muita luta, não foi fácil! E a gente dá o sangue, porque tudo isso, quando a gente consegue, a gente ama como se fosse uma coisa da gente” (Senhora Nasira Pereira da Silva, 67 anos, quebradeira de coco babaçu).

A EFA utiliza a Pedagogia da Alternância na qual o estudante vivencia um período de 15 dias na escola e um período de 15 dias em sua comunidade. A experiência educativa na EFA promove a interação do conhecimento científico com o conhecimento empírico através de aulas práticas com atividades relativas ao trabalho agrícola, assim o conhecimento obtido pelo sujeito pode incorporar-se na comunidade, estimulando a sua conscientização política e o reconhecimento pessoal como agente transformador da sociedade em que vive, fato que estimulou paulatinamente membros da juventude camponesa a se organizar politicamente.

Dando continuidade à linha do tempo, em 1997, o Município de Lago do Junco entra pra história como o primeiro Município a aprovar Lei do *Babaçu Livre* na Câmara dos Vereadores. A promulgação da Lei representa uma grande conquista das mulheres *quebradeiras* pelo acesso e uso comum das áreas de ocorrência da palmeira de babaçu, pois os fazendeiros são oficialmente obrigados a permitir a livre coleta do coco nas suas fazendas e ainda devem cumprir certas exigências consoantes a conservação e o manejo das palmeiras.

Como visto, entre os anos de 1980 e 2000, ocorre o fortalecimento da mobilização e organização social mediante a constituição de entidades representativas dos trabalhadores e trabalhadoras rurais, sobretudo das *quebradeiras de coco babaçu* através das experiências de associativismo e cooperativismo que trazem consigo bandeiras de luta como: *Babaçu Livre* e reforma agrária, proteção do meio ambiente, equidade de gênero e gerações, valorização da produção artesanal e geração de renda com o coco babaçu, soberania e segurança alimentar, economia solidária, assim como, acesso à educação e a saúde, entre outras demandas visando o atendimento da melhoria das condições de vida e trabalho nas regiões de extrativismo do coco babaçu.

Embora as mobilizações locais tenham repercutido gradativamente em avanços significativos no trabalho dos agricultores e *quebradeiras de coco*, notadamente através da criação do Assentamento Aparecida⁷⁶ e da conquista pelo acesso livre aos babaçuais em áreas privadas consoante com a valorização do preço do coco babaçu e os investimentos na produção do óleo, sabonete e sabão respectivamente pela COPPALJ e AMTR. A falta de recursos financeiros e de estrutura material para o investimento na agricultura e a insuficiência de postos de trabalho para absorção da mão-de-obra local, impulsionou no início dos anos 2000 um novo fluxo migratório sazonal de homens (na faixa-etária de 19 a 47 anos) para trabalhar nos Estados do Mato Grosso, Mato Grosso do Sul e Pará seduzidos pelas oportunidades de assalariamento nos cultivos de algodão, cereais e soja.

Desde então, todos os anos, homens de vários povoados da região têm deixado suas famílias temporariamente para trabalhar na agroindústria, onde permanecem durante um período de seis a nove meses, sendo remunerados, geralmente por produção. No Povoado de Ludovico, a migração tem ocorrido com maior incidência em direção as algodozeiras de Primavera do Leste no Estado do Mato Grosso, as quais ofertam postos na lavoura e no setor de processamento industrial.

As agroindústrias ofertam alojamento e alimentação como parte da remuneração, o que na visão dos trabalhadores contribui para a acumulação do salário líquido, por vezes enviado parcialmente para ajudar nas despesas da família, por vezes acumulado ao longo dos meses de trabalho para investimento certo no retorno e, em alguns casos, não raros, é totalmente consumido antes mesmo do regresso ao destino de origem. Nesse quadro, é pertinente salientar que a migração dos homens pode ser considerada ao longo dos anos uma estratégia condicional para *garantir a reprodução e a permanência camponesa*, contudo, essa prática implica em rearranjos das funções exercidas pelos membros da família, tanto em casa (unidade de consumo) quanto nos centros (unidade de produção), alterando por sua vez as práticas laborais e a produtividade decorrente. Com efeito, algumas famílias têm gradativamente investido menos na implantação das roças, agora não por falta de terra, mas sim por falta de força de trabalho, ficando conseqüentemente na dependência da migração sazonal.

Dando seguimento a história, paralelamente, ao processo de luta que se inicia em meados dos anos de 1980 ocasionando -como já referido anteriormente- a construção de

⁷⁶ Importante salientar que apesar do Assentamento Aparecida ter sido criado pelo INCRA em 1989, inclusive com investimento em obras estruturais para moradia das famílias assentadas, até o presente momento a terra não foi regularizada devido a morosidade dos órgãos responsáveis, o que impossibilita o acesso a crédito de apoio aos beneficiários da reforma agrária junto aos bancos públicos.

entidades representativas como AMTR, ASSEMA e COPPALJ, advém a mobilização social e política da juventude camponesa. Num primeiro estágio o movimento dos jovens se edifica nos encontros da Pastoral da Juventude⁷⁷ na Igreja Católica, enquanto que num segundo estágio ultrapassa os limites da Igreja, passando a dialogar com diferentes instâncias do poder público, movimento popular e sociedade organizada.

O movimento dos jovens e os últimos capítulos da história em curso

Neste período, ocorre a mobilização de 12 grupos pastorais envolvendo jovens de diferentes comunidades do Município de Lago do Junco, a exemplo de Ludovico, São Manoel e Centrinho do Acrísio. Em 2002, essa mobilização deu origem a Associação dos Jovens Rurais (AJR). Jesse Silva (19 anos, atual coordenador da AJR) descreve brevemente como foi o início da AJR:

“A AJR iniciou o seu processo informal por volta de 1998, tendo mais ou menos quatro anos de processo de mobilização informal e em 2002 foi que ela passou a ser formal perante a justiça, tirou o CNPJ, passa a ser considerado uma associação. E essa mobilização de jovens acontecia nas comunidades por volta dos anos 80, nos processos daqueles cercamentos dos babaçuais e esse processo que resultou [AJR], as comunidades já se reuniam com os jovens e esses jovens já participavam desse processo social, tanto é que o grupo que eu participo, o JUC [Jovens Unidos com Cristo] lá de São Manoel, ele vai fazer agora no mês de maio 29 anos, ele iniciou seu processo de mobilização em 1986. Assim a maioria dos jovens são ligados à Igreja Católica, que organizou esse processo de mobilização e organização das pessoas, não só da juventude, foi a Igreja Católica que incentivou assim: “vocês devem lutar por vocês mesmos e para os outros demais”, “deixar de ser apenas mais um sapo debaixo do pé do boi” como diz as pessoas mais vividas. (...) Porque os jovens participavam desses encontros litúrgicos, da igreja, das missas, dos encontros dominicais, como acontece até hoje, daí saindo um pouco da igreja e participando do meio social e a igreja faz parte do meio social, mas que de certa forma ela vai ampliando, ai a AJR na Igreja Católica já fazia parte da PJ [Pastoral da Juventude], ai ela mandava convite para as

⁷⁷ O objetivo principal da Pastoral da Juventude Rural é “evangelizar os jovens e adolescentes empobrecidos da roça, despertando a consciência do ser pessoa, do ser cidadão e cidadã, da classe a que pertencemos, resgatando o sentido cristão de suas opções de vida e vivenciando, nas práticas cotidianas, os mandamentos de Jesus Cristo, Mestre e Irmão” (Sítio da Pastoral da Juventude Rural, 2015).

comunidades que tinham grupo de jovens para participarem dos encontros litúrgicos da paróquia e a PJ organizava os jovens na Igreja, mas aí a gente descobriu: “porque a gente vai se organizar somente na igreja?”, “a gente precisa ocupar os nossos espaços além da fronteira da igreja”, a gente não pretende abandonar a igreja mas aliar tanto o meio social como a igreja nas esferas econômicas e políticas e, a gente tá ocupando esses espaços até hoje” (Jessé Silva, 19 anos, Coordenador da AJR).

Desde sua criação, a AJR tem pleiteado autonomia juvenil, acesso à educação e profissionalização, geração renda e fomento de políticas públicas voltadas para a juventude, entre outras reivindicações que buscam promover a permanência dos jovens no campo. Desse modo, a Associação desenvolve ações por meio de assembleias e fóruns anuais, nos quais são realizados seminários e oficinas de formação e sensibilização política, assim como a construção de projetos voltados para geração de renda entre os jovens.

Nessa perspectiva, em 2007, surge o Núcleo de Artesanato Rosalina Alves (NARA)⁷⁸, unidade produtiva de artesanato do coco babaçu sediada no Povoado de Ludovico, uma iniciativa da AJR para sensibilizar a juventude camponesa a permanecer no campo e valorizar o aproveitamento do babaçu. Segundo Linalva Cunha (técnica da ASSEMA): *“o NARA, dentre as questões de estar em comunidade: das festas, da família, das amizades, das oportunidades que é dada quando se estar envolvido no projeto, da segurança enfim, também é um motivo para se continuar na região, no grupo, em casa”*. Nesta perspectiva, podemos destacar que o *“estar em comunidade”* passa a receber influências do projeto, assim, o NARA tornou-se muito mais do que um espaço de produção artesanal para captação de renda, mas sim um espaço de reflexão.

Contudo, nos últimos anos, o NARA tem funcionado em momentos pontuais, geralmente quando recebe encomendas ou quando organiza uma produção para expor em eventos locais ou regionais. Esse quadro é devido, entre outros motivos, a crescente migração dos jovens na última década para estudar nas cidades e em outros municípios do Estado do Maranhão e/ ou trabalhar nas agroindústrias no Estado do Mato Grosso.

No primeiro caso, esse quadro é resultado do crescente ingresso dos jovens do Povoado Ludovico e de outros povoados da circunvizinhos no ensino superior, tanto na graduação quanto

⁷⁸ Rosalina Alves, nome adotado para nomear a unidade produtiva de artesanato do coco babaçu, para homenagear uma das mulheres que deu início a produção de artesanato, criando uma caixinha da palha do babaçu, que se tornou posteriormente, símbolo do artesanato da região (Sítio virtual do NARA, 2015).

na pós-graduação. Esse é sem dúvida uma conquista do movimento das mulheres *quebradeiras coco*, que após a luta pelo acesso livre e pelo direito à terra tiveram a educação como uma das principais reivindicações de luta, contribuindo para a implantação das Escolas Famílias Agrícolas na região, assim como junto ao governo municipal, reivindicando maior oferta de escolas no Município de Lago do Junco (processo que também ocorre em outros municípios). Com efeito, muitos jovens estão conseguindo acessar o ensino superior público, mas o mesmo se encontra presente nas cidades, seja na capital ou em outros municípios do Estado e, com isso muitos jovens necessitam deixar o campo.

Porém, aqueles que não conseguem sair para estudar, especialmente porque suas famílias não tem condições financeiras de manter os filhos na cidade, sentem a necessidade de trabalhar para ganhar a independência financeira e autonomia perante a família. Para tanto, muito jovens estão encontrando oportunidades de trabalho nas agroindústrias no Estado do Mato Grosso, onde trabalho na capina das lavouras de algodão ou soja e depois (uma parte) ingressa nas fábricas de processamento das culturas, permanecendo entre quatro a oito meses fora dos povoados. Logo, devemos considerar que o Povoado não tem capacidade de absorver toda a mão-de-obra com capacidade de trabalho, algumas pessoas conseguem oportunidade no serviço público, especialmente nas escolas, através de contratos temporários que estão sobre grande influência das relações políticas, de outro modo, o investimento na agricultura tem decaído nos últimos anos, seja pela diminuição de terras agricultáveis (decorrência da expansão das pastagens e das grandes propriedades), ou seja pela falta de recursos financeiros para investir na produção, ou ainda pela falta de estrutura adequada para trabalhar com a terra, entre outros motivos que abordaremos ao longo da presente dissertação.

Desse modo, a crescente migração dos jovens na última década tem sido um fenômeno percebido pelas mulheres *quebradeiras* como um verdadeiro “problema social” a ser superado, inclusive o movimento dos jovens tem sofrido fortes ressonâncias. A própria AJR que na sua constituição em 2002 tinha doze grupos, atualmente conta apenas com quatro grupos e segundo os jovens esse fato é resultado do processo migratório.

De outro modo, aqueles grupos que estão engajados na Associação continuam buscando projetos para tentar reverter esse quadro, na última Assembleia Geral da AJR ocorrida no mês de abril de 2015 no Povoado de Pau Santo (Município de Lago do Junco), a diretoria anunciou a provação de dois projetos, um para ampliar a produção da biojóia no Povoado de Ludovico e outro para trabalhar com a produção papel reciclado no Povoado de São Manoel. Neste último povoado, também acompanhamos a iniciativa da lanchonete dos jovens, mas uma iniciativa para buscar ocupar os jovens no campo e gerar recursos para a manutenção do movimento da

juventude. Aliás, uma grande conquista se deu com a criação da Secretaria Municipal da Juventude de Lago do Junco no mês de junho de 2015, constituindo como mais um espaço para que os jovens possam projetar políticas públicas voltadas para a juventude no âmbito do governo municipal.

Na última década, a história do Povoado também vai de encontro com a diminuição da prática de coleta e quebra do coco. Com a inserção das escolas e do posto municipal, algumas mulheres têm deixado de quebrar coco, ainda que momentaneamente, outro motivo também se dá através dos investimentos em pequenos negócios no Povoado como: salão de beleza, mercearias, venda de lanches, entre outros trabalhos autônomos como diaristas, vendas de cosméticos, etc, ou seja com o desenvolvimento do Povoado novas estratégias tem sido buscada, mas ainda existem muitas mulheres trabalhando com a coleta e quebra do coco, inclusive conciliando essas atividades com outras de forma pluriativa. Vemos também que nessa busca por melhores condições de vida e trabalho, um número expressivo de mulheres na faixa-etária de 30 a 55 anos têm buscado retomar os estudos, através do Ensino de Jovens e Adultos (EJA), nos últimos anos várias mulheres *quebradeiras* conseguiram sair analfabetismo e concluir o ensino fundamental e médio.

E como dito, esse quadro é também resultado da contribuição do movimento das mulheres *quebradeiras*. Como será abordado com mais detalhes na seção 5, a luta das mulheres incorporou diversas frentes: *luta pela terra*, *Babaçu Livre*, acesso à educação, assim como a melhoria da qualidade de vida e das condições de moradia. A organização social que se forma no Povoado contribuiu para seu desenvolvimento também, atualmente, Ludovido é um dos maiores povoados da zona rural de Lago Junco.

Passado um século desde a chegada dos primeiros habitantes que situaram a área do povoado buscando terras para implantar seus centros, o Povoado de Ludovico, apresenta uma histórica emblemática, especialmente com o surgimento de um movimento político liderado por mulheres (mas que também contou com a importante participação dos homens e diversos mediadores) após conflitos. Ao longo do tempo, a paisagem mudou significativamente, a rua de pirraça com espaços casas de taipa, sem saneamento básico, sem escolas, nem posto de saúde, sem transporte coletivo, etc, hoje configura-se bem diferente, rua asfaltada, a grande maioria das casas é de alvenaria, existe saneamento básico, escolas, posto de saúde, quadra poliesportiva, muitas pessoas têm transporte próprio, até mesmo sinal de redes *wifi*, são alguns exemplos de avanços alcançados ao longo desses cem anos de história.

Ao longo do tempo, também não podemos deixar de mencionar a (re)construção da identidade coletiva *quebradeiras de coco babaçu* e do reposicionamento das mulheres enquanto

sujeitos de direito no interior do grupo, especialmente após a luta em defesa das palmeiras de babaçu e pelo direito a terra, lutas que continuam até hoje, dentro e fora do Povoado, nesse espaço que foi palco de lutas e conquistas mediante a união comunitária, união está que deu nas diferenças, mas que se fortaleceu através dos objetivos comuns de proteger, no caso das *quebradeiras de coco*, um patrimônio coletivo: as palmeiras de coco babaçu e, com isso manter seus modos de “cria”, de “fazer” e de “viver”.

SEÇÃO 4- “OH! MULHER, VAMOS JUNTAS A HISTÓRIA FAZER!”: HISTÓRIA DE VIDA DE MULHERES QUEBRADEIRAS DE COCO BABAÇU



FIGURA 32- Nasira em seminário em Belém/Pa
Fonte: Linhares. Pesquisa de campo, 2014



FIGURA 33- Jocília quebrando coco anos atrás
Fonte: Arquivo pessoal de Jocília



FIGURA 34- Alaíce com as crianças de Ludovico
Fonte: Linhares. Pesquisa de campo, 2015



FIGURA 35- Posse de Maria como vereadora/2000
Fonte: Arquivo pessoal de Maria Alaídes

*Vem mulher, de mãos dadas vamos caminhar.
Ho, mulher, vamos juntas a história fazer
Vem mulher, que unidas vamos triunfar
Novo rumo a história terá
E a vitória vai acontecer.*

*Oh, mulher! Tua história nunca foi contada.
Oh, mulher! Poucos livros revelam teu ser.
Oh, mulher! És mais vista como objeto para dares
carinho e o afeto em um mundo de falso prazer*

*Oh mulher! Tu és fortes e podes vencer.
Oh mulher! Se unir-se às outras e caminhar,
Mas mulher, junto às outras, tu te sentirás.
Teu passado triste deixarás
E verás novo dia brilhar..*

Música: Vem mulher
Autor: desconhecido
Intérpretes: As Encantadeiras

Esta seção é dedicada a apresentação de histórias de vida de mulheres que adotam a autodesignação *quebradeira de coco babaçu*. Os registros das histórias destas mulheres que confiaram compartilhar suas memórias foram de grande valor para a construção desta pesquisa, considerando que através da coleta de relatos individuais na forma de narrativas é possível apreender mais a fundo determinados fatos sociais vinculados a história do grupo e das instituições que as mulheres pertencem. Haja vista que,

“cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva (...) A sucessão de lembranças, mesmo as mais pessoais, sempre se explica pelas mudanças que se produzem em nossas relações com os diversos ambientes coletivos, ou seja, em definitivo, pelas transformações desses ambientes, cada um tomado separado, e em seu conjunto” (HALBWACHS, 2003, p.69).

Sendo assim, a memória é um fenômeno construído socialmente passível de flutuações e transformações constantes, seja no plano individual ou seja no plano coletivo, o que não suprime a existência de marcos ou fatos invariáveis nas lembranças acionadas pelos indivíduos nas narrativas de histórias de vida individuais ou coletivas. Logo, esses marcos estão presentes no *quadro de referências* da memória que identifica e representa o indivíduo e o seu grupo e, os distingue dos outros (POLLACK, 1992; HALBWACHS, 2003).

Nesta perspectiva, Pollack (1992) esclarece que *acontecimentos, pessoas e lugares* são elementos constitutivos da memória, que podem ser conhecidos de forma direta ou indireta, neste segundo caso, esse processo é resultado dos fenômenos de projeção e transferência tecidos na organização da memória, na qual fatos de um determinado passado são incorporados pelo indivíduo, quase que por herança, em virtude de ter marcado a história do grupo, de tal modo que a transmissão dessa memória coletiva poderá ser repassada ao longo de várias gerações mantendo alto grau de identificação.

Nesse prisma, o referido autor também defende que *a memória herdada* mantém estreita ligação fenomenológica com o sentimento de identidade, representado na imagem que o indivíduo constrói de si próprio e apresenta para os outros. Portanto,

Nessa construção da identidade - e aí recorro à literatura da psicologia social, e, em parte, da psicanálise - há três elementos essenciais. Há a unidade física, ou seja, o sentimento de ter fronteiras físicas, no caso do corpo da pessoa, ou fronteiras de pertencimento ao grupo, no caso de um coletivo; há a continuidade dentro do tempo, no sentido físico da palavra, mas também no sentido moral e psicológico; finalmente, há o sentimento de coerência, ou seja, de que os diferentes elementos que formam um indivíduo são efetivamente unificados. De tal modo isso é importante que, se houver forte ruptura desse sentimento de unidade ou de continuidade, podemos observar fenômenos patológicos. Podemos portanto dizer que *a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade*, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do

sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si (POLLACK, 1992, p. 5, grifo do autor).

Portanto, na concepção do autor, a identidade, tanto individual quanto coletiva, é constituída pelo sentimento de unidade, de continuidade e coerência, através dos quais a memória opera no processo de construção e reconstrução identitária. Esse processo pode ser observado nas narrativas das histórias de vidas, em que os interlocutores reconstituem suas experiências ao longo do tempo, revelando as diferentes posições ocupadas no conjunto de relações, desse modo, ao narra sua história de vida o interlocutor se posiciona no campo social de sua existência. Assim sendo, por meio de trajetórias de vida individuais é possível compreender o social ou o coletivo e, constatar princípios de afirmação identitária na forma como o interlocutor se apresenta ao narrar sua história (MIRANDA, CAPPELE, MAFRA, 2014).

Partindo dessas premissas, apresentamos a seguir, histórias de vida de mulheres *quebradeiras de coco babaçu* que têm em comum o fato de terem praticado a quebra do coco tornando-a um ofício num determinado período da vida, muito embora ainda quebrem coco para preparar alimentos; viverem no Povoado de Ludovico, onde constituíram suas famílias e estabelecem entre si relações de compadrio e vizinhança; partilharem da mesma crença religiosa; terem participado da luta pelo *Babaçu Livre* e pela terra; serem fundadoras de entidades representativas das *quebradeiras de coco* existentes no Município de Lago do Junco; buscarem dialogar e resolver coletivamente os problemas que afeta a comunidade, e, obviamente, essas mulheres têm em comum o fato de se identificarem publicamente como *quebradeiras de coco babaçu*.

Ao coletar as histórias de vida de *quebradeiras de coco* no *locus* de pesquisa buscamos destacar fatos presentes nas histórias individuais que marcaram a trajetória do grupo. Nessa perspectiva, Becker (1999) associa o uso do método da história de vida com à imagem do mosaico, no qual cada peça contribui para a compreensão do todo. Além disso, buscamos demonstrar de modo mais geral que as *quebradeiras de coco babaçu* são um grupo heterogêneo⁷⁹, no qual mulheres de diferentes origens étnicas e territoriais, gerações, juízos e valores, trajetórias de vida, níveis de escolaridade, orientações político-partidárias, entre outras alteridades, se afirmam mediante uma mesma identidade- *quebradeiras de coco babaçu*-

⁷⁹ As diferenças ou heterogeneidades podem ser observadas tanto seja a nível local (como no caso da presente pesquisa, em que estudados as *quebradeiras de coco* residentes no Povoado de Ludovico- Lado do Junco), ou mesmo a nível interestadual, nas áreas de atuação do Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu (MIQCB).

eliminando suas diferenças e se unindo na busca por direitos e na defesa do patrimônio coletivo: o babaçu.

4.1-NASIRA PEREIRA DA SILVA

FIGURA 36- Nasira na celebração do Domingo de Ramos na Igreja Católica em Ludovico



Fonte: Linhares. Pesquisa de Campo. 2015.

Nasira Pereira da Silva, mais conhecida como Naná, nasceu em dois de junho de 1948 numa comunidade chamada Centro do Leôncio, localizada no Município de Lago do Junco, Estado do Maranhão. Filha de uma trabalhadora rural e *quebradeira de coco*, desde muito cedo lutou pela sobrevivência de sua família.

Através da história de vida de Naná é possível aprender como famílias camponesas residentes no Médio Mearim (especificamente no Município de Lago do Junco) buscaram superar as dificuldades impostas pelo processo de privatização da terra que atinge a Microrregião especialmente a partir dos anos de 1960. A experiência de Naná, apresenta ainda aspectos que demonstram como a organização coletiva e os conflitos sociais na *Luta pela Terra* e pelo *Babaçu Livre* (no final dos anos de 1980) alcançaram a esfera política, originando o movimento das mulheres *quebradeira de coco babaçu* e a formação de organizações sociais representativas.

Ao relatar sobre a infância, Naná descreve inicialmente a memória das atividades laborais que começou a exercer ainda menina no intuito de ajudar sua família. Observando sua mãe trabalhar, aprendeu a colher o algodão, atividade que em pouco tempo já passará a desenvolver com autonomia.

“Então a minha lembrança de criança é essa de trabalho, dos trabalhos.. eu vi muitas vezes minha mãe... eu apanhei muito algodão ainda menina

assim, eu ia para as capoeiras apanhar o algodão sozinha. Porque assim.. nas roças dava muito algodão e, quando era a roça que botava esse ano, no outro, na capoeira dava algodão que era uma beleza! e eu apanha muito algodão pra mim vender. Se vê o dinheiro, era no tempo do Réis!, mas eu ganhava dinheiro pra comprar as minhas coisinhas (...) O algodão que dava nas capoeiras dificilmente o pessoal que eram donos das roças iam pegar, então eu ia colher algodão, trazia um pacará de algodão ou um saco, aí chegava no comércio e vendia (...) as vezes eu apanhava cinco quilos, três quilos de algodão” (Nasira Pereira da Silva, 67 anos, quebradeira de coco babaçu).

Neste período, o algodão se mantinha como o principal produto econômico do Estado do Maranhão, voltado para atender especialmente as demandas do mercado externo. Na base da cadeia produtiva encontravam-se milhares de famílias camponesas que vendiam sua produção para os comerciantes locais (os atravessadores) em troca de produtos de primeira necessidade, estes por sua vez vendiam o algodão nas indústrias de beneficiamento. Nessa cultura produtiva, um dos chamados “serviços de menino” consistia- entre outras atividades- colher algodão nas áreas de capoeira como Naná fazia.

Ainda sobre as atividades laborais na infância, Naná recorda que sua mãe já praticava a quebra do coco, mas nessa época o babaçu não tinha valor comercial, sendo apenas utilizado no preparo diário dos alimentos através do azeite e do leite. Além disso, na região em que nascera havia pouca incidência de palmeiras de babaçu devido a presença de áreas de mata fechada, nas quais as palmeiras tinham naturais dificuldades de se reproduzirem. Portanto,

“Quando minha mãe veio quebrar coco pra vender, pra sobreviver, foi depois que o meu pai morreu, que aí ela foi e se juntou com outro homem e foi morar num lugar [Lago dos Porcos] que já tinham devastado bastante, que já tinha mais babaçu, aí começou, já tinha o preço do coco” (Nasira Pereira da Silva, 67 anos, quebradeira de coco babaçu).

Nesse contexto, os novos rearranjos familiares estabelecidos por meio do novo enlace matrimonial de sua mãe e, a mudança de moradia da mesma para o Povoado de Lago dos Porcos (atual Morada Nova) indicam mudanças significativas na vida de sua família. No primeiro momento, como visto, estas mudanças são relacionadas à prática da quebra do coco para fins comerciais, mas num segundo momento a narrativa de Naná abrange outros fatos que também marcaram sua infância.

“Ela [a mãe] só tinha eu, os outros irmãos meu ela já tinha dado tudinho para os parentes quando meu

pai largou ela, deixou com as irmãs e, eu também ela tinha dado, só que como ela também estava morando com a minha tia, quando ela quis morar com esse homem, eu não quis ficar com a minha tia. Eu queria era ela e fui morar com ela. Esse homem tinha cinco filhos, minha mãe teve três famílias: teve a primeira com meu pai, a segunda com esse outro que era “o pai” que eu conheci e que eu chamava “pai”, porque meu pai verdadeiro eu nem conheci, então o pai que eu chamava “de pai” já foi o segundo marido dela.. (...)” (Nasira Pereira da Silva, 67 anos, quebradeira de coco babaçu).

Como descrito, Naná não chegou a conhecer seu pai biológico, mas sofreu as difíceis consequências da separação de seus pais, dentre as quais o afastamento dos seus irmãos, que foram doados por sua mãe devido às difíceis condições em que a mesma se encontrava naquele momento para manter as necessidades básicas da família. Porém, quando sua mãe estabelece nova família, à leva para viver consigo e Naná torna-se então a irmã mais velha dos cinco filhos do padrasto, com os quais mantém uma boa relação fraternal até os dias atuais.

Pouco tempo depois, a família muda-se da Morada Nova para morar no Povoado de Pau Seco com o intuito de trabalhar numa pequena área de terra que o irmão do seu padrasto havia conseguido comprar. Era o início do processo de privatização da terra na microrregião do Médio Mearim e a especulação da terra começava a ocasionar transformações significativas no modo de vida das famílias.

Dentre as quais, a gradativa perda de terras livres (ou áreas de uso comum) para trabalhar com a agricultura, com isso algumas famílias passaram a manter um significativo fluxo de migração (no caso da família de Naná, dentro do próprio Município de Lago do Junco e áreas adjacentes), ou estabeleciam o sistema de arrendamento com aqueles que se diziam proprietários das terras. Com frequência eram também realizados acordos entre parentes, compadres e vizinhos para trabalhar em regime de *mutirão* dividindo a produção como forma de tentar superar as dificuldades impostas por esse processo excludente, que nos anos seguintes se agrava ocasionando inúmeros conflitos sociais.

Com a gradativa diminuição de áreas para *botar roça*, ocorre a intensificação do exercício da atividade extrativa do babaçu na geração de renda. Semelhante a comercialização do algodão, as amêndoas de babaçu eram vendidas em conjunto com a produção agrícola nos comércios locais. Essa comercialização se dava por meio da troca da produção por mercadorias (gêneros alimentícios como sal, açúcar, café, entre outros). Dessa forma, havia pouca circulação de dinheiro e o valor da produção agrícola e extrativa estava sujeito ao preço estipulado pelos comerciantes locais, não raramente a produção já estava totalmente comprometida com o

pagamento de dívidas contraídas nos períodos de entressafra, gerando uma grande sujeição do trabalhador ao comerciante.

Na vida de Naná, a quebra do coco para fins comerciais, tem como marco temporal o falecimento do seu padrasto que ocorrera no ano de 1963, período em que a mesma estava com 15 anos de idade. Com o falecimento do seu padrasto novos rearranjos familiares ocorreram:

“quando meu pai morreu, ela [a mãe] ficou com os filhos dele mais os filhos dela que teve com ele, quatro, comigo era cinco, mas os cinco filhos dele, dez. Aí a mais velha dele já tinha casado quando ele morreu, ficou quatro, aí esses quatro forma morar mais a irmã que tinha casado. Porque aí ela [a mãe] casou de novo, ela ficou só com nós e eles [os filhos do padrasto] ficaram então mais a irmã deles que tinha casado (...) até hoje nós temos uma boa relação, nós se ama como se nós somos irmãos de sangue, nos respeitamos, tanto eles têm atenção por mim quanto eu por eles (...) aí lá quando ela casou com o derradeiro marido, ela levou cinco filhos e ele já tinha seis, só que os deles já estavam tudo rapaz e moça e dos dela [da mãe] eu era a mais velha com 15 anos” (Nasira Pereira da Silva, 67 anos, quebradeira de coco babaçu).

Quando sua mãe estabelece novo casamento com o “derradeiro marido”, o casal e os 11 filhos estabelecem morada no Povoado de São Francisco. Junto com a família Naná permaneceu os anos seguintes de sua adolescência, período de sua vida em que recordou ter muito medo de se casar, primeiro porque com base na experiência de vida de sua mãe e de outras mulheres observara que a vida conjugal não era fácil, segundo porque tinha medo de engravidar e morrer no trabalho de parto, destino que teria acometido algumas mulheres da região em que morava.

Contrariando o medo e as expectativas sobre casamento e a maternidade, em 1958, aos 20 anos de idade, Naná casa-se com Domingos Santana da Silva. Rapaz de sua comunidade com quem namorou alguns anos, conhecido pelo temperamento difícil, o que trouxe grandes desafios ao casamento. Apesar das divergências, o casal teve um total de 11 filhos (dos quais dois faleceram e três foram perdidos ainda no período gestacional). O objetivo de manter sua família sempre unida, motivou-a resistir às dificuldades vivenciadas na experiência do casamento com seu esposo, pois criar os filhos na presença do pai era proporcionar aos mesmos uma base familiar que não chegou a alcançar em sua plenitude.

“quando eu era moça, a coisa mais no mundo que eu achava bonito, era quando eu chegava na casa de uma colega minha que ela chamava “papai e mamãe”, porque eu imaginava que eu nunca tive esse prazer e, isso eu tinha um desgosto tão grande

que foi isso que fez eu aguentar [as dificuldades no casamento] eu queria ver muito que meus filhos chamassem “papai e mamãe” dentro de casa, todo mundo junto (...) eu achava muito bonito, porque eu não tive sorte pra isso” (Nasira Pereira da Silva, 67 anos, quebradeira de coco babaçu).

Junto com seu esposo trabalhou inicialmente numa área da família dele, mas quando começaram a sair para outros povoados em busca de melhores condições de trabalho, passaram a trabalhar arrendando a terra com fazendeiros para conseguir *botar as roças*. Primeiramente, pagando 5 alqueires por linha cultivada (valor considerado alto), posteriormente, com o baixo rendimento da terra, o pagamento era 2 alqueires de arroz por linha de terra, não havendo mais condições de trabalhar na terra, era chegada a hora de buscar um novo local para arrendar. Sobre a relação com os “patrões” relata:

“era uma boa relação, até porque nesse tempo minha irmã, todo mundo era tão humilde que as pessoas só faziam o que os outros queriam, que aqueles que tinha condições queriam, então era assim: quando o cara ia pedir o lugar da roça, ele já ia humildemente pedir aquela roça. Já fazendo todos os apelos pra ganhar aquele pedaço de chão pra fazer a roça. Porque ele não tinha terra, precisava trabalhar pra sobreviver, aí o fazendeiro dizia o que queria e só restava dizer “amém” e pronto, terminava de apanhar o arroz... as condições era ele [o fazendeiro] que dava. É aquela coisa que ainda hoje a gente vê que acontece: nós trabalhadores não mandamos no que nós fazemos. Na hora de comprar, nós chega no comércio e diz: “quanto é isso aqui?”, “É tanto”, na hora de vender chega lá e diz: “rapaz eu quero vender isso aqui, quanto é que tu dá?”. Nós nunca tivemos autonomia de mandar no que é nosso” (Nasira Pereira da Silva, 67 anos, quebradeira de coco babaçu).

Naná recorda os vários momentos em que chorou ao ver toda a colheita do arroz da família ser entregue aos comerciantes para quitar as dívidas e descreve: *“passava o tempo todinho carregando comida pra roça, pra trabalhador, aí quando terminava de apanhar o arroz, só tinha o direito de comer enquanto tava apanhando, quando acabava de apanhar, acabava de bater, tinha que entregar todinho”*. Sendo assim, o próprio consumo alimentar da família com a produção oriunda da roça ficava comprometida, o babaçu era um recurso que garantia a família manter as necessidades básicas de consumo, especialmente nos períodos de entressafra.

Anos mais tarde, após sua família se estabilizar no Povoado de Alto Alegre, presenciou o assassinato do seu esposo na sua própria casa, o mesmo fora atingido com dois tiros na cabeça e ainda baleado conseguiu revidar o tiro e matar seu assassino. O motivo real do assassinato nunca fora esclarecido, suspeita-se que seria um suposto conflito gerado pelo lote de terra que o casal havia *assituado* na área do patrimônio do Povoado, supostamente porque o local do lote encobriria a frente de outro loteamento, incomodando os donos do mesmo.

“eu não sei como, porque foi uma coisa tão inesperada que ninguém sabe o porquê, o quê que aconteceu pra trazer aquela situação, só tem uma coisa que eu imagino porque tinha acontecido num outro dia, era que.. faz parte um pouco do conflito.. porque quando nós chegamos nesse lugar tinha acabado de terminar o conflito, todas as comunidades tem um patrimônio, não é? E dentro do patrimônio da comunidade nós achamos um cantinho lá onde nós fizemos a nossa casa, porque lá ainda era liberto isso né? (...) Só que no lugarzinho que nós fizemos, atrás do nosso quitazinho lá da casa, passava um lote e, depois de quase dois anos que nós estávamos lá, o genro do cara dono desse lote começou a arranjar uma questão com a gente, porque na época tinha uma irmã minha que morava comigo e ela era mulher solteira e ela disse que começou a gostar desse cara lá e eu reclamava muito porque ele era casado e não dava nada pra ela, ela tinha dois filhos (...) Acho que tudo que eu falava pra ela, ela começou a passar pra ele e o cara começou a ter um problema comigo e com o meu marido, sem nós saber! (...) Aí o meu marido fez a nossa casa nesse canto e no outro canto do lote começou a construir uma pra mãe dele, no dia da cobertura da casa, esse cara chegou com uns dez homens pra derrubar a casa (...) depois que tudo passou foi que eu fiquei sabendo de toda a história, mas até então ninguém sabia nada (...) ele falou que “a casa ficava na frente do lote dele...”, mas não disse: “olha o que tu der aqui na frente nós te damos aqui a trás”, nunca, eles queriam ficar com a frente sem ceder nada, o meu marido disse: “vamos fazer um acordo rapaz? (...)”, fizeram um acordo mas ele muito renitente. Aí no final ele irritado, procurou saber “se as bananas que estavam plantadas no quintal, se era pra ele [o marido] arrancar ou se ele iria cortar?”...foram em cima, foram embaixo... Aí o finado Domingos falou “Rapaz você quem sabe, corta aí que eu quero ver, agora, corta!”, mas homens falaram “não!, não!, quieta!, quieta!” e tiraram ele. Isso aconteceu como hoje, numa manhã às 6 horas, aconteceu a morte dele, só que não foi

esse cara, foi outra pessoa que nós não sabíamos nem quem era (...) eu não morri, porque não era meu dia, mas eu tava no meio, entre um e outro, quando ele atirou no meu marido, pedindo “pra ele sair lá de casa, deixar meu marido em paz que ele tava na casa dele”, eu fiz esse pedido três vezes, ele puxou o revólver que estava atrás da perna, ele levantou a mão e por cima da minha cabeça ele atirou nele lá, meu marido só não morreu de graça, porque quando ele saio, já saio com a espingarda na mão, ele gostava de caçar, ele tinha uma espingarda carregada, então quando ele [o pistoleiro] começou a caçar conversa, ele já saiu com a espingarda na mão, aí atirou nele também, eu sei que os dois morreram” (Nasira Pereira da Silva, 67 anos, quebradeira de coco babaçu).

No período em que seu marido ficara hospitalizado em Teresina (Estado do Piauí), pois apesar de ter sido baleado na cabeça com dois tiros, ainda permaneceu com vida por 28 dias, sua casa foi incendiada com todos os seus pertences dentro. Nas palavras de Nasira: *“eu fiquei no meio do mundo, com seis filhos pequenos e a vida e mais nada”*.

Nesse contexto conturbado, foi morar na casa de um irmão no Povoado de Pau Seco e provisoriamente em outros lugares durante cerca de sete anos, chegou a se fixar com os filhos por dois anos em Alto Alegre (este seria próximo ao Marajá em Lago do Junco) e, após alguns anos de muito trabalho, Naná consegue comprar uma casa no Povoado de Ludovico, precisamente em 1987. Período em que se envolveu com o seu segundo marido, Francisco Alves da Silva, mais conhecido como Chico Peba, então vaqueiro de uma fazenda no Marajá, onde passou a viver e também a criar mais dois filhos frutos desse casamento.

Nessa época, final dos anos de 1980, havia pouca terra disponível para o arrendamento em consequência das pastagens na região. Alguns poucos fazendeiros que detinham espaço para plantio, impuseram o sistema do *trabalho de terça*, exigindo ainda mais da produção do trabalhador, assim, o único recurso disponível em abundância para trabalhar era o babaçu, contudo, o acesso a este recurso passara a ser impedido ao longo do tempo, restando apenas dois caminhos: ou se arrendava a *solta* para juntar o coco tendo que roçar a *solta*, vender o coco e deixar sua casca para o dono da fazenda, ou “roubar” o coco, sendo este segundo caminho seguido por Naná.

Em 1988, Nasira residia com sua família na referida fazenda no Marajá, quando tomou conhecimento de que o dono de uma fazenda localizada nas proximidades do Povoado de Ludovico, conhecido como Zé Coitinho, havia iniciado a derrubada das palmeiras da propriedade dele utilizando tratores, sua reação foi se unir às mulheres do Povoado para

protestar e reivindicar a não derrubada das palmeiras, integrando-se assim, no que mais tarde seria reconhecido como o movimento dos “*mutirãozeiros*”, no qual sua participação se deu através do desenvolvimento de ações como: preparar comida para os homens que permaneciam escondidos no mato durante a greve, quebrar coco em *mutirão* para comprar mantimentos para o grupo e participar dos momentos de oração que acontecia diariamente na igreja, dentre outras.

Por sua vez, seu marido Chico Peba assumiu no período da greve, o papel de mediador, levando e trazendo informações (através de cartas) para a Diocese sediada em Bacabal e também comprando artefatos para os “*mutirãozeiros*”.

“Ele foi uma pessoa que ajudou muito, por duas vezes passou perto de morrer, eles quase pegam ele aí na beira da estrada, como ele morava na fazenda foi dada pra ele a missão mais difícil do mundo, mais complicada, que era a de levar e trazer informação para as autoridades, ele que saía daqui pra levar notícia lá pra Bacabal, porque quem ajudava a gente era a Diocese, que tinha os padres, era quem nos assessorava, eles quem iam buscar e conversar com advogado, contar as histórias atrás de reforço pra gente e, ele [Chico Peba] foi essa pessoa que levava notícia daqui pra lá e trazia de lá pra nós. Nesse intervalo de viagem, ele quase foi pego duas vezes pelos pistoleiros, porque assim na época ninguém podia entrar e nem podia sair, aí se alguém visse alguém que viesse pra cá e fosse daqui pra lá, já diziam pra eles [os fazendeiros] (...) quando tem essas coisas, não falta gente pra falar da vida dos outros, aí a gente pensava que ele tinha passagem livre porque ele trabalhava na fazenda né? Mas não faltava gente pra dizer pra eles [os fazendeiros] que ele [Chico Peba] era dos mutirãozeiros” (Nasira Pereira da Silva, 67 anos, quebradeira de coco babaçu).

Como visto, o fato de Chico Peba trabalhar como vaqueiro e morar na fazenda em primeiro momento facilitava o seu livre deslocamento pela região, mas em pouco tempo o mesmo foi denunciado como um dos membros integrantes do movimento dos *mutirãozeiros* e por duas vezes correu forte perigo de vida.

Nesse período de luta, membros da comunidade que participaram da reivindicação pelo *Babaçu Livre* e acesso à terra criaram inúmeras estratégias para conseguir vencer as atribulações causadas pelo conflito. Dentre as quais, Naná destaca a congregação mantida na Igreja, assim como o apoio dado pelos clérigos na mobilização social e na mediação junto às instâncias governamentais e não governamentais para resolução do conflito.

Com o fim das *greves*, Naná passou a se envolver no movimento político e na construção de organizações sociais representativas das trabalhadoras rurais e quebradeiras de coco babaçu, como: Associação das Mulheres Trabalhadoras Rurais de Lago do Junco e Lago dos Rodrigues (AMTR/1989), Associação em Áreas de Assentamento do Maranhão (ASSEMA/1989) e Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu (MIQCB/1991), trazendo entre outras reivindicações, o reconhecimento de direitos, melhorias das condições de vida e trabalho, saúde e educação, a proteção do meio ambiente e o livre acesso aos babaçuais.

Dessa forma, assumiu cargos de direção na AMTR, ASSEMA, MIQCB, Sindicato dos Trabalhadores Rurais (STR), Associação dos Trabalhadores Rurais de Aparecida (ATRA). Destacou-se na luta pela educação dos jovens do campo, atuando na direção da Escola Família Agrícola Antônio Fontenele por sete anos e na União das Escolas Família do Maranhão (UEFAMA).

“Com respeito, eu considero que, o que nós temos hoje, se a educação melhorou, foi uma luta que teve desse grupo, porque na época aqui, nós só tinha o primário e esses colégios vieram foi através de reivindicação, foi muita reivindicação feita pra hoje nós ter colégio, com primeiro grau, de segundo grau, pra hoje ter Escola Família, então é assim, tudo o que se têm hoje.. nós não tínhamos estrada, energia, não tínhamos nada!, tudo isso veio depois dessa luta (...) tão provado isso que as comunidades que estão mais beneficiadas hoje são Ludovico e São Manoel porque foram as comunidades que se esforçaram muito pra isso, nunca deixaram de brigar por isso. Eu sempre digo assim: “nós tem o babaçu livre: mas será que ele é livre mesmo?” até agora é, sabe porquê? Porque não é a lei que tá protegendo esse babaçu, é a marra! É a gente que não cala com isso” (Nasira Pereira da Silva, 67 anos, quebradeira de coco babaçu).

A luta pela sobrevivência que acompanha Naná desde menina, ganhou nova dimensão no campo político, incorporando à luta por direitos coletivos. Estar no movimento das mulheres quebradeiras de coco representou sem dúvida uma missão de vida. Nos últimos anos, Naná tem se dedicado especialmente a família e, apesar de atualmente não estar assumindo cargos de direção nas organizações por querer ter mais tempo para se dedicar a família, continua trabalhando na fábrica do sabonete da AMTR no Povoado de Ludovico, onde permanece residindo com sua família e, continua contribuindo com o movimento, participando de reuniões e realizando eventualmente viagens representando as entidades e as *quebradeiras de coco babaçu*.

Ao ser questionada sobre como gostaria de ser descrita nesse momento atual da vida, Naná relata que se considera uma outra mulher, resultado dos aprendizados fornecidos por suas experiências de vida, uma mulher consciente dos seus deveres, mais capacitada, que reconhece seus limites e que acima de tudo busca manter sua fé em Deus.

4.2- JOCÍLIA DE LIMA SOUZA

FIGURA 37- A *quebradeira* Jocília e a pesquisadora em sua casa após a entrevista



Fonte: Linhares. Pesquisa de campo, 2015.

Jocília de Lima Sousa, nasceu em 03 de maio de 1942 no Povoado de Ludovico, Município de Lago do Junco, Estado do Maranhão. Seus avôs paternos, Maria Felícia Machado e Roseno Lima dos Reis (mais conhecido como o “Velho Rosa”) são considerados- dentre outros- membros fundadores do Povoado de Ludovico. Jocília é descendente de um grupo de camponeses negros, oriundo do Município de Codó, que se estabelece na Microrregião do Médio Mearim no início do século XX em busca de melhores condições de vida e trabalho e, no Povoado de Ludovico fazem moradia e estabelecem seus roçados.

A história de vida de Jocília nos permite assimilar de modo exemplar as dificuldades enfrentadas pelas mulheres quebradeiras de coco, para criarem seus filhos num período em que a dificuldade de acessar a terra e até mesmo o babaçu, impulsionou a saída de muitos homens para o garimpo, alguns sem retorno. Neste cenário, mulheres e filhos precisavam resistir- assim como Jocília e sua família- às pressões internas e externas ao grupo e lutar pela sobrevivência da família, não apenas nos momentos de conflito que tiveram que enfrentar, mas também no campo político em que abraçaram bandeiras de luta em prol da garantia direitos e a manutenção de práticas tradicionais de produção material e reprodução social do grupo.

Ao relatar sobre sua experiência de vida, Jocília esclarece inicialmente que não tem recordações de sua mãe biológica, chamada Maria da Conceição, pois a mesma faleceu nos seus primeiros meses de vida, deixando aos cuidados de seu esposo Odílio Zacarias dos Reis seus três filhos: Josília, Creusa e Domingo. Com o segundo casamento de seu pai, Josília passou a ser criada pela madrasta, enquanto seus irmãos foram morar com o avô, mas não conseguindo se adaptar ao regime educacional imposto pela mesma, foi morar com os referidos avós paternos, aos quais atribui sua criação. Sobre esse processo, Josília descreve:

“quem me criou foi meu pai mais a madrasta, foi quem me criou, só que eu não gostei muito de tá com eles, aí eu fiquei assim destacada né? Ia lá pra casa deles, aí voltava pra casa do meu avô. Quem me criou muito bem foi o meu avô, depois que ele viu que eu não estava me dando bem nessa criação assim separada, porque eu fiquei separada, fiquei só, meus outros irmãos [Creusa e Domingos] ficaram morando em outro lugar, e eu não me dei muito bem nessa criação deles, ficava assim: ia pra lá, depois voltava, até quando um dia meu irmão homem falou assim... ele já tava crescendo, já tava grandinho, aí falou assim que: “deixasse que quando ele crescesse, tivesse mais maior, ele ia fazer uma casa pra nós morar”, nós três irmãos né? (...) porque eu não gostei de morar mais a madrasta. Desde quando ele falou isso, meu avô que era o Roseno, ele ouviu e disse: “ela não vai mais sair daqui de perto de vocês, vocês vão ficar tudo junto aqui em casa”, aí desde esse dia nós ficamos tudo morando com ele, ele que criou nós, o Roseno” (Jocília Lima, 73 anos, quebradeira de coco babaçu).

Desse modo, começou a trabalhar na infância ajudando seus avós nas roças (de arroz, milho, feijão, mandioca, entre outros cultivos) e quebrando o coco babaçu, ofício que aprendeu ao acompanhar e observar as mulheres mais velhas quebrarem coco nas *soltas*.

Uma de suas saudosas recordações de infância foi ter brincado a Festa dos Reis, ou como é mais popularmente conhecida na região a Reisada, manifestação que retrata a visita dos três Reis Magos ao Menino Jesus. O cortejo organizado por sua família, reunia um bom número de brincantes, haviam aqueles que tocavam e cantavam na orquestra, os caretas, a burrinha que dançava em troca de presentes, entre outros personagens que compunham o cortejo que seguia noite a dentro e passava por vários povoados.

Assim como a Reisada, Jocília recorda que seu avô construiu a primeira igreja do Povoado de Ludovico que tinha como padroeiro os três Reis Magos, onde eram realizadas as

celebrações e festejos, com o seu avô ainda participava das festas de santo em outras comunidades, momentos saudosos em sua memória, nos quais tinha a oportunidade de brincar com outras crianças...

Com o falecimento do “Velho Rosa” em 1961, Jocília continuou morando com sua avó Maria Machado e o tio Sebastião, mas em pouco tempo, ambos decidiram morar em Bacabal e ao se sentir angustiada pelo previsto distanciamento das pessoas que lhe criaram, decidiu se casar com o objetivo de ter um companheiro, sendo assim, aos 14 anos de idade casou-se com seu então namorado Emídio Francisco de Sousa. Sobre o casamento, Jocília descreve que durante muitos anos viveu muito bem. O casal teve nove filhos e Emídio era um homem trabalhador que buscava prover as necessidades da família. Inicialmente o mesmo se dedicou ao labor da roça e alguns anos depois passou também a trabalhar como farmacêutico vendendo medicamentos e montando sua própria farmácia no Povoado, período em que a família começou a viver uma próspera fase financeira, fruto da boa administração dos ganhos e dos significativos investimentos direcionados à compra de cabeças de gado, estratégia utilizada para acumular capital suficiente para posterior aquisição de terras.

Vale destacar que, em meados da década de 1960 e início da década de 1970, a mercantilização de terras para implementação da atividade pecuária se encontrava efervecênte na região, ou seja, as terras devolutas passaram a fazer parte de um mercado que beneficiava grandes e médios proprietários de terra em detrimento dos camponeses, mesmo aqueles que assituaram as terras por várias gerações foram desconsiderados nesse processo, os poucos que como Emídio, conseguiram adquirir alguns hectares, garantiram consequentemente certa estabilidade para trabalhar com a terra.

Nesse período próspero, Jocília descreve a ocorrência de uma fase turbulenta que teria acometido a família, quando seu marido teria sido “*tomado pela vaidade*”, pois,

*“Ele tava muito bem e começou na ... deixa eu ver..
foi primeiro a vaidade e depois a política né?
Começou à arrumar mulher fora, porque já tava
bem de vida né? Aí começou a namorar com outras
mulheres lá fora, começou o destroço na nossa vida
(...) aí depois disso ele entrou numa política”
(Jocília Lima, 73 anos, quebradeira de coco
babaçu).*

No final da década de 1970, seu marido entrou na política, chegando a se candidatar como vereador nas eleições de 1983, mas ao tomar conhecimento de que não havia conseguido se eleger teria caído num estado de desespero, consumindo a maior parte dos bens que havia

conquistado outrora, especialmente as terras. Nesse ínterim, decidiu então ir trabalhar no garimpo em 1984.

“foi embora ele, decidiu trabalhar nos garimpos, aí pra lá ficou, até hoje. Ele saiu deixou eu com filhos tudo pequeno, hoje já estão tudo de maior, tão ficando é velho, assim que ele saiu ele andou dando umas notícias, mas aí depois o povo sempre falava, dava uma notícia dele, “tá em tal lugar”, “tá em tal lugar”, mas assim, era umas notícias sem a gente saber de certeza né?, e é assim até agora (...)“quando ele [o marido] foi embora, eu fiquei só com os filhinhos pequenos, sem ter nada, só ficou um pedaço de terra aí, ainda hoje tenho ele, o resto da terra ele vendeu, que era muita terra, eu fiquei só com um pedaço, ainda hoje tá aí, eu fiquei com a terra e ainda vendi um pedaço pra comprar o que comer pra mim mais os filhos porque não tinha né?” (Jocília Lima, 73 anos, quebradeira de coco babaçu).

Além de ter ficado sozinha com os filhos nas difíceis condições relatadas, desde que Emídio saíra para trabalhar no garimpo, nunca recebeu do mesmo qualquer auxílio financeiro para ajudar nas despesas da família, aliaís, como visto, até hoje poucas notícias chegaram sobre seu paradeiro. Nesse contexto, o ofício da quebra do coco até então realizado para preparar os alimentos, passou a ser o meio principal para garantir o sustento da família conforme o relato:

“Aí nos ficamos nessa luta de quebrar coco, nós erámos muito quebradeiras de coco!, eu quebrei muito coco, depois que esses filhos já estavam crescendo aí eles começaram também a quebrar coco, eles quebravam coco demais, teve o tempo em que a gente quebrava dez quilos de coco pra comprar um quilo de arroz e a família é grande, não dava quase pra nada. Nós saíamos de manhãzinha pra quebrar coco, aí quebrava coco até meio dia com as filhas que já quebravam que eram a Nê, Francisca.. nós saíamos de manhãzinha e íamos quebrar coco nas soltas até meio dia, depois vinha pra casa com aqueles cocos que a gente quebrava, aí chegava e ia vender no comerciante, acabava com a gente, aí ia vender esses cocos pra comprar o que comer, aí que a gente ia fazer o comer, aí amanhã tinha que ir de novo, era assim.. até quando.. eu criei esses filhos tudinho nessa luta grande desse jeito” (Jocília Lima, 73 anos, quebradeira de coco babaçu).

Todavia, na conjuntura atual, era preciso enfrentar as constantes ameaças dos fazendeiros que passaram a proibir a livre coleta do coco nas *soltas*, fato que obrigou as mulheres, assim como a própria Jocília, a “roubar” os cocos tendo que se submeter a realizar

longas caminhadas para conseguir um lugar momentaneamente seguro para juntar e quebrar o coco nas *soltas*, passando escondido entre os arames farpados das cercas e, conseqüentemente se arriscando a ter toda sua produção retida pelos jagunços das fazendas e mesmo sofrer também atos de violência física e verbal.

Com o passar dos anos, além da quebra do coco, a família também trabalhava com as roças para conseguir suprir suas necessidades básicas, meta que se tornava cada dia mais difícil de atingir, seja pelo número pequeno de mão-de-obra familiar com capacidade de trabalho, seja pelas condições precárias de acesso ao coco, pela carência de terras disponíveis para a roça (especialmente para aqueles que precisavam arrendar) devido ao acelerado avanço das pastagens e também pelos altos preços cobrados pelos comerciantes que acabavam por explorar os camponeses.

Diante desse cenário, em 1988 ocorre a greve em Ludovico, inicialmente motivada pelo início da derrubada das Palmeiras de Babaçu na fazenda de Zé Coitinho, ocasião em que Jocília se uniu com as mulheres do Povoado para protestar. Sobre este evento descreve:

“Saímos com velas, para pedir para eles não cortarem as palmeiras, eles já tinham cortado na frente um bocado, aí a gente saiu rezando e chegando lá nós acendia as velas nos tocos das palmeiras que eles já tinham cortado, e eles ficaram tudo escondido, armado, mas eles não matava a gente não, não eram doído!, mas ameaçava, ameaçou muito a gente, mas nós tinha coragem de enfrentar” (Jocília Lima, 73 anos, quebradeira de coco babaçu).

A reivindicação das mulheres pela não derrubada das Palmeiras, foi apoiada pelos homens que instauraram em conjunto a *luta pela terra*. Durante o período da greve, os homens permaneceram estrategicamente escondidos “no mato”, revidando eventuais ataques armados, enquanto que as mulheres e as crianças permaneceram no Povoado, respondendo em determinadas ocasiões as abordagens de supostos policiais que defendiam os interesses dos fazendeiros e que portanto buscavam prender os líderes (homens) do movimento. Portanto,

“No momento da greve, participei demais! Nós não saíamos de dentro no tempo dessa greve, meu Deus do Céu! Ave Maria! Uma coisa muito sofrida, nós sofremos muito nessa greve aqui no Ludovico e terminou também porque as pessoas se juntaram né? E os bandidos ficaram lá pra acolá, pro outro lado, aí esses lá se juntavam pra querer entrar aqui no Ludovico, mas nunca que eles [os pistoleiros] conseguiram entrar, porque eles viam que tinham muita criança aqui no Ludovico e tinha esse açude

mesmo nós já falamos, esse açude que tá abandonado, né? (...) aí eles viam isso, que tinha muita criança aqui e tinha esse açude, era capaz das pessoas caírem dentro do açude pra se esconder, a gente se escondia, tinha o sangrador, as grotonas que a gente chamava, era fundo lá e as pessoas se escondiam, quando eles ainda entravam com os carros cheio de polícia, dizendo eles que eram polícias, mas a gente dizia que não era não, era só bandido, aí a maioria parte do povo corria e as mulheres que ficavam, as mulheres que sempre defenderam os homens né? Os homens saíam tudinho, iam se esconder no mato e as mulheres que ficavam na frente” (Jocília Lima, 73 anos, quebradeira de coco babaçu).

Nesse contexto, uma das principais preocupações era manter a família em segurança, em meio às constantes ameaças de ataque ao Povoado. Houveram episódios em que grupos de mulheres também chegaram a fugir buscando salvo abrigo no Povoado de São José, ou mesmo nas soltas localizadas nas áreas circunvizinhas, mas Jocília permanecera, numa atitude não menos aguerrida e arriscada, onde por sua vez trancava-se em casa com seus filhos durante a noite, buscando meios de esconder as luzes das lamparinas para não chamar atenção, já durante o dia participava ativamente das reuniões do movimento e das orações diárias (no período da manhã e da tarde) na igreja. Aliás, na memória de Jocília, destaca-se o papel desempenhado pela Igreja Católica durante a greve, especialmente na pessoa do Frei Adolfo, pelo seu grande apoio aos anseios do movimento.

Após a greve, a livre coleta do coco nas *soltas* foi conquistada e também houve a conquista da área de assentamento. Além disso, as mulheres passaram a construir organizações sociais representativas como a Associação de Mulheres Trabalhadoras Rurais de Lago do Junco e Lago dos Rodrigues (AMTR) em 1989, organização que de acordo com Jocília, tem que sua origem já no clube de mães organizado na igreja, onde as mulheres se reuniam para organizar as ações a serem desenvolvidas (como novenas, festejos, entre outras), refletir sobre problemas vividos na comunidade e também se reunir para desenvolver trabalhos artesanais (FIGURA 38), a exemplo do sabonete à base de Babaçu que atualmente é produzido e comercializado pela fábrica da AMTR.

FIGURA 38- Jocília numa das reuniões do clube de mães na Igreja Católica



Fonte: Arquivo pessoal da Senhora Jocília Lima.

Nos anos seguintes, Jocília se associou a Cooperativa dos Pequenos Produtores Agroextrativistas de Lago do Junco (COOPPALJ) fundada em 1991 e ao longo dos anos foi contribuindo com o movimento social das mulheres *quebradeiras de coco babaçu*. Atualmente, Jocília está com 73 anos de idade, vive na companhia de seus filhos e netas no Povoado de Ludovico, precisamente, no mesmo lugar que seu avô Roseno havia assituado no início do século passado, onde nasceu, cresceu e constituiu sua família.

Apesar de não trabalhar mais com a quebra do coco babaçu devido as limitações próprias da idade, suas filhas Bete e Antônia mantém a tradição do ofício e já repassam para suas filhas adolescentes. Desse modo, de geração para geração a quebra do coco vai sendo eternizada e edificada na história da família, que mesmo em circunstâncias difíceis permaneceu lutando para superar os obstáculos encontrados no caminho. Afinal, proteger os filhos e garantir-lhes o direito de manter o legado herdado de seus avôs, na experiência do *saber-fazer* a roça e a quebra do coco babaçu, no lugar onde os mesmos assituaram, representa muito mais do que a possibilidade de reproduzir um modo de vida, representa um ato de resistência na reprodução desse modo de vida, diante das pressões econômicas, sociais, ambientais que ameaçam as comunidades tradicionais.

4.3- ALAÍCE GOMES DA SILVA

FIGURA 39- A quebradeira de coco Alaíce durante entrevista



Fonte: Linhares. Pesquisa de campo, 2015.

Alaíce Gomes da Silva, nasceu em 14 de novembro de 1960, numa comunidade localizada no interior do Estado do Ceará. Estado de origem de muitos imigrantes que chegaram na Microrregião do Médio Mearim impulsionados pela seca que ameaçou a sobrevivência de camponeses em diversos períodos da história. Nesse contexto, as favoráveis condições ambientais da Microrregião (como solo úmido, abundância de chuvas, etc) e a disponibilidade de terras devolutas atraíram muitas famílias (até a década de 1960) que ao se estabilizarem no Maranhão, resignificaram identidades e práticas culturais costumeiras.

Na vida da quebradeira Alaíce, a migração é um processo que parece ser constante na história de sua família ao longo das gerações. De forma que na busca por melhores condições de vida e trabalho, a migração configura-se como uma forma de resistência, pois aqueles que “saem” (mesmo que temporariamente) contribuem para a permanência daqueles que “ficam” na luta pela manutenção dos meios de vida.

Ao narrar sua história de vida, Alaíce descreve inicialmente suas recordações de infância, as quais reportam as tarefas realizadas com seus pais, os agricultores Francisco Gomes da Silva e Maria Saturnina da Silva, para ajudar a família.

“Eu nasci no Ceará no ano de 1960 e a minha infância foi sempre sofrida assim, trabalhada, eu nunca tive liberdade de brincar como hoje vocês têm [se referindo as crianças presentes na audiência], com cinco anos eu já trabalhava, descaroçava algodão, pra minha mãe fiar pra fazer rede, eu ia apanhar algodão nas capoeiras mais o meu pai que a gente plantava, enfim eu fazia assim, não quebrava coco porque lá no Ceará não existe coco [babaçu] né? Mas esses outros serviços

apanhar algodão, apanhar feijão, apanhar fava no quintal da nossa casa dava fava, meu pai plantava e dava, quebrar mamona eu me lembro, tinha muito pé de mamona, eu subia lá em cima pra quebrar os cachos de manona lá em cima, sempre foi assim” (Alaíce Gomes, 55 anos, quebradeira de coco babaçu).

A roça que Alaíce trabalhava com sua família ficava numa área chamada popularmente como Baxão, local em que várias famílias trabalhavam tendo que enfrentar um difícil trajeto montadas no jumento.

“Lá [Baxão] era aonde meu pai plantava feijão e milho, aí quando era nesse tempo assim que a gente ia, tempo de plantar ia, aí largava lá, aí quando era no tempo de colher a gente ia. Lá a gente ficava numa casa de pedra, não era assim feito de alvenaria assim, de tijolo, era de pedra! Tinha aquelas puxadas tipo uns alpendres, aí meu pai colocava assim uns paus debaixo e a gente morava, era assim” (Alaíce Gomes, 55 anos, quebradeira de coco babaçu).

Além de botar roça, seu pai trabalhava para um fazendeiro, tirando leite de vacas e cabras e, embora houvesse um grande esforço para manter uma pequena área de plantio, as condições de clima e solo eram precárias para agricultura, o que conseqüentemente restringia a soberania e a segurança alimentar da família, pois nessas condições, descreve: *“nossa comida era feijão com cuscuz de milho, feito a farofa junto com o cuscuz, aí colocava o óleo, o feijão, fazia aquela farofa e a minha mãe dividia para cada um dos filhos”*.

Apesar das dificuldades enfrentadas, a infância também reservou momentos de brincadeiras nos “pés de árvores” com seus irmãos e algumas amigas que recorda ter tido, mas talvez sua brincadeira preferida era com as bonecas de pano que sua mãe produzia. Bonecas que para sua tristeza eram levadas com frequência por ciganos que passavam pela região.

Em 1969, já morando na cidade de Parambu, as chuvas estavam cada dia mais escassas, tornando o exercício da atividade agrícola conseqüentemente ainda mais problemática. Neste cenário alarmante, sem perspectivas de melhorias, seu pai decidira então ir embora do Ceará levando consigo a esposa e os nove filhos, seguindo o mesmo destino de muitos grupos que naquele período partiam em direção ao Estado do Maranhão na expectativa de encontrar melhores oportunidades de trabalho. Nas palavras de Alaíce:

“Primeiro, no interior que eu morava lá era Santa Rita Santa, o nome do lugar, aí depois dessa Santa Rita, nós viemos embora para o Parambú. Parambú lá no Ceará era cidade, aí depois dessa cidade foi

que se destacou um bocado de famílias para o Maranhão, aí depois dessa cidade meu pai decidiu ir embora pro Maranhão também. Lá [em Parambú] não tava chovendo pra dar nem mais o feijão que a gente colhia pra comer; aí nos viemos embora (...) Nesse tempo, chamava o caminhão era de pau de arara, não era caminhão, aí juntou... eu não tenho assim a base do tanto de família que veio nesse pau de arara, mas veio uma base de cinco ou quatro famílias, trazendo mesmo, a gente não trazia nada, porque não tinha mesmo, trazia mesmo só as roupinhas pouca que tinha, porque as famílias eram grandes, não dava pra trazer muita coisa no caminhão. Ha! sim, a gente vinha por cima das coisas, uma bagunça, no ano de 1969 a gente veio pra cá, eu tinha nove anos nesse tempo” (Alaíce Gomes, 55 anos, quebradeira de coco babaçu).

Ao chegar no Maranhão, a família já tinha destino certo, pois seu pai havia sido indicado para trabalhar como vaqueiro na fazenda de um senhor no Município de Bacabal, nesta propriedade uma casa de palha foi construída improvisadamente para acomodar a família. Contudo, Alaíce recorda que em pouco tempo as precárias condições de trabalho motivaram a família sair da fazenda e ir para o Povoado de Laguinho do Branco, também no Município de Bacabal, onde seu pai passou a trabalhar de forma autônoma arrendando uma área para cultivar.

Nesse período, Alaíce, com 11 anos, começa a aprender o ofício da quebra do coco babaçu com as mulheres que iam ajuntar e quebrar coco nos babaçuais da região. Pouco tempo depois, sua irmã Luíza se casa com um vaqueiro que trabalhava e morava na fazenda de Marco Sifrônio localizada no Povoado de Ludovico e, sua irmã à convida para morar com ela na fazenda. A respeito da fazenda, Alaíce recorda que nesse tempo o “coco já era preso” e que referido o dono dá propriedade combatia a entrada de mulheres *quebradeiras* nas *soltas*, algumas chegaram inclusive a ser agredidas verbalmente e fisicamente com açoite de *pinhola* (espécie de chicote utilizado para tanger gado) pelo próprio fazendeiro e seu filho.

No ano seguinte, precisamente em 1972, seus pais e irmãos também vão morar no Povoado de Ludovico, tendo em vista a disponibilidade de espaço para construir a moradia da família na área de patrimônio do Povoado. Todavia, Alaíce destaca que enquanto a área do patrimônio era devoluta, as terras para o exercício do trabalho agrícola já tinham dono e que nesse tempo os senhores Zeca Gustavo e os irmãos Zé Pequeno e Marco Sifrônio já detinham domínio sobre boa parte das terras da região. Por isso, o trabalho da roça dependia de acordos estabelecidos entre fazendeiros e agricultores, mediante o pagando do arrendamento da terra que geralmente se dava através da entrega de parte da produção.

Morando novamente com seus pais, Alaíce recorda que durante a juventude trabalhou muito quebrando coco, cortando e pilando arroz, colhendo milho, entre outras atividades de cunho doméstico. Nesse período, momentos de lazer eram conquistados através de muito trabalho e barganha com os pais, os quais nem sempre atendiam aos apelos dos filhos, recordando que *“às vezes pilava o arroz ou quebrava coco o dia todinho e o pai nem deixava a gente ir pra festa, hó tempo difícil!”*.

Em 1979, aos 19 anos, Alaíce casa-se com Raimundo Nonato Alves da Silva (mais conhecido como Crônho), Para sustentar a família o casal dividia-se entre o trabalho agrícola e a quebra do coco babaçu. Com o casamento chegaram os primeiros filhos e as dificuldades intrínsecas dessa nova condição, por vezes era preciso caminhar cerca de meia légua grávida, com um filho nos quartos para levar o almoço do marido que se encontrava na roça. O casal teve sete filhos: Adriana, Ananda, Amélia, Ariana, Colombia, Artenes e Alairton.

Em 1987, Alaíce acompanha um grupo de mulheres que decidem protestar contra a derrubada de palmeiras de coco babaçu que ocorria na fazenda de Zé Coitinho. Ao chegarem no local viram muitas palmeiras no chão, acenderam velas nos tocos, rezaram e reivindicaram aos jagunços para parrarem com a derrubada. Esse foi o marco de início da greve de Ludovico, na qual o acesso à terra também incorporou as reivindicações comunitárias. Nesse contexto, permanecer no Povoado era correr perigo de vida, devido aos frequentes ataques armados de pistoleiros que diariamente atiravam na direção do Povoado seguindo as ordens do fazendeiro.

Um dos momentos marcantes desse período foi no dia em que seu esposo estava sentado na frente de casa embaixo do alpendre e quase leva um tiro na cabeça, a bala perfurou a parede da casa de taipa, mas por sorte não chegou a atingir ninguém. Alaíce também recorda de ter corrido com seus filhos para dentro das *soltas* na tentativa de buscar abrigo contra ataques diretos, logo episódios de incêndio de casas haviam se tornado frequentes nas *greves* de outros povoados da região e os constantes boatos de uma possível invasão de pistoleiros aterrorizava as mulheres e crianças que permaneceram no Povoado, enquanto os maridos se escondiam na mata e eventualmente revidavam os ataques utilizando armas de fogo e outros artefatos.

Após a greve, ocorre as negociações junto ao fazendeiro com a mediação da igreja católica e outras entidades representativas dos trabalhadores rurais, que culminam no ano de 1989 com a aquisição de uma terra localizada cerca de 10 km do Povoado de Ludovico, popularmente conhecida como “Sítio Velho”, para a implementação do Assentamento Aparecida. Quando a família recebe a terra passa a trabalhar imediatamente nela, mas como o assentamento é relativamente distante da moradia, no início era preciso enfrentar uma longa caminhada para trabalhar superando as dificuldades intrínsecas da falta de estrada. Em 2002,

foram construídas casas de alvenaria no Assentamento a partir de recursos do INCRA e Alaíce se muda para esta nova moradia com o marido, enquanto que os filhos permaneceram em Ludovico para ficarem próximos da escola.

Apesar da conquista da terra e da melhoria nas condições de moradia e trabalho no Assentamento, em 2003, seu marido decide ir trabalhar no Estado do Mato Grosso, especificamente no Município de Primavera do Leste, onde existiam pessoas próximas à família que contribuíram para condicionar à permanência temporária do mesmo no referido Estado. Sobre esse fato, Alaíce descreve que a saída do seu marido em busca de trabalho no referido Estado foi uma decisão tomada exclusivamente por ele e que em nenhum momento teria interferido para apoiar ou mesmo para tentar mudar a decisão, logo algumas divergências teriam acometido o casal, pois seu marido abusava do consumo de bebidas alcoólicas, o que inflamava constantes brigas e desentendimentos que desgastavam a relação.

“Nesse tempo que ele foi, nós morada lá na Vila [no assentamento], aí ele foi e passou seis meses, parece que foi, eu nem mais o tanto de mês que ele passou lá, aí ele veio e ficou indo e vindo, passava seis meses.. mandava dinheiro, eu me lembro que eu ia para o Centro do Aguiar pra receber ligação dele, no São João da Mata, nesse tempo tinha só telefone lá no São João e no Centro do Aguiar, por aqui não tinha, aí saía daqui e ia lá no São João da Mata pra esperar o telefone, aí outra vez era no Centro do Aguiar.. mas hó! Era muita vontade de falar com o homem, só sendo besta! Eita Anny! (...) Quando ele foi eu não tinha mais menino pequeno não, a mais nova era a Nanda e ela é de 1991, todo mundo já estudava, aí eu ficava a semana todinha lá na Vila, (...) passava a semana todinha pra lá trabalhando, aí eu dormia sozinha, não tinha um pingo de medo. Eu vinha pra cá [Ludovico] todo final de semana, as meninas ficavam aqui porque já estudavam e não podiam ir, tinha vezes que quando não tinha aula elas iam.. a Binha, a Nanda, a Ariana. Essa casa [no Povoado de Ludovico] era de taipa, não era de tijolo não, só coberta de telha e feita de palha” (Alaíce Gomes, 55 anos, quebradeira de coco babaçu).

Como visto, mesmo com a saída temporária do marido, Alaíce continuou morando e trabalhando durante certo tempo no Assentamento, mantendo os filhos no Povoado de Ludovico para terem acesso à escola e redobrando os esforços para manter as linhas de roça e quebrando coco. Na primeira saída, seu marido permanecera trabalhando fora cerca de 6 meses, período em que parte de sua remuneração era enviada para ajudar nas despesas da família.

Nos anos seguintes, o intervalo entre o trabalho no Mato Grosso e a estadia em casa se repetia de forma similar, apenas com algumas variações de tempo. Destaca-se que nos anos 2000 ocorre a intensificação da saída de homens do Povoado de Ludovico e de outros povoados da região para trabalhar no Mato Grosso, tanto em algodozeiras como em empresas produtoras de soja, mantendo relações contratuais que variam de quatro a oito meses de trabalho, período de capina, colheita e processamento do algodão ou da soja nas agroindústrias.

A justificativa para o êxodo sazonal dos homens estaria na falta de oportunidades de trabalho. A consolidação das áreas de pastagens inviabilizou inclusive as práticas de arrendamento da terra (salvo algumas exceções), mesmo para as famílias beneficiárias da Reforma Agrária, os acessos às políticas públicas de incentivo a agricultura familiar são difíceis e o serviço público também não consegue absorver toda a mão-de-obra local disponível com capacidade de trabalho. Nesse âmbito, ainda é pertinente frisar que o acesso do trabalhador rural à terra não garante necessariamente sua permanência no campo, para isso outros fatores precisam estar coadunados como: créditos produtivos, infraestrutura de apoio, moradia, educação, entre outros.

Assim, trabalhadores rurais como Crônho, encontram no Mato Grosso oportunidades de ganhar em poucos meses mais do que ganhariam normalmente trabalhando com a terra (em condições similares às do Assentamento Aparecida) ou executando serviços eventuais nos Povoados. De todo modo, a grande maioria das pessoas que realizam trabalhos sazonais em outros estados investem os ganhos na aquisição de bens de consumo como: imóveis, veículos automotivos, terrenos e até comprando cabeças de gado no seu local de origem.

Nessa perspectiva, entre os anos de 2006 e 2007, Aláice se despede do seu filho homem mais novo Artenes, que parte em direção ao caminho percorrido pelo pai, indo trabalhar no Mato Grosso, também no Município de Primavera do Leste. Fato que também ocorre posteriormente com o filho Alairton (o Neno). Pertinente ressaltar ainda a importância das relações parentais e de amizade como uma espécie de “rede” de referência para indicações de oportunidades de trabalho nas propriedades, sendo comum encontrar parentes de segundo e terceiro grau e amigos trabalhando nas mesmas seções e dividindo os espaços dos alojamentos das fazendas.

Nesse período, Aláice já estava morando novamente no Povoado de Ludovico, pois com as constantes saídas de Crônho para o Mato Grosso e a necessidade de cuidar de sua mãe que ficou cega e acamada, era preciso estar próximo do posto de saúde e de outros serviços ofertados no Povoado. Com isso não houve mão-de-obra suficiente para continuar trabalhando com a terra do Assentamento, visto que seus filhos homens também foram trabalhar no referido Estado

e parte de filhas mulheres estabeleceram enlances matrimoniais, indo morar com os respectivos maridos, apenas Ariana teria saído do Povoado para trabalhar no Município de Viana, onde se encontra a sede da Regional Baixada do Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco (MIQCB), organização em que atua prestando assessoria, mas atualmente na sede em São Luiz e, Ananda, a filha mais nova, continuava morando na sua companhia

Em 2010, Alaíce resolve aceitar o convite do marido para morar em Primavera do Leste. Nesse tempo os intervalos de estadia do seu marido no Maranhão estavam cada mais curtos, pois ao longo do tempo o mesmo foi dedicando sua mão-de-obra exclusivamente nas agroindústrias do Mato Grosso, enquanto Alaíce mantinha-se exercendo a costureira quebra do coco babaçu. Quando resolve ir para a cidade de Primavera leva consigo sua filha Ananda. A respeito desse episódio, relata:

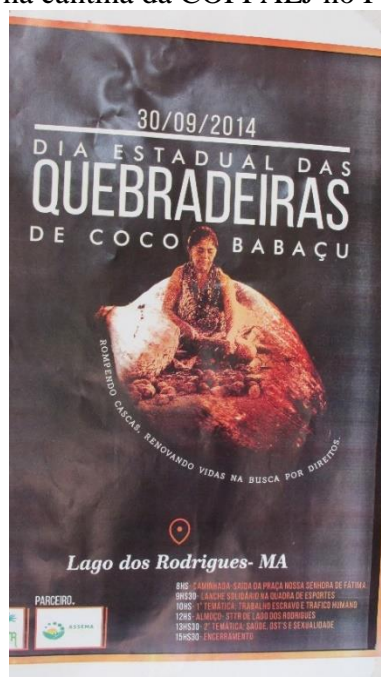
“Eu fui, mandou o dinheiro, as minhas filhas já tinham ido... Ariana já tinha ido pra Viana trabalhar, só tava eu mais a Ananda em casa. (...) O Neno já tinha ido pro Mato Grosso e fazia pouco tempo que tinha voltado, aí eu disse: “Neno eu vou?” ele disse: “a mãe é que sabe, se quiser ir eu não me importo não”, aí ele ficou mais a Binha nesse tempo, aí eu disse pra ele [o marido] que eu só ia se ele mandasse dinheiro pra mim e a Ananda ir, eu não deixava a Ananda não, eu não ia mesmo não, se ele não mandasse... nunca larguei meus filhos pra ganhar o mundo atrás de homem, eu fui nessa época porque eu levei ela e o Neno já tava homem!. Aí eu fui mais a Ananda e o Osiel, nesse tempo ela já namorava com o Osiel, aí era o tempo dele ir trabalhar pra lá, todo ano ele vai, não sei se ele vai esse ano, o contrato dele é de seis meses (...) somos direto pra casa do filho da Lídia, o kitnet já tinha alugado (...) Ei mas eu achava era ruim, passei uns dois meses lá, dormia, dormia, aí depois arrumei uma atividade lá, com uma mulher lá, ajudando ela, ela já veio passear aqui, aí ficou melhor, porque ficar num lugar que a gente não trabalha, meu marido ficava na fazenda, só vinha no fim de semana, era no sábado, era.. lá eles trabalham nas fazendas, difícil achar emprego na cidade, aí vai e no fim de semana vem, (...) depois a Ananda se juntou mais o Osiel, casou, a Ananda casou lá no Mato Grosso (...) haaa me dava uma vontade de ir embora quando eu lembrava dos meus meninos velhos que eu tinha deixado aqui...”
(Alaíce Gomes, 55 anos, quebradeira de coco babaçu).

Diante do exposto, adaptar-se a nova vida teria sido uma situação muito árdua, já que se encontrava num lugar estranho, longe de parentes e amigos, sem suas ocupações de trabalho (como a quebra do coco) e tendo contato efetivo com o marido somente nos finais de semana devido ao regime de trabalho imposto na fazenda. Em poucos meses o desejo de voltar para o Maranhão se tornava uma real necessidade.

Quando regressa para casa vem na companhia do seu marido, dando seguimento ao projeto de substituir a casa de taipa por uma de alvenaria, através das economias feitas com a ajuda dos filhos. Mas em poucos dias, Crônho passa a requerer parte do dinheiro para ir embora e novos desentendimentos são vivenciados desencadeando a separação do casal que segundo Alaíce é definitiva.

Desde então, a vida seguiu na convivência das filhas, parentes e afilhados que moram próximo, na dedicação fidedigna a sua mãe e no exercício do trabalho de quebra do coco babaçu, vendendo as amêndoas para a Cooperativa dos Pequenos Produtores Agroextrativistas de Lago do Junco (COPPALJ), sendo cooperada desde sua criação em 1991. Representando as *quebradeiras de coco babaçu*, em 2014, Alaíce estampa o Cartaz de divulgação do Dia Estadual das Quebradeiras de Coco Babaçu com o tema “Rompendo cascas, renovando vidas em busca de direitos” (abaixo).

FIGURA 40– Cartaz de divulgação do Dia da Estadual das Quebradeiras de Coco (ano 2014) exposto na cantina da COPPALJ no Povoado de Ludovico.



Fonte: Linhares. Pesquisa de campo, 2014.

Ao falar sobre a quebra do coco Alaíce faz questão de reconhecer que o exercício dessa atividade foi essencial para garantir o sustento da família ao longo dos anos, mais que isso, a quebra é uma atividade que gosta de exercer. Hoje com as limitações de sair de casa pela necessidade de não poder deixar sua mãe sozinha, Alaíce conta com os trabalhos de coleta do coco realizados por alguns jovens do povoado, quando tem “coco junto” na frente de casa, precisamente embaixo do pé de árvore é possível encontra-la diariamente quebrando o coco rodeada de parentes e vizinhos que ali para alguns instantes para conversa, tornando o momento de trabalho, um momento de sociabilidade.

Atualmente, Alaíce aguarda o regresso do filho Artenes com a esposa e seus dois netos que chegaram do Mato Grosso em breve com a perspectiva de se fixarem novamente em Ludovico, assim como, a visita do filho Neno e de sua namorada que também se encontram no mesmo Estado. Além disso, espera ansiosa a chegada do netinho que sua filha Ananda está gerando, cujo nome deseja que seja Oscar.

Recentemente, completou 55 anos e está dando entrada em sua aposentadoria como trabalhadora rural, intento que espera alcançar o mais rápido possível para poder ajudar seus semelhantes. Diante do exposto, a cearense Alaíce se descreve hoje como uma mulher que sente bem, feliz por não passar mais as dificuldades de antes e por ter conseguido mais liberdade com a separação. O que deseja para o futuro é ter saúde para curtir os filhos e seus netos e continuar trabalhando mais algum tempo com a quebra do coco.

4.4- MARIA ALAÍDES ALVES DE SOUSA

FIGURA 41- A *quebradeira* Maria Alaídes e sua neta Isa Maria



Fonte: Linhares. Pesquisa de campo, 2015.

Maria Alaídes Alves de Sousa, filha primogênita do ferreiro e agricultor João Batista e da *quebradeira de coco babaçu* Euzébia Alves, nasceu em 18 de novembro de 1955 na

Comunidade de Ludovico, localizada na zona rural do Município de Lago do Junco, Estado do Maranhão. Maria Alaídes, cresceu aprendendo desde cedo a necessidade e a responsabilidade de trabalhar, auxiliando seus pais no labor da roça e da quebra do coco, assim como a estudar e ajudar a cuidar dos seus 11 irmãos mais novos.

Aos sete anos de idade começou a estudar e também a querer aprender a quebrar *coco junto*⁸⁰ de sua mãe, solicitando de forma natural e espontânea: “*mãe, parte uma bandinha pra mim?*”. Dessa forma, foi aprendendo a quebrar, primeiro tirando as amêndoas das “bandinhas do coco” já partidas, depois aprendendo a quebrar o coco inteiro, até aprender toda a técnica (de forma gradual) e conseguir realizar a prática da quebra com autonomia, contribuindo mais efetivamente com a produção da família.

Nesse período, Maria Alaídes descreve que ao chegar da escola, a rotina consistia em levar almoço para o pai na roça e ajudar a apanhar o feijão e o arroz na época da colheita, atividades que sempre teve facilidade para desenvolver. O tempo de infância também foi marcado pela realização de atividades como pisar arroz no pilão, buscar água no poço com uma lata ou cabaça trazendo para casa na cabeça, buscar lenha no mato para cozinhar na trempe, entre outras. Ao se descrever enquanto criança, recorda que não foi muito de se divertir, mas de acordo com as lembranças relatadas por sua mãe, ela era uma menina muito “danadinha” que vivia correndo para todos os lados, ia para as casas dos vizinhos e brigava com os meninos e voltava correndo para se esconder em casa.

Dos 7 aos 14 anos de idade, permaneceu estudando na Comunidade, o primeiro ano de ensino foi particular e os anos seguintes foi público, a escola funcionava de forma improvisada em salões de casas de farinha dos senhores Sifrônio e João Alves. Tendo em vista as dificuldades financeiras da época, descreve que seu caderninho de estudo era feito com folhas sem pauta, costurados e dobrados ao meio por sua mãe. Com 13 anos, passa a fazer parte do Projeto João de Barro, no qual casas de taipa eram construídas pelos pais de alunos para receber a escola, no ano seguinte participou do Movimento Brasileiro de Alfabetização (MOBRAL), onde já passou a atuar como educadora, alfabetizando jovens e adultos.

A adolescência, no intervalo dos 14 aos 18 anos, foi definida por Maria Alaídes como a “*a fase pra namorar*”. Neste período, relata que passou a querer ir nas festas que ocorriam na frequência de três em três meses, de seis em seis meses ou mesmo de ano em ano, mas seu pai não atendia às suas solicitações na maioria das vezes, causando choros de descontentamento,

⁸⁰ Ver definição glossário étnico em apêndice.

porém nas vezes que permitia, tinha a condição de que fosse acompanhada de sua mãe, que por sua vez retornava para a casa, no máximo, às 22h30 da noite.

Nesse tempo, o costume das jovens de sua Comunidade era “*caçar um namorado e casar*”, fato que segundo Maria Alaídes era resultado da falta de televisão, tecnologia e lugares de entretenimento como o cinema. Contudo, embora houvesse o intento de casar das jovens, na grande maioria das vezes, tomando como exemplo a própria experiência de vida, este não considerava de forma madura as responsabilidades que envolviam um casamento, como a necessidade de moradia, local para trabalhar e gerar renda, lidar com a chegada de filhos sem planejamento adequado. Logo, a vida era difícil, sempre a quebra do coco se deu sem ter o acesso livre, quando não, era preciso *ajuntar o coco* escondido para quebrar em casa, indo pro mato de *mutirão*, porque os fazendeiros não queriam deixar as mulheres entrarem para pegar o coco alegando serem donos do recurso, mas ao mesmo tempo *ajuntar o coco* era preciso também para combater essa prática e transpor a submissão junto ao fazendeiro e o vaqueiro.

Durante a infância e a adolescência, a relação muito próxima que mantinha com sua avó Antônia, considerada “*uma mulher muito destemida*”, marcou sua vida. Com sua avó Maria Alaídes teria aprendido o valor da quebra do coco como um conhecimento tradicional e também o argumento de que o “*coco não tinha dono, ninguém plantou, nem aguou, é de todo mundo*” ao vê-la brigando corajosamente com os proprietários das terras que queriam impedi-la de ajuntar e quebrar o coco nas *soltas*, inclusive parentes diretos da mesma como tios e primos.

À sua avó Antônia também atribui o aprendizado de comer carne seca com farinha pisada no pilão servindo de almoço e a levar a cabaça d’água e, especialmente sobre o aprendizado sobre as dificuldades da vida, sobre os riscos de um casamento, sobre as formas de exclusão social das mulheres consideradas raparigas e prostitutas, situação vivenciada por sua avó, sobre a exploração do trabalho da mulher, tomando como exemplo sua mãe Euzébia que chegou a apanhar uma roça inteira de arroz para ganhar um tecido de popeline; entre outros ensinamentos que a menina Maria Alaídes escutava com atenção, mas que na prática imaginava que nem iria precisar, pois considerava ilusoriamente que sua vida iria ser mais fácil do que teria sido a vida de sua mãe e de sua avó.

Ainda sobre a adolescência, com 14 anos, começou a namorar com um rapaz de 28 anos que residia na cidade de Bacabal, ele se mostrava muito interessado, mas algumas pessoas diziam que o relacionamento não iria dar certo, o mesmo teria lhe apresentado durante o namoro com uma radiola chamada vitrola e vinil, seu pai teria ganhado um rifle surdo para caçar, apesar das boas relações que o então namorado buscava manter com sua família, o namoro terminou quando a notícia de que ele teria uma outra namorada em Bacabal foi confirmada. Pouco tempo

depois, Maria Alaídes começou a se relacionar com o seu futuro marido e pai dos seus filhos, Ildo Lopes, os dois moravam na mesma Comunidade e se conheciam desde criança, quando começaram a namorar, quase não se viam, porque tinham vergonha de encontrar como quebradores de coco, um se escondia do outro indo quebrar coco em *soltas* diferentes.

Contudo, em dezembro de 1974, período em que Ildo estava com 19 anos e Maria Alaídes com 18 anos, ocorre a cerimônia de casamento na Igreja Católica da Comunidade de Ludovico. O casamento se dá de início a contragosto dos seus pais, pelo fato de acharem o genro ignorante por bater nos burros com os quais trabalhava quando tinha a tropa, além disso, Ildo também trabalhou como juquireiro (roçador de juquira) e tirando semente de capim para vender aos fazendeiros, atividade que não era bem quista entre as pessoas que consideravam que o pasto eliminava as áreas produtivas para a roça.

Apesar dos contratempos e das dificuldades iniciais, após o casamento, o casal teve condições de comprar uma casa simples de taipa em Ludovico. No ano seguinte, em 1975, chegou a primeira filha, chamada Ildete e nos anos seguintes os outros seis filhos: Ildo Filho, Amarildo, Áurea, Ildevane (que falece nos primeiros anos de idade vítima de um acidente de carro), Ildionê e sua filha adotiva Zara. Com a chegada dos filhos, conseqüentemente as responsabilidades e dificuldades aumentaram e a expectativa de menina ter “uma vida mais fácil”, foi de certa forma frustrada, já que conciliar as atividades de levar comida pra roça, cuidar dos filhos, quebrar coco e ainda executar algumas atividades como catequista na Igreja lhe exigiam muito e superar esses obstáculos nos primeiros momentos teria sido uma tarefa árdua.

No final dos anos de 1980, as dificuldades financeiras impulsionaram a partida do seu esposo para o garimpo e, nesse período houve seu ingresso na articulação comunitária chamada de Movimento de Evangelização Rural (MER), que era clandestina, essa articulação de cunho político-religioso debatia sobre a terra e as pressões dos fazendeiros, num contexto em que a Lei de Terras de 1964 proibiria a formação de qualquer movimento organizacional fora da Igreja, na qual também era proibidas as leituras em público de Moisés e de outros grandes lutadores da bíblia que falavam sobre a conquista da terra prometida, nesses termos, qualquer movimento que contrariasse a Lei era considerado clandestino e estava passível de prisão.

Nesse ínterim, o MER tornou-se um meio de formação política, onde homens e mulheres se reuniam *discretamente* na Comunidade para debater em coletivo os problemas vivenciados à luz da Palavra, fato que gerava com frequência muitas especulações e falatórios de que as mulheres estavam desrespeitando seus maridos. Com efeito, Maria Alaídes recorda que as

fofocas impactaram seu casamento, abalando a confiança, mas apesar das divergências com seu esposo manteve-se decidida a seguir em frente como membro do Movimento.

Com o esposo no garimpo, sempre que possível, ia visitá-lo com os filhos, o garimpo era localizado na divisa dos estados do Maranhão e Pará. Sobre as condições de vida no garimpo, Maria Alaídes retrata que havia muitas famílias, as moradias eram barracos de lona, lá banhava-se de qualquer jeito, havia muita fartura de comida, a vida não era ruim, mas a tensão era grande devido os casos frequentes de furto de caixas e a circulação indiscriminada de drogas como a maconha. Num determinado dia, quando retornava do garimpo com seu esposo e filhos, a luta incendiou pela derrubada das palmeiras em Ludovico, precisamente em 1987, quando decidiu estar dentro, seu marido resolveu conjuntamente participar na *luta pela terra*. Após a luta, em 1988, começaram a ocorrer as negociações dos trabalhadores com os fazendeiros, envolvendo várias comunidades como São Manoel, Pau Santo, Centro do Aguiar, São Sebastião, Centro do Bertulino, Sítio Novo e outros.

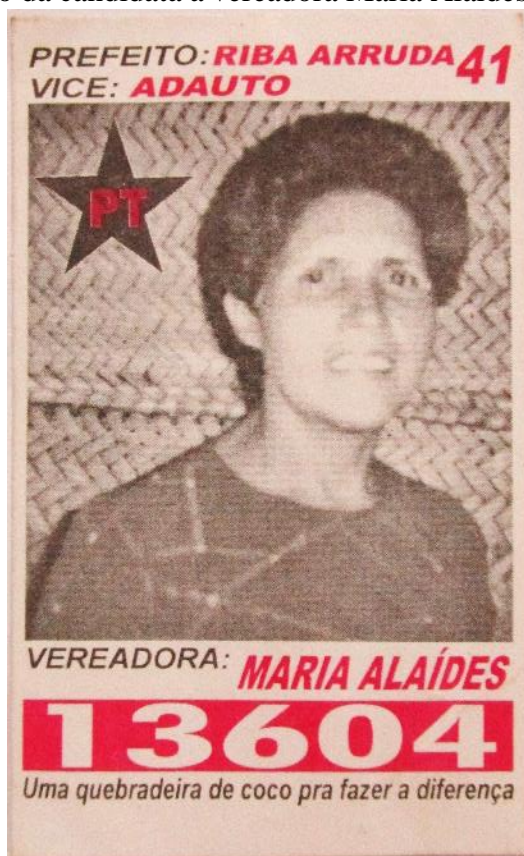
Apesar de Ludovico ser o terceiro povoado a entrar em greve, foi o primeiro a resolver a questão, porque o conflito estava sendo muito violento, com tiroteios constantes, o que chamou atenção da Igreja Católica que passou a intervir efetivamente através dos padres Frei Heriberto, Frei Adolfo e do Bispo Dom Pascásio nas negociações junto ao Estado. Neste âmbito, Maria Alaídes descreve que a conquista da terra não se deu mediante desapropriação, mas sim através da concessão de uso que foi paga pelos trabalhadores por alguns anos, mas ela perdeu a validade, com isso, a luta continua, ou pela renovação da concessão de uso, ou pelo título definitivo da terra. Desse modo, adverte que não houve a reforma agrária “de verdade” e nem o acesso as políticas públicas referentes, porém conquistas posteriores foram possíveis através da atuação do movimento social.

No final dos anos de 1980 e início dos anos de 1990, Maria Alaídes participa das discussões do movimento social que buscava se estruturar para buscar melhorias na qualidade de vida dos trabalhadores rurais e *quebradeiras de coco babaçu*, tendo como ponto de partida temas ligados a formação política, a produção, a comercialização e à participação da mulher. Assim, ocorre seu engajamento na fundação da Associação das Mulheres Trabalhadoras Rurais de Lago do Junco e Lago dos Rodrigues (AMTR), na qual assumiu cargos como coordenadora, secretária e gerente da fábrica do sabonete. Para Maria Alaídes, a ocupação desses cargos teria sido um meio de formação que se deu de modo espontâneo na sua vida, logo a AMTR contempla vários temas de relevância social, congregando muitas mulheres com suas histórias de vida, de modo que a formação também se dá através das boas assessorias de profissionais

engajados que contribuíram com o movimento, sendo assim, esta formação lhe serviu para dar outros passos futuros e inseri-la em “mundos” que não esperava adentrar, mas foi indicada.

Um dos novos “mundos” se consolidou através da política partidária, quando ocorre sua filiação no Partido dos Trabalhadores (PT). No tempo em que o Partido começou as discussões sobre a ampliação da participação das mulheres no espaço político, Maria Alaídes foi indicada para se candidatar como vereadora nas eleições 2000. Nessa conquista, marcou o fato das mulheres e dos jovens de vários povoados comprarem a luta conjuntamente, saindo nos povoados a pé para pedir votos até sem se alimentarem direito.

FIGURA 42- Santinho da candidata a vereadora Maria Alaídes nas eleições 2000



Fonte: Arquivo pessoal de Maria Alaídes.

Com o slogan de campanha: “Uma quebradeira de coco pra fazer a diferença” (FIGURA acima), Maria Alaídes vence nas urnas com 275 votos. Nesse estágio, o desafio era aprender a legislar, inicialmente pensou que iria ser fácil, mas com o tempo observou que parte das famílias confundiam “o legislar” com “o administrar”. Assim, passou a ser requerida a atender solicitações diversas que envolviam desde a compra de bujão de gás e medicamentos até aluguel de carro para deslocamento de pessoas enfermas para o hospital da cidade, tendo

que tirar do próprio salário, já que na época o vereador não recebia ajuda de custo para desenvolver ações assistenciais.

De outra forma, aqueles que entendiam o trabalho legislativo, a engajou na melhora da Lei contra a derrubada de Palmeiras babaçu do Município de Lago do Junco. Apesar da vereadora Zélia ter elaborado em 1997 um artigo (Lei 005/1997) dedicado a tornar a atividade extrativa do coco *Babaçu Livre* no Município de Lago do Junco, outros detalhes necessitavam ser incorporados como a proibição da derrubada das palmeiras, o raleamento, a proibição da queima do coco inteiro, a venda da *carrada de coco*, a proibição do uso do agrotóxico nas *pindovas*, entre outros elementos que Maria Alaídes discutiu em conjunto com a ASSEMA, a COOPALJ e a AMTR, a fim de ampliar a Lei vigente criando novos artigos, trabalho que se deu através da assessoria técnica de Joaquim Shiraishi que elaborou uma minuta que foi estudada pelo movimento social e inserida por Maria Alaídes na pauta da Câmara do Vereadores de Lago do Junco.

Na Câmara, o processo entre a apreciação e aprovação da minuta que daria origem ao Projeto de Lei 01/2002 (ANEXO 1) durou aproximadamente quatro meses de muito debate, sempre que ia para aprovação Maria solicitava visto com receio de que a Lei fosse aprovada com algum artigo que pudesse prejudicar as *quebradeiras*. Desse modo, a Lei do *Babaçu Livre* de Lago do Junco de 2002 tornou-se uma referência, por ter sido uma Lei bem debatida tanto pelo movimento social quanto pelo poder legislativo. Durante esse processo, Maria Alaídes recorda que usar a tribuna era uma angústia, após escutar dos colegas vereadores discursos contra as *quebradeiras* e o movimento, ter que subir na tribuna, usando como forma de tratamento “nobre companheiro”, cumprimentar a mesa e justificar o ponto de vista, defendendo o interesse de um coletivo, mantendo-se firme e tranquila não era fácil.

Outro desafio na época de apreciação da minuta foi justificar a importância do babaçu na vida das *quebradeiras* e de suas famílias, para tanto, buscou comparar de forma simbólica o valor do babaçu para a *quebradeira* com o valor bezerro para o fazendeiro, alegando “*que juntando o carvão, juntando a amêndoa, juntando o azeite, o sabão que a gente fazia, a roça que a gente fazia no lugar que apanhava o coco, a produção que dava na roça, ela simbolizava o mesmo que criar um bezerro a cada ano*”, argumento que alguns não compreendiam, fazendo contas matemáticas para provar a vantagem da pecuária e a desvantagem do extrativismo do babaçu. Nesse contexto de atuação, nunca se sentiu discriminada explicitamente por *ser quebradeira de coco*, mas a condição de ser mulher num espaço tradicionalmente masculino, apesar da maioria dos vereadores serem do sexo feminino na época, demonstrava que as mulheres tinham o tempo de fala mais regrado que os homens e, outro ponto de embaraço citado

foi a dificuldade de abrir debate com outras mulheres vereadoras que tinham padrões de vida (financeiro) diferentes.

Como vereadora, também fez parte da Comissão de Meio Ambiente, na qual realizava vistorias nas áreas que os fazendeiros solicitavam autorização para fazer raleamento das palmeiras de babaçu, trabalho que realizava em conjunto com membros da AMTR, Sindicato dos Trabalhadores Rurais (STRs) e Associação em Áreas de Assentamento do Maranhão (ASSEMA). Já que não havia a Secretaria de Meio Ambiente do Município, cabia a Comissão autorizar o raleamento e também investigar as ocorrências de derrubada irregular das palmeiras para fazer a denúncia aos órgãos competentes, nas ações de vistoria ou fiscalização Maria Alaídes era sempre recrutada para dar seu parecer, alguns diziam “*ela tem o olho biônico pra essas coisas*”, com isso seu conhecimento como *quebradeira de coco* era valorizado e atuando na Comissão assume que se sentiu uma “*mulher mais empoderada*” como representante de um grupo, papel que buscava assumir de modo confiável e satisfatório.

Em 2004, tempo de eleição, houve uma discussão do grupo petista para avaliar e decidir se haveria nova indicação do Partido para candidatura de Maria Alaídes. As avaliações iniciais diziam que a reeleição não seria fácil, porque alguns grupos não teriam se sentido contemplados com sua atuação, apesar disso, nova indicação é realizada. Todavia, nesta candidatura, sentiu mais a ausência das mulheres, talvez, por haver o entendimento de que naquela altura ela já poderia seguir campanha de forma mais autônoma, ainda assim, muitas mulheres ajudaram financeiramente na campanha, pois havia pouco dinheiro em caixa para viabilizar a compra de cartazes e santinhos para divulgação. E contrariando as expectativas iniciais, nas eleições de 2004, cresce nas urnas, se elegendo como vereadora com 378 votos.

Nos dois mandatos como vereadora, Maria Alaídes afirma ter ganhado uma importante bagagem de vida, na qual aprendeu o sentido de “*viver num coletivo, defender um coletivo e entender que estava sendo apoiada por um coletivo*”, bem como a apreender o funcionamento do espaço legislativo e a reconhecer um político realmente comprometido com a responsabilidade social que seu ofício requer.

Nas eleições de 2008, renunciou à campanha como vereadora oito dias antes da eleição, seguindo orientações do Partido que lhe indicou para substituir o candidato a vice prefeito, mas a candidata a prefeita perdeu as eleições e, com isso Maria Alaídes afirma sem rodeios que esse foi “fim” da sua carreira política. Não pelo fato de perdido as eleições, mas porque teria perdido a simpatia e por acreditar que pessoas mais jovens podem estar assumindo esse espaço e dando suas contribuições, destaca também que ao se eleger como vereadora viveu o ônus de perder parte de sua privacidade, como o Município não tinha a estrutura que tem hoje, desenvolver

ações de cunho assistencialista era complicado pelo fato de não haver recursos financeiros direcionados para esse trabalho, por fim, afirma que assumir os cargos como vereadora não trouxe vantagem econômica, mas foi uma valiosa experiência de vida no exercício do papel legislativo.

De 2010 a 2015, Maria Alaídes passa a ser coordenadora da ASSEMA, período que pode conhecer mais efetivamente a realidade de outros municípios do Estado do Maranhão, especialmente nos aspectos de organização, de produção e de comercialização de vários grupos, fato que também é evidenciado como mais uma experiência rica na sua vida. Apesar de ter sido indicada para ser diretora do Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu (MIQCB), o movimento social local achou mais importante e conveniente o investimento de sua atuação a nível regional, assim seu ingresso na diretoria da ASSEMA foi também atendendo o interesse coletivo, Maria Alaídes relata que sempre buscou aconselhar-se com o movimento social nas tomadas de decisão, buscando escutar a opinião das companheiras e companheiros e, ainda assim as vezes se sentia com receio de não dar conta, de decepcionar e não representar conforme a expectativa do grupo, o que lhe fazia tentar cumprir com ainda mais responsabilidade seu trabalho.

Durante o tempo que permaneceu trabalhando ativamente no movimento social, teve também a oportunidade de realizar o que identificou como as grandes viagens. A exemplo da visita à aldeia Ashaninka no Acre, onde foi junto com a professora e pesquisadora Noemi Porro, conhecer a luta pela proteção do direito difuso dos indígenas. Representando as *quebradeiras de coco babaçu* e a COPPALJ frente a Body Shop viajando para a Inglaterra, onde participou de um evento organizado pela referida empresa; outra viagem importante foi a visita à Universidade Mackenzie, localizada no Estado de São Paulo, para fazer a demonstração da quebra do coco para uma pesquisadora que estava buscando fazer a invenção de um machado para facilitar a quebra do coco, sem contar com a participação em eventos em outros estados do Brasil como Pará e Brasília. Nos últimos anos também esteve presente no Conselho Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (CONSEA) que assessora a Presidência da República na formulação de políticas públicas. Dessa forma, passou a transitar em espaços que nunca imaginou, começando do pequeno, do interno (local) para o externo (nacional e internacional).

Na família, em alguns momentos, sentiu que o engajamento político dos filhos foi de certa forma para fazer a sua vontade, assim como ocorre em outras famílias. As conquistas vivenciadas ao longo do tempo, tendo em vista a pobreza financeira do passado, a chegada da Escola Família, pagando o estudo com carvão, feijão e outros recursos, para que os filhos tivessem acesso à educação, mais qualidade de vida, mudou muito a realidade, contudo, apesar

dos avanços, avalia que houve um enfraquecimento na busca dos direitos e das políticas públicas, “*não estamos renovando as filhas na AMTR*”, esse é desafio atual, “*hoje existe mais acesso a saúde, educação, mas o olhar das filhas e netas emperrou*”.

Nos últimos anos, Maria Alaídes sente que sua família passou a requerer mais sua presença em casa, não querendo seu envolvimento direto à frente das organizações ou mesmo em cargos políticos, nas suas palavras “*seria acordo de família que eu não entre mais*”. Entende que o momento atual é de descanso das atividades e um momento para estar mais próxima de sua família e até das atividades da igreja, contudo, deixa muito claro que mesmo sem ocupar determinados espaços, nada lhe impede de continuar atuando no campo político, tanto da partidária quanto da social, haja vista que,

“isso eu percebo que é preciso, é interessante, porque se a gente tiver acesso, questões locais fica mais fácil de você chegar a um determinado poder pra dizer o que tá acontecendo, tem mais facilidade, (...) são momentos de enfrentamento que deixa marca na vida e de perceber que a gente tem uma representação ambiental que menospreza as pessoas com seus modos de vida locais, seus conhecimentos, cultura, não respeita e, me deixa angustiada então, precisa cada dia mais você ir para o campo da resistência mesmo, continuar lutando, não vou me negar a isso, se Deus me der a minha saúde, não vou parar, não vou deixar o movimento social” (Maria Alaídes, 50 anos, Quebradeira de coco babaçu).

Atualmente, Maria Alaídes entende que está conhecendo “um novo mundo”, o mundo do Hospital São Marco, no qual passou a conviver com pessoas de diferentes idades que enfrentam sérias adversidades para conseguir dar seguimento ao tratamento de diversos tipos de câncer. Para ela, “*este será mais um conhecimento na minha vida, a fase agora é de amadurecer e tratar de um câncer de mama*”. O questionamento é: o que fazer agora da vida? Um sonho que deseja realizar é plantar na terra que conquistou, fruto do trabalho do seu esposo no garimpo, provando que é possível retirar da terra tudo que é preciso para se alimentar de forma saudável, mostrando que neste lugar reinar paz, o leite e mel da terra prometida nas escrituras.

Enfrentar o câncer está sendo o momento mais difícil da sua vida, pois na sua concepção: “*Deus não dá nada ruim para as pessoas, então eu busquei*”, apesar da pré-disposição genética, entende que erros na alimentação podem ter contribuído para desenvolver a doença. Lidar com os efeitos da doença como a queda dos cabelos, o escurecimento das unhas, são situações que

geram novos impactos físicos, psicológicos e emocionais, confessa que em alguns momentos se sente até excluída socialmente, mas ao mesmo, relata que já está se conformando mais com essas transformações temporárias, almejando num futuro próximo dizer: *“venci mais uma e agora estou preparada”*. Nesse processo, o apoio das pessoas tem sido muito importante, o marido, os filhos, a Comunidade, o movimento social, todos tem buscado contribuir de algum modo, inclusive a própria cirurgia foi realizada com o apoio financeiro da família e do movimento social, assim, considera que a solidariedade que tem recebido é um privilégio, são essas ações que lhe fazem dar valor as conquistas.

Concluindo, Maria Alaídes se descreve hoje como mãe, avo, esposa, filha, uma mulher com uma biografia razoavelmente tranquila, que por onde passou buscou fazer uma gestão com o máximo de transparência, lembrando que os valores e os conhecimentos aprendidos ao longo da caminhada vieram através de pessoas dedicadas, bons assessores que dividiram seus conhecimentos, tendo vista as dificuldades de outrora, hoje as famílias estão ricas, com melhores condições de vida, sua tristeza é ver a realidade de omissão das filhas e netas das *quebradeiras* que estão, ao seu ver, deixando o movimento fracassar. Como mãe se sente realizada por seus filhos serem trabalhadores e unidos. A expectativa é vencer mais esta luta atual e seguir ao lado de sua família, fazer sua horta orgânica e continuar exercendo seu papel em conjunto com as companheiras e companheiros de luta com os quais superou tantos obstáculos na vida. Afinal, segundo Maria Alaídes uma das experiências mais felizes de sua vida, relatada com sorriso largo no rosto: *“é quando se está concorrendo a uma eleição e vem a notícia: ganhou! É um sabor...”*

SEÇÃO 5- “EU SOU QUEBRADEIRA DE COCO BABAÇU”: A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE COLETIVA



FIGURA 43- Passeata em comemoração ao Dia Estadual das Quebradeiras de coco
Fonte: AMTR

*Eu sou quebradeira,
Eu sou quebradeira.
Vim para lutar!*

*Pelos meus direitos,
Pelos meus direitos.
Eu vim reivindicar!*

*Mais educação e saúde
Pra toda nação.
Eu sou quebradeira,
Sou mulher guerreira,
Venho do sertão!*

*No Tocantins, tem quebradeira
No Piauí, tem quebradeira
Lá no Pará, tem quebradeira
No Maranhão, estão as quebradeiras!*

Música: Eu sou quebradeira
Autor: Antônio Nascimento Silva (Mundoca)
Intérpretes: As Encantadeiras

“Antes a gente dizia que era doméstica e trabalhadora de roça, agora eu digo que sou quebradeira de coco”. Esta afirmação pronunciada pela *quebradeira de coco* Carmelita Francisca de Souza (69 anos) indica que houve uma mudança no modo como as mulheres que exercem o ofício da quebra do coco babaçu se identificam publicamente. Partindo desse pressuposto, nesta seção, almejamos identificar e descrever os atores e os processos sociais envolvidos na construção da identidade coletiva *quebradeira de coco babaçu*.

Apesar das atividades de coleta, quebra do coco babaçu e transporte de amêndoas fazerem parte da economia camponesa, sobretudo a partir da década de 1960, período em que o coco passa a ter valor comercial na microrregião do Médio Mearim com a chegada de diferentes segmentos sociais envolvidos na cadeia produtiva⁸¹ (MESQUITA, 1998), o extrativismo do coco babaçu foi considerado ao longo do tempo uma atividade secundária no sistema de produção. Tendo em vista que,

No ideário simbólico desse campesinato, a atividade percebida como principal tem sido a roça e a atividade acessória, a quebra do coco babaçu. Nestas atividades está implícita uma hierarquia de valorização, que se expressa através do ordenamento das relações de trabalho baseadas em atribuições de gênero e geração (PORRO, MOTA e SCHMITZ, 2010, p. 14).

Neste sentido, o extrativismo do coco babaçu é tido como uma atividade complementar ao trabalho agrícola, porém essencial para garantir o custeio das unidades de produção e consumo, especialmente no período da entressafra do arroz. De outro modo, “embora a terra permaneça como símbolo de sustentação e provedor da autonomia camponesa, para as famílias que não logram o direito à terra, na prática, o babaçu passa a ser a atividade principal em termos econômicos” (PORRO, MOTA e SCHMITZ, 2010, p. 14). Todavia, na hierarquia de valorização citada pelos autores, a secundarização (material e simbólica) das atividades de coleta e quebra do coco babaçu, exercido principalmente pelas mulheres, reforçou o caráter suplementar e de ajuda atribuído ao trabalho feminino, corroborando com a invisibilidade e a falta de reconhecimento social até a década de 1990.

Ao tratarmos em campo sobre o processo de construção da identidade *quebradeira de coco babaçu*, os interlocutores da pesquisa relataram com substancial frequência o fato das mulheres terem sentido no passado vergonha de serem identificadas como *quebradeiras de coco*, principalmente no tempo de juventude, ao recordarem “quando eu era nova e ia quebrar

⁸¹ Composto a cadeia produtiva encontram-se os *produtores*, que estão na base da produção camponesa (caracterizada pelo trabalho livre), os *comerciantes*, os atravessadores que comercializam as amêndoas de babaçu para o grupo dos *industriais*, os quais atuam no processamento do babaçu, especialmente em óleo bruto, atendendo a demanda do mercado externo.

coco no mato, quando vinha algum rapaz na estrada, eu jogava o pacará no mato e me escondia atrás das pindovas, pra ele não saber que eu era quebradeira de coco, era muita vergonha” (Carmelita Francisca de Souza, 69 anos, *quebradeira de coco babaçu*). Situação semelhante é citada por Maria Alaídes ao narrar sua história de vida (vide seção 4), como ela e o seu então namorado Ildo (hoje seu esposo) trabalhavam quebrando coco para ajudar suas respectivas famílias, um se escondia do outro, indo quebrar coco em *soltas* diferentes para não serem identificados como quebradores de coco.

Assim, podemos constatar que a vergonha não se dava somente entre as mulheres. Os homens que tradicionalmente têm o trabalho agrícola como principal ofício, mas que com o processo de privatização da terra e o conseqüente avanço das áreas de pastagem, tiveram dificuldades para plantar roças (sobretudo a partir dos anos de 1970). Eles passaram a exercer com maior frequência o ofício da quebra do coco, mas também não queriam ser reconhecidos como quebradores do coco, uma vez que esta nova dinâmica laboral subverte a própria lógica (material e simbólica) de produção e reprodução desse campesinato.

Esse histórico também foi identificado e analisado por Luciene Dias Figueiredo (2005), durante sua pesquisa de mestrado realizada junto as *quebradeiras de coco* na microrregião do Médio Mearim, Estado do Maranhão. Ao tratar sobre a transição identitária das *quebradeiras* no tópico intitulado *da passagem de uma identidade a se envergonhar a uma identidade política*, a pesquisadora discorre sobre a relação *quebra do coco e pobreza* e analisa como essa interpretação causou vergonha a identificação *quebradeira de coco* até ganhar processualmente novas conotações (valorativas) no campo político.

Com base em Andrade (1973), Figueiredo considera que a vergonha sentida por mulheres e homens em praticar a atividade da quebra do coco pode estar ligada a fatores como: a interpretação pejorativa da quebra do coco como sinônimo de pobreza, também incorporada por geógrafos e economistas na década de 1960; a pessimista perspectiva dos especialistas de órgãos oficiais sobre a viabilidade econômica do babaçu; ao posicionamento dos industriais do ramo de óleos vegetais que criticavam a forma rústica de extração da amêndoa e a irregularidade no seu fornecimento, referindo-se aos extrativistas de forma depreciativa; a essa conjuntura, soma-se ainda a migração de nordestinos (1920-1950), os quais têm sua cultura baseada no trabalho agrícola, não reconhecendo inicialmente o extrativismo como alternativa de trabalho e produção⁸²; por fim a dependência ao mercado externo.

⁸² Neste aspecto, torna-se pertinente pontuar que o fato dos imigrantes nordestinos, sobretudo os cearenses, não terem a *cultura* do extrativismo como alternativa de trabalho e produção, pode ser um fator importante para compreender o “preconceito” existente sobre a atividade de coleta e quebra do coco babaçu, por outro lado, não

Privatização da terra, babaçu preso e a resistência

Em meados da década de 1970, ocorre o agravamento dos conflitos fundiários na região e, sem grandes expectativas de acesso à terra, muito homens saem dos povoados em direção às áreas de garimpo situadas no Estado do Pará, contexto em que as mulheres permanecem com os filhos, tendo o babaçu como a principal fonte de renda. Contudo, a privatização da terra também gerou a consequente privatização do babaçu, nas palavras das *quebradeiras* “*o coco era preso*”, já que seu acesso era restrito e passava a sofrer sanções pelos fazendeiros, aqueles que insistiam em obter o recurso sem autorização, eram recriminados e, não raras vezes, reprimidos com violência pelos jagunços e vaqueiros das propriedades, conforme elucidam os depoimentos a seguir:

*“Tinha um fazendeiro que dizia para as pessoas que iam ajuntar coco na solta dele: “eu não quero **pobre** aqui nas minhas terras! O coco que tem nelas é meu! Eu quero ser pobre um dia pra saber que gosto que tem!”. Ele [o fazendeiro] nunca disse isso pra mim, mas falou para a minha mãe, minhas tias e outras pessoas do povoado” [Povoado de Ludovico] (Ilderglan Silva de Moraes, 34 anos, Trabalhador rural).*

*“Esse **babaçu já tava privatizado**, os cabras botavam os capatazes e não deixava a gente entrar pra pegar [o babaçu]. Aí, eu ia só né? Pegar o babaçu, lá o cabra me insultava, me empurrava e botava pra fora, outra ia só, não tinha aquela união, né? e a nossa vida de uma só era isso: sofrer essas consequências toda, de mulher que às vezes foi estuprada, né? Assim, isso comigo nunca aconteceu não, que era muito mais fácil me matarem! Porque nós morreríamos na briga lá! Sabe? Mas a gente ia pegar coco era escondido do patrão, do fazendeiro, do vaqueiro. Tinha vaqueiro que tinha mais uma consciência e dizia “olha vocês peguem o coco mas é rápido, não deixa o patrão saber disso, porque até eu vou sofrer as consequências”, outros não, outros tinha aquela autonomia de ser bravo com a gente! Botava a gente pra fora do terreno com pinhola, que é o reio de dar em gado, né? (...) pra se esconder a gente corria, a gente pegava coco e botava na beira*

podemos deixar de acrescentar que no Maranhão, no final do século XIX, o extrativismo do babaçu tem como base “a pequena produção familiar realizada por ex-escravos, pelos chamados caboclos, moradores dos latifúndios e, sobretudo, por ocupantes de novas áreas, provenientes do Nordeste (cearenses e piauienses)” (MESQUITA, 1998, p.2). Um exemplo de inserção de migrantes cearenses no extrativismo do babaçu, podemos identificar na história de vida da *quebradeira* Alaíce Gomes da Silva (SEÇÃO 4), que migra com sua família em 1969 para o município de Bacabal (MA) em busca de terras para plantar, mas aprende o ofício da quebra do coco ainda menina, atividade que exerce até hoje.

*do arame [cerca], isso rápido! Tirava rápido e carregava nas costas e na cabeça o pacará. Quando a gente ia quebrar no mato, ia pra longe, bem pro final [dos terrenos] pra eles [vaqueiros e fazendeiros] não escutarem, mas tinha vezes que quando a gente chegava, o cara chegava e dizia: “eu disse que era pra vocês não quebrarem coco aqui, não tem condição, nós não queremos que quebre aqui e aí vocês são teimosas!” e chutava o pacará da gente, pegava o machado e jogava longe e saía empurrando a gente, era aquela coisa assim, **uma violência total! Uma escravidão terrível** que a gente sofria minha irmã. E quando a gente chegava, era todo mundo contando a mesma história, cada mulher contando isso, e **a gente tinha que lutar** porque a coisa mais ruim que já sofri na minha vida, já sofri muito, muito, mas o que eu mais sofri foi ver meu **filho chorando com fome**, pedindo o que comer e a gente não ter. Gente, aquilo corta o coração da gente como mãe! E eu vi muito meus filhos fazendo isso, e aqui não foi só eu, eu acho que as outras companheiras tudo sofreu essa consequência e quando a gente saía assim pra trabalhar... muito difícil...” (Diocina L. dos Reis, 62 anos, quebradeira de coco babaçu e membro da diretoria da AMTR, grifos meu).*

Através dos depoimentos acima é possível identificar algumas formas de repressão para coibir as práticas de coleta e quebra do coco babaçu em áreas privadas. As abordagens coercitivas de jagunços e vaqueiros eram- na grande maioria das vezes- permeadas por atos de violência verbal, na qual injúrias à dignidade, à moral e à honra das mulheres eram proferidas, além de agressões físicas, inclusive com casos de mulheres vítimas de abuso sexual, logo essas ações de violência eram realizadas impunemente. Estas difíceis experiências de subordinação vivenciadas pelas *quebradeiras* para ter acesso ao babaçu e conseguir manter minimamente as necessidades da família, somadas aos fatores descritos acima, tornava nesse contexto o exercício da atividade da quebra do coco ainda mais motivo de constrangimento.

Neste cenário, a atividade da quebra do coco não se tornava apenas sinônimo de pobreza e, mesmo a constatação desta relação entre *quebra do coco e pobreza* analisada na conjuntura de fatores externos (cenário político e econômico) e internos do grupo (práticas de dominação e subordinação), não é suficiente para a compreensão da condição social do grupo. Para tanto, James Scott (2013) afirma que é preciso “conhecer o significado cultural da pobreza de um indivíduo, nestes termos é conhecer a natureza de sua desonra e poder assim avaliar o conteúdo da sua revolta” (SCOTT, 2013, p. 165). Neste caso, o significado cultural da pobreza pode ser apreendido na dor que a *quebradeira* sente ao ver seu filho chorar de fome sem ter nem o arroz

para dar de alimento, ou mesmo quando via suas companheiras⁸³ de trabalho- muitas vezes suas próprias mães, filhas, vizinhas- sendo vítimas de humilhações e até de agressões físicas, ou ainda quando lhes puniam tomando o machado e apreendiam seu *pacará* com as amêndoas de coco após horas de trabalho, até mesmo, no ato de contar para seu filho que foi ofendida por um fazendeiro com palavras que faziam referência à sua condição de pobreza.

Embora essas situações revelem alguns aspectos da condição social, assimilar o que realmente significa ser *quebradeira de coco babaçu* nesse contexto histórico pode ser um campo frutífero para compreender o processo de construção da identidade coletiva e política. Tendo em vista que a experiência coletiva edifica um sistema de representação que,

inclui as práticas de significação e os sistemas simbólicos por meio dos quais os significados são produzidos, posicionando-nos como sujeito. É por meio dos significados produzidos pelas representações que damos sentido à nossa experiência e àquilo que somos (...) Os **sistemas simbólicos** fornecem novas formas de se dar sentido à **experiência das divisões e desigualdades sociais** e aos meios pelos quais alguns grupos são excluídos e estigmatizados (WOODWARD, 2008, p.17 e 19 grifo meu).

Neste sentido, o sistema de representação é fruto das relações sociais, culturais, econômicas e políticas, que são permeadas por mecanismos de dominação e subordinação, as quais influenciam nas posições-de-sujeito assumidas coletivamente (WOODWARD, 2008). Portanto, as relações assimétricas estabelecidas entre as *quebradeiras* e seus antagonistas (fazendeiros, jagunços e vaqueiros) e as consequentes representações e significações de cunho pejorativo entorno da atividade da quebra do coco e suas ressonâncias na própria imagem dos extrativistas são elementos que podem elucidar a antiga negação à identificação *quebradeira de coco babaçu* declarada pelos interlocutores da pesquisa.

De outro modo, esses fatos sociais também contribuíram para promover uma reação no seio do grupo, gerando paulatinamente um *trabalho de negação* (SCOTT, 2013) que mobilizou de maneira especial as mulheres para buscar meios de resistir, num primeiro momento, às abordagens coercitivas de jagunços e vaqueiros que restringiam o acesso ao coco, como elucidada o seguinte relato:

“nós tivemos que reagir porquê de duas, uma: ou nós morríamos de fome ou morria na bala! Eu dizia para as meninas: “eu prefiro morrer na bala do que

⁸³ Segundo James Scott (2013 p. 166-167) a afronta à dignidade é agravada quando ocorre em público e ainda mais nociva quando na audiência tem pessoas de nossa estima, ao afirmar “Qual é então o público diante do que o ultraje se torna mais nocivo? Diria que são, justamente, as pessoas perante as quais a nossa dignidade, nosso valor como seres humanos é mais importante, por serem elas a fonte social da nossa auto-estima. Este círculo, em especial, a nossa família e amigos mais chegados, bem como os nossos vizinhos, colegas de trabalho, as pessoas que se encontram em situação idêntica à nossa e, em particular, os nossos próprios subordinados, com os quais mantemos relação de poder”.

morrer de fome!”, só que **com o passar do tempo** a gente começou a dizer: “Mulé, não vamos mais só pra soltas não, bora **se reunir e ir junto?** bora?” aí a gente ia de cinco, às vezes de dez, a gente saía pra ir junto e lá **nós enfrentava o capataz**, sabe? O cabra vinha e nós: “hó! Você nem toca no nosso coco, porque você vai apanhar aqui, nós vamos lhe bater pra você saber quanto é que custa bater nos outros!”, o caba começou a ficar com medo, mas aí ele começou a denunciar ao patrão, aí eles inventaram outras estratégias, derrubar as palmeiras, começaram primeiro cortando o cacho, e a gente foi lá e disse: “não pode, é proibido! Não pode cortar o cacho!”, assim.. uma **luta constante** pra parar esse corte de cacho (...) depois uma das coisas que eles acharam importante era fazer a montureira lá e mandar a gente **quebrar de meia**, lá eu **não tinha direito**, se eu quebrasse dez quilos de coco, cinco era dele e cinco pra mim, direito na casca a gente não tinha e isso era muito ruim, porque **a gente ia morrer de trabalhar!** Porque se eu pegasse meus dez quilos de coco, fosse pra mim vender e comprar alguma coisa, dava, mas ficar cinco pra ele e cinco pra mim, eu ia me matar! Tinha mulher gente que era doente de tanto quebrar coco, de se esforçar pra ter alguma coisa. **Aí a gente começou a fazer um trabalho de formiguinha, se articulando** “vamos parar com essa quebra de coco assim de meia”, aí pelos anos 79 e 80, mais ou menos, foi feito um trabalho assim: Centrinho do Acrísio, São Manoel e gente daqui do Ludovico, tinha um pessoal do Lago Queimado que juntou todo o babaçu, o fazendeiro mandou, eles juntavam de tropa de animal pra ninguém pegar, só pra eles [os fazendeiros], botaram tudo dentro de uma casa e não deixava ninguém tocar, aí esse **mutirão** de gente foram pra lá quebrar, aí o capataz ficou com medo de encostar, porque era muita gente, quebraram os cocos e tocaram fogo na casa lá, de revolta” (Diocina L. dos Reis, 62 anos, quebradeira de coco babaçu e membro da diretoria da AMTR, grifo meu).

Como visto, nesse contexto, surge um *trabalho de negação*, que segundo James Scott (2013) ganha forma no *discurso oculto* fora da arena pública. A expropriação material combinada com as experiências “do ultraje, do controle, da submissão, da humilhação, da deferência forçada e do castigo” são as sementes que alimentam o *discurso oculto* (SCOTT, 2013), mas também podemos indicar que são as sementes que trazem à tona pensamentos “de negação” presentes no subconsciente do indivíduo, pensamentos naturalmente incorporados que ganham expressão no âmbito do *discurso oculto*. No caso em estudo, o depoimento acima

demonstra claramente como as práticas de expropriação do babaçu, especialmente no final dos anos de 1970 e início dos anos de 1980, motivaram as primeiras articulações das mulheres para defender o direito de acesso ao recurso natural.

Mobilização em defesa dos babaçuais

Foram a partir das trocas de experiências nas conversas de porta, nas rodas de quebra do coco, nas reuniões na igreja que contavam com a participação de freiras como a irmã Jane Fachin⁸⁴ e até mesmo nas ações de enfrentamento direto com jagunços, vaqueiros e fazendeiros, que as mulheres começaram a refletir em conjunto sobre sua condição social, num *trabalho de negação*, e a esquadrihar estratégias para resistir às formas de subordinação que ameaçavam a sobrevivência de suas famílias. Portanto,

É nesse círculo social restrito que o subordinado encontra um refúgio parcial das humilhações da dominação e é a partir deste círculo que se forma o público do discurso oculto. Sofrendo as mesmas humilhações ou, pior do que isso, sujeitos às mesmas condições de subordinação, têm um interesse comum em citar um discurso conjunto de dignidade, de negação e de justiça. Têm, além disso, um interesse comum em reservar um espaço social, ao abrigo da dominação, onde esse discurso oculto possa ser elaborado em relativa segurança (SCOTT, 2013, p. 167).

Com efeito, nesse círculo social também emerge a dinâmica da mobilização que sustenta as práticas articuladoras e de ação coletiva. Como elucidada a *quebradeira de coco* Diocina, inicialmente as mulheres se organizaram em grupo para quebrar coco nas *soltas*, de modo que estando em maioria, as mulheres pudessem se proteger e enfrentar os empregados das fazendas que tentassem impedi-las de quebrar o coco nas *soltas*. Porém, em pouco tempo, os fazendeiros começaram a ordenar o corte do cacho das palmeiras para evitar o “roubo do coco”, implantando concomitantemente o sistema da *quebra de meia*⁸⁵, alguns interlocutores da

⁸⁴ A irmã Jane Fachin, atuou também junto do Movimento de Evangelização Rural (MER), que se dava em reuniões nas casas das pessoas para tratar à luz da Palavra os problemas ligados a questão agrária, as desigualdades sociais, entre outros assuntos de grande relevância para a Comunidade. Na história da *quebradeira* Maria Alaídes, na seção 4, o MEC é citado pela mesma.

⁸⁵ No sistema da *quebra de meia*, o fazendeiro disponibilizava o coco, as *quebradeiras* quebravam e a produção era dividida ao meio, sendo que as mulheres não tinham direito sobre a casca do coco que quebravam, lembrando que com a casca do coco as mulheres fazem o carvão para cozinhar os alimentos, na casca do coco também se encontra o mesocarpo, ou como é popularmente chamado a *massa do coco*, com a qual é possível preparar o mingau e até remédio caseiro para o tratamento de inflações. Outro detalhe desse sistema é o fato de além de entregar metade da produção ao fazendeiro, a outra metade pertencente à *quebradeira* tem que obrigatoriamente ser vendida para o mesmo fazendeiro no preço que o mesmo estava disposto a pagar, ou seja, a *quebradeira* não podia barganhar melhores preços da produção com outros compradores.

pesquisa também citaram a existência dos sistemas da *quebra de terça*⁸⁶ e *arrendamento da solta*⁸⁷ para *ajuntar o coco*, como formas de *sujeição ao patrão*.

Nesses sistemas, ocorriam o aumento da exploração da mão-de-obra camponesa. Pois, além de produzir o suficiente para manutenção da unidade doméstica era preciso dar a contrapartida exigida pelo fazendeiro, que por vez lucrava com a venda das amêndoas e da casca do coco para as indústrias, o fazendeiro também lucrava com a compra das amêndoas das mulheres nas suas bodegas e, quando as *soltas* eram arrendadas, recebiam a área roçada, pronta para receber o rebanho bovino. Em pouco tempo, as *quebradeiras* e suas famílias começaram a sofrer as consequências dessa exploração, Diocina chega a citar no depoimento acima a ocorrências de mulheres que adoeciam de tanto trabalhar e o quanto esses sistemas de quebra não garantia as necessidades básicas das famílias. Assim, percebe-se que a noção de patrimônio ganha um caráter dinâmico e contextualizado. O babaçu é um patrimônio cultural, mas não de forma estática: ele precisa ser constantemente vivido e conquistado como patrimônio.

Nessa conjuntura, surgem os chamados mutirões (mobilizações coletivas), para lutar contra o corte de cacho, assim como para negar a subordinação presente nos sistemas da *quebra de meia e/ou terça* e o *arrendamento das soltas*, num contexto em que “*ajuntar o coco na marra*” também incorporava as ações de resistência do grupo. Esse processo de articulação contribuiu processualmente para fortalecer a integração do grupo e o compartilhamento de crenças, valores, expectativas e utopia (PRADO; CAMPICI; PIMENTA, 2004.), presentes nas práticas discursivas, reconstituindo conseqüentemente o campo social e às posições-de-sujeito assumidas na defesa de um patrimônio coletivo: o babaçu.

Desse modo, as mobilizações, passaram por um processo de expansão nos anos de 1980. Os pequenos grupos de mulheres que inicialmente se juntavam para quebrar o coco nas *soltas*, começaram a congrega grupos de mulheres dos povoados circunvizinhos que estavam passando por um processo semelhante de subordinação junto aos fazendeiros. Nesse ínterim, ressaltasse a importante contribuição da Igreja Católica através da Animação dos Cristãos no Meio Rural (ACR) e das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) que organizavam as Pastorais da Criança e da Juventude e os Clubes de mães, onde as mulheres se reuniam para organizar a

⁸⁶ No sistema da *quebra de terça*, ocorre processo similar ao sistema da quebra de meio, o que muda apenas é a quantidade da repartição das amêndoas entre a *quebradeira* e o fazendeiro. Na *quebra de terça*, ocorre uma maior exploração do trabalho da *quebradeira*, já que ganha apenas 1/3 das amêndoas.

⁸⁷ No sistema de *arrendamento da solta para ajuntar o coco*, a *quebradeira* poderia ajuntar os cocos das palmeiras de determinada área dando como contrapartida aos fazendeiros o roço do mato de das *pindovas* da área, deixando a casca para o fazendeiro e vendendo o coco que quebrava para o mesmo.

programação litúrgica da igreja, os festejos, as novenas, fazer artesanato, ao mesmo tempo em que refletiam sobre os problemas comunitários.

Por esse motivo, podemos inclusive apreender os clubes de mães como *espaço social do discurso oculto* (SCOTT, 2013), já que nestes espaços as mulheres também se articulavam ao trocar experiências e refletir sobre alternativas para vencer as atribuições vigentes. Desse modo, vale destacar que

A experiência político-organizativa das mulheres do campo não começa no domínio político-trabalhista da prática sindical, mas em pequenos grupos (de matriz religiosa ou laica) nos quais essas mulheres começam a revisar os valores femininos socialmente naturalizados e a refletir e debater sobre sua condição de cidadãs excluídas e oprimidas. Esses espaços de sociabilidade – organizados e dirigidos por mulheres –, além de conferir sentido e corporeidade às vivências particulares, fragmentadas e isoladas dessas mulheres, encontram-se na origem da força política das trabalhadoras rurais de interpelação e transformação do cotidiano (PRADO; CAMPICI; PIMENTA, 2004, p.303).

Aliás, nesse processo, identificamos que a Igreja Católica foi palco das primeiras discussões sobre as relações de gênero, direito da mulher, igualdade e participação política. Em entrevista concedida a Luciene Dias Figueiredo (2005), o trabalhador rural, delegado sindical e ex-dirigente da Igreja Católica do Povoado Ludovico, já falecido, Inácio Alves da Silva traz um importante depoimento que descreve como a Igreja buscava conscientizar os homens sobre os referidos temas:

*“O assunto que a gente discutia [no encontro de casais da Igreja] era sobre a **liberdade da mulher**, a **igualdade**, transmitir pra eles que a mulher era uma companheira e não uma escrava, do seu companheiro, do seu esposo, aí, a gente levava muito esse assunto, né, da igualdade, o **direito da mulher**, ela também tinha os seus direitos, ela tinha o direito de participar, ter a sua **participação** na comunidade, na sociedade e em todos os movimentos, que até em 84, do sindicato, as mulheres tudo era dependente dos seus maridos, a partir de 84 que, que eu entrei na delegacia né, aí, eu já comecei buscar, né, o direito da mulher ser sócia, independente dos seus maridos, isso aliás, a gente formou um grupo, muito grande de mulher e uma quebra de coco pra fazer a associação delas, daí pra cá, a gente achou o caminho, que a mulher podia ter o seu sindicato”* (Inácio Alves da Silva em entrevista concedida a Luciene Figueiredo, 2005 grifo meu).

Como visto, através dessas discussões promovidas pela Igreja, homens e mulheres foram sendo estimulados a refletir sobre o papel da mulher na sociedade. Haja vista que o machismo em voga e as práticas decorrentes se tornavam uma barreira para o reconhecimento da importância da mulher e de sua dimensão produtiva (econômica, social, cultural e política) como cidadã e até mesmo como trabalhadora rural. Nesta perspectiva, os autores Prado, Campici e Pimenta (2004) assinalam:

Os espaços doméstico, comunitário e do trabalho convergem em práticas e discursos que articulam e sustentam, em última análise, o não reconhecimento da mulher camponesa como trabalhadora rural. A atribuição naturalizada do caráter de ajuda do trabalho feminino (mantenedoras do equilíbrio doméstico), a divisão sexual do trabalho (que legitima a superioridade do trabalho masculino em relação ao trabalho feminino), o isolamento doméstico, a dupla ou tripla jornada de trabalho, a criação dos filhos vista como uma obrigação feminina, entre outros, configuram estruturas e práticas sociais que, em maior ou menor grau, contribuíram (e ainda contribuem) para o reconhecimento da mulher como mera ajudante nos domínios econômico, político, cultural e do trabalho (PRADO; CAMPICI; PIMENTA, 2004, p. 313).

Nesse contexto, o intento de romper com as práticas e discursos de exclusão que invisibilizava as mulheres e não reconhecia seu papel produtivo, impulsionou a mobilização e a participação dos sujeitos em processos de enfrentamento contra a lógica antagonista, suscitando expressivas transformações sociais e a reconfiguração das relações de poder (PRADO; CAMPICI; PIMENTA, 2004). Porém, essa mobilização para inclusão era pautada em especificidades: não apenas porque eram mulheres, mas mulheres que compartilhavam um patrimônio comum, uma cultura fundada no babaçu.

Ascensão das mulheres no campo político e a atuação de mediadores sociais na luta pela terra e Babaçu Livre

Com efeito, através dessa dinâmica mobilizatória, nos anos de 1980 as mulheres passam a afirmar a necessidade de lutar por seus direitos, dentre os quais: a efetiva inserção no campo político. Inicialmente, buscou-se assegurar a participação efetiva das mulheres no Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Lago do Junco (STRs). Nas palavras da *quebradeira de coco* Rosalina Alves (60 anos): “*Nós começamos a lutar para ter mais espaço no Sindicato dos Trabalhadores, nós mulheres não podíamos entrar como sócias, só podia entrar como dependente dos maridos e não tínhamos direito a voto!*”. Sobre esse processo a *quebradeira de coco* Nasira Pereira complementa: “*antes, quando perguntavam a nossa ocupação, a gente dizia que era doméstica, a gente não reconhecia que tinha uma profissão, que era trabalhadora*

rural e quebradeira de coco, depois isso deu muito problema porque muitas mulheres não conseguiram acessar direitos”.

Na prática, esse processo representou a construção ou a reconstrução de “uma noção de direitos” e a *formação de sujeitos políticos* (MANESCHY; ALMEIRA, 2002). Ao lutar pelo direito de sindicalização, as mulheres demandam seu reconhecimento enquanto *trabalhadoras rurais*, contestando a usual categoria *doméstica*, que restringe sua atuação ao serviço do lar e omite a dupla ou tripla jornada de trabalho enfrentadas pelas mesmas no cotidiano, tanto no labor da roça e na quebra do coco, quanto nas atividades desenvolvidas como mães e esposas. Sendo assim, em 1984, após diversos debates, as mulheres garantem sua participação como sócias titulares no STRs de Lago do Junco, espaço em que abrem debates sobre as relações de gênero, reivindicam direitos previdenciários como: salário maternidade, aposentadoria, auxílio-doença e sobretudo, maior participação política.

Além disso, a inserção efetiva no Sindicato propiciou as mulheres contato com lideranças femininas de outros municípios e regiões do Estado do Maranhão com condições de vida similares, fato que contribuiu para ampliar as redes de articulações, fortalecer os debates de temas de interesses comuns e a proposição de ações coletivas de enfrentamento.

Nesse quadro, vale ressaltar que essa experiência de organização local seguiu o comportamento dos movimentos de mulheres⁸⁸ no Brasil. De acordo com Vera Soares (1998, p.35) ao longo das décadas de 1970 e 1980 as mulheres tiveram “maior espaço de ação política em contraposição ao imaginário social que as vê como cidadãs despolitizadas ou intrinsecamente apolítica”. Os diversos movimentos (feministas e populares) que surgem nesse contexto engajados na luta pela democracia no país, reivindicam direitos e denunciam as desigualdades. No caso do movimento das trabalhadoras rurais, a autora destaca que o processo de organização das trabalhadoras⁸⁹ se dá de forma muito peculiar e faz parte de uma realidade heterogênea, marcada pelo avanço do capital na agricultura, em que incidem “a luta por reforma agrária e pela terra, por melhores condições de produção, preços agrícolas, salários e direitos

⁸⁸ “Os movimentos de mulheres, como outros movimentos sociais, são movimentos não-clássicos, na medida em que transcorrem nas esferas não-tradicionais de organização e ação política- a novidade é que tornaram visíveis a prática e a percepção de amplos setores sociais que geralmente estavam marginalizados da análise da realidade social, iluminaram aspectos da vida e dos conflitos sociais em geral obscurecidos e ajudaram a questionar velhos paradigmas da ação política. Uma das principais contribuições do movimento de mulheres tem sido evidenciar a complexidade da dinâmica social e da ação dos sujeitos sociais, revelando o caráter multidimensional e hierárquico das relações sociais e a existência de uma grande heterogeneidade de campos de conflito” (SOARES, 1998, p.38).

⁸⁹ Um exemplo de um movimento de mulheres trabalhadoras rurais que apresenta similaridades com o caso em estudo, mas que ao mesmo tempo se diferencia pela realidade agrária da região sul do país é relatada por Luci Choinaski (1998), no artigo *Uma experiência prática de luta*, apresenta a história de organização e luta das trabalhadoras rurais de Santa Catarina.

sociais- que unificam homens e mulheres do campo- se alia à luta particular das camponesas por cidadania e visibilidade como trabalhadoras” (SOARES, 1998, p. 42).

Esse debate é incorporado pela Animação dos Cristãos no Meio Rural (ACR), organização que surge na Igreja Católica, no Médio Mearim no início da década de 1960 através dos Franciscanos, com o objetivo de organizar e mobilizar os trabalhadores rurais, realizando ações que subsidiavam à formação e o “ânimo” dos mesmos, no enfrentamento de problemas comunitários, constituindo-se como um significativo instrumento de denúncias das injustiças por eles vividas em situações de conflito. Assim, a ACR foi no caso em estudo a primeira organização religiosa a tratar sobre o direito dos trabalhadores rurais e a realizar ações de formação política.

Na década de 1980, a Igreja Católica, através da Diocese de Bacabal São Francisco das Chagas, fundou a Ação Comunitária de Educação em Saúde e Agricultura (ACESA) em 1986, inicialmente um projeto e depois organização que também se constituiu num espaço importante para a mobilização dos trabalhadores rurais. A ACESA foi responsável por desenvolver inúmeras ações técnicas e sociais, apoiando grupos de lavradores, mulheres e jovens, promovendo capacitações direcionadas ao trabalho agrícola, apoiando o acesso à terra num período em que os conflitos agrários estavam efervescentes na região, incentivando a organização social por meio do associativismo e também contribuindo nos anos 1990, para na criação das Escolas Famílias Agrícola em diversos municípios do Médio Mearim.

Nesse quadro, o fortalecimento das mobilizações e o avanço das mulheres no espaço político promoveram um novo processo de produção simbólica e discursiva que embasaram a formação dos sujeitos políticos agora sob égide da designação *trabalhadora rural*.

Neste sentido, torna-se pertinente destacar que

a percepção que um indivíduo tem de si mesmo e de sua individualidade depende de estruturas cognitivas, esquemas corporais, afinidades comuns e outras qualificações inscritas num quadro que emerge somente no decurso de interações com os membros de seu grupo de pertença e dos outros grupos sociais. Em termos, a própria capacidade de um indivíduo de pensar como indivíduo e definir as qualificações destas individualidades é amplamente determinada por suas interações e experiências sociais [...] o self individual é construído e ativamente negociado pelo indivíduo em suas interações com o outro (SEMPRINI, 1999, p. 101-102).

Ratifica-se com isso a importância da mobilização e a atuação de mediadores sociais internos e externos ao grupo nesse processo. No âmbito desse trabalho identificamos como mediadores internos, diversas lideranças comunitárias -homens e mulheres- especialmente dos municípios de Lago do Junco e Lago dos Rodrigues, que tiveram um papel importante em

movimentos reivindicatórios de *luta pela terra*, pelo *Babaçu Livre* e na afirmação identitária das *quebradeiras de coco*.

Esse processo se desenvolve numa rede de articulações de unidades sociopolíticas, construídas em espaços que inicialmente traziam a tônica dos direitos dos trabalhadores rurais e a importância da organização comunitária na dimensão religiosa, política, social e econômica, como a Igreja Católica (ACR), os STRs, a ACESA e outras entidades não governamentais nas quais se destacam a atuação de agentes mediadores, que operam fundamentados em *trocias interculturais* mediante a produção e transmissão de saberes (NEVES, 2008) além de fazer a intermediação entre os trabalhadores rurais, a sociedade civil e o poder público. Sobre os mediadores sociais, abordaremos mais detalhadamente no decorrer do texto trazendo alguns nomes (identificados pelos interlocutores da pesquisa) que se destacaram no campo da mediação.

Apesar do avanço das mulheres no campo político, no final dos anos de 1980, a luta pelo acesso ao babaçu continuava latente, os fazendeiros permaneciam irredutíveis e diante das ações coletivas de enfrentamento, resolveram derrubar as palmeiras e novos conflitos foram vivenciados. No caso de família cujos maridos não resistiam à subordinação aos patrões, só que dessa vez o conflito não se concentrava apenas nas áreas de ocorrência dos babaçuais, o conflito também passou a ser vivido no ambiente doméstico, já que os próprios maridos das *quebradeiras* estavam sendo pagos para fazer as derrubadas de palmeiras.

*“Eles [os fazendeiros] começaram a derrubar [as palmeiras]. Mas veja como era a coisa: os próprios maridos das mulheres iam derrubar as palmeiras, ai começou o conflito dentro de casa, a mulher trabalhando pra conscientizar o cara pra não derrubar, porque era dali que tirava renda pra casa né? Os homens têm a cabeça muito poluída, por mixaria de dinheiro eles se vendem.. Porque era a briga do bem contra o mal, né? Os fazendeiros chamavam os próprios maridos das quebradeiras pra ir pra lá: “eu te pago tanto pra você derrubar tantas linhas de palmeira”, os cabra achavam que ali era uma forma dele ganhar dinheiro pra sobreviver e era **destruindo a própria vida**, as mulheres diziam: “não adianta, não façam isso!”, foi muita briga que aconteceu, **mulher apanhou** muito porque brigava mais o cara, o cara batia, era assim aquele sofrimento de mulher. Mais tarde, parte dos homens começaram a se acordar, de achar que as mulheres estavam certa, né? Dizendo: “rapaz, esse negócio de derrubar as palmeiras não dá certo, o dinheiro que eles dão pra nós, não dá pra comprar nada pra casa, e a **mulher quebrando coco, ela faz sabão, faz o azeite, o coco é melhor,***

vamos largar essa história de derrubar palmeira, mas ai eles [os fazendeiros] acharam por bem trazer o trator, aí o trator levava o palmeiral era de monte, foi preciso nós se organizar e ir o fecho de mulher pra frente do trator, pra não deixar derrubar, foi muita luta! Os cabras tudo armado até os dentes e a gente dizendo: “vamos se entregar a bala, é o jeito! Porque a fome...” (Diocina L. dos Reis, 62 anos, quebradeira de coco babaçu e membro da diretoria da AMTR- grifo meu).

Como exposto, a luta pela não derrubada das palmeiras alcançou o espaço doméstico, devido ao fato desses maridos das *quebradeiras* se subordinavam a derrubar as palmeiras a serviço do fazendeiro. Em outras famílias, eram as mulheres que se opunham à que os maridos fossem enfrentar os patrões. Logo, as dificuldades de trabalho para a geração de renda estavam cada dia mais precárias, fato que fragilizava o grupo e deixava margem para que os fazendeiros absorvessem a mão-de-obra dos homens. Nessa conjuntura, as mulheres apelavam aos seus maridos para que não derrubassem as palmeiras, mas, como podemos constatar no depoimento anterior, muitas eram repreendidas com violência pelos maridos, o machismo dos homens era uma barreira para a própria afirmação das mulheres, mas muitas não se calaram e continuaram buscando seu espaço dentro e fora do lar.

Vemos aqui concepções do patrimônio diferenciada por gênero, enquanto as mulheres consideram que as palmeiras de babaçu era um bem comum que precisa ser necessariamente preservado para garantir a sobrevivência do grupo, os homens consideravam a palmeira um recurso secundário a nível de produção para a manutenção da unidade doméstica e, nesse contexto, “derrubar as palmeiras” atendia o objetivo de ganhar dinheiro para manter a família momentaneamente.

Pertinente observar no depoimento a ligação que a interlocutora faz entre a derrubada da palmeira e a destruição da própria vida, ou seja, a palmeira enquanto recurso natural representa a vida humana que dela depende para sobreviver. Outro fato importante mencionado é que os homens decidem parar de derrubar as palmeiras quando “entendem” que, além de estar prejudicando a própria sobrevivência, esta ação também não é monetariamente lucrativa a longo prazo, tendo em vista que praticamente tudo se aproveita dos recursos fornecidos pela palmeira de babaçu, observamos nesse ponto uma das práticas discursiva mais expressivas das *quebradeiras de coco* para justificar o direito de acesso ao babaçu, recurso presente nos modos de “criar, de “fazer” e de “viver”, portanto, fundamental para garantir a reprodução física, social e cultural das *quebradeiras*. Desse modo, podemos ainda identificar a ressignificação (nascente) do babaçu no ideário simbólico do grupo, posto que nesse contexto o recurso se

tornava o principal meio de produção, contrariando assim o caráter de acessório costumeiramente atribuído ao mesmo.

A partir do momento em que os homens decidem parar de derrubar as palmeiras no intento de resguardar o babaçu, resistindo assim à pressão dos fazendeiros, o passo seguinte dado pelos fazendeiros foi continuar com a derrubada das palmeiras, agora utilizando o trator e consequentemente novos *empates* ocorrerem. Em outubro de 1987, uma derrubada de palmeiras na fazenda de Zé Coitinho reuniu um grupo de aproximadamente 24 mulheres residentes em Ludovico, as mesmas saíram em direção a fazenda para tentar *empatar* essa ação, como descreve a *quebradeira de coco* Nazira Pereira:

“Nesse tempo, quando começou esses problemas todos, quem sustentou a casa nesse tempo foi as mulheres quebrando coco, a gente quebrava coco pra dar conta da comida, quebrava coco pra comprar as coisas para os homens, só era o coco! Foi por isso que o pessoal se abrigou, porque quando eles começaram a derrubar as palmeiras foi de trator, não deixava nada!, e nós pensava assim: “se nós deixar derrubar, sem esse coco nós vamos morrer de fome”, porque é a única coisa que nos estamos se sustentando né? e aí a gente enfrentou, vamos arriscar, e aí a gente começou. Nessa época muita gente saiu daqui, foi embora, porque não tinha coragem de enfrentar, minha irmã, quando eles começaram a derrubar essas palmeiras, era um grupo derrubando e outro grupo de pistoleiros com arma atirando, cada palmeira que eles derrubavam era um tiroteio que eles faziam, e tudo isso era pra amedrontar a gente, pra gente não ir lá né?, e assim mesmo nós nos arisquemos, parece que era 22 ou 24 mulheres no dia que nós fomos lá que eles começaram a derrubar, eu tava no meio, aí nós fomos e imploramos, fizemos todos os apelos pra eles pararem de derrubar, o homem disse que não ia parar não, porque já vinha pra fazer o serviço dele, e ia fazer, ninguém ia empatar não, nessas alturas quando nós fomos já tinha sentado um grupo junto com os homens e já tinha discutido: se eles não quisessem parar o que nós ia fazer?, aí ficou dito assim por eles, nós ia dar esse primeiro passo se eles não quisessem parar de derrubar as palmeiras aí eles iam entrar e se eles fossem entrar não iam brigar mais só pelas palmeiras, era pelas palmeiras e pela terra, e aí não deu outra, quando nós chegamos e dissemos como é que tinha acontecido lá.. quando nós fomos embora o dono do serviço [o fazendeiro] parou, saiu pra rua, quando foi umas quatro horas da tarde ele entrou [na fazenda] com uma carrada de pistoleiro, aí os homens já estavam na tocalha lá, foi os primeiros

encontro, os primeiros tiroteios (...) ai quando era de quatro horas até dez horas da noite, Ave Maria!, era assim como uma guerra” (Nasira Pereira da Silva, 67 anos, quebradeira de coco babaçu, membro da AMTR e COOPPALJ).

Como visto, a greve do Povoado de Ludovico tem seu início com a reivindicação das mulheres pela não derrubada das palmeiras e, como o fazendeiro não quis ceder aos apelos, os homens entraram no conflito instaurando concomitantemente a *luta pela terra*. Durante a greve, famílias inteiras decidiram sair do Povoado com medo de sofrer danos com os ataques armados, aquelas famílias que decidiram permanecer tiveram que lutar, assim as mulheres permaneceram com seus filhos no Povoado enquanto os homens se esconderam no mato, revidando eventualmente os ataques armados dos pistoleiros do fazendeiro.

Esse processo contou com o apoio de homens e mulheres de povoados circunvizinhos, sendo alguns mediadores internos, que teciam e lideravam a rede de articulação do movimento de *luta pela terra* e pelo *Babaçu Livre*, dentre os quais destacam-se os nomes de Raimundo Hermínio, Raimundo Vital, Zé Hermínio, Antonino, Ivete e Dores (a Dora), membros do Povoado de São Manoel; Alda e Raimundinho, membros do Centro do Aguiar; João Valdeci e Antônio Leite, membros do Centrinho do Acrísio; Sebastiana (a Moça), Zé Mundico, Rosalina, Leonilde e Nasira, membros do Povoado Marajá. Esse grupo certamente incorpora outros nomes, mas citamos os mais lembrados pelos interlocutores da pesquisa. No próprio Ludovico, atuaram liderando o movimento: o sindicalista e dirigente da igreja Inácio, Diocina, Ildo, Maria Alaídes, Carmelita, Chico Beira e Irací.

Como os homens permaneciam estrategicamente escondidos no mato para contra-atacar e evitar serem capturados por jagunços ou pela polícia, as mulheres tiveram uma atuação fundamental durante o conflito, onde mantiveram-se no que elas designam como “linha de frente”, dando apoio aos homens através da quebra do coco para comprar e fornecer mantimentos (alimentos, bebidas e até munição), respondendo aos interrogatórios intimidatórios de policiais que, buscavam prender os homens e os líderes sindicais para desarticular a greve e, ainda nessas circunstâncias buscavam aguerridamente cuidar da casa e proteger os filhos. Todas essas atribuições deram destaque ao protagonismo das mulheres durante a greve.

Ao longo da greve também destaca-se a atuação de membros da igreja católica, como o Bispo da arquidiocese de Bacabal Dom Pascásio Rettler, o Frei Adolfo Temmer e o Frei Heriberto Hembecki e, através da ACR, Guilhermina e seu esposo Raimundo. Esses agentes, além de prestarem auxílio religioso, enviaram mantimentos para suprir as necessidades das

famílias que estavam impossibilitadas de plantar e de forma muito precária quebrar o coco, de outro modo, os mesmos também tentaram intervir na mediação e resolução dos conflitos- sendo por isso alvos dos fazendeiros- fornecendo auxílio jurídico aos trabalhadores e denunciando as autoridades competentes (inclusive ao governador do Estado do Maranhão) casos de violação dos direitos humanos (dentre os quais o direito de livre expressão da fé) ocasionados pelos abusos cometidos por fazendeiros e policiais contra os trabalhadores em diversas comunidades.

Após a greve, ocorre um longo período de negociação junto ao fazendeiro e o Estado através do ITERMA, processo que também contou com a mediação da Igreja Católica na prestação de auxílio jurídico para os trabalhadores. Em 1989, o fazendeiro Zé Coitinho, vendeu para o Estado uma área de 417 hectares, chamada de Sítio Velho, localizada a 10 km do Povoado de Ludovico, esta área foi repassada aos trabalhadores através do Contrato de Concessão de Uso (CCU) que transfere o imóvel rural ao beneficiário da reforma agrária, mediante pagamento, em caráter provisório e assegura aos assentados o acesso à terra⁹⁰. Dessa forma, foi criado o Assentamento Aparecida, beneficiando as famílias que participaram da luta pelo *Babaçu Livre* e pelo acesso à terra.

Após o conflito, novos rumos na organização social e na luta por direitos coletivos

Com efeito, as mulheres passam a refletir no âmbito do Clube de Mães (junto com a irmã Jane Fachin e outros membros da igreja e organizações sociais) sobre a possibilidade de criar uma organização própria para angariar fundos e realizar projetos comunitários, logo não se sentiam totalmente representadas no STRs, uma vez que questões múltiplas ligadas ao extrativismo, a proteção dos babaçuais, o acesso à terra, direitos da mulher, dentre outras questões escapam a competência institucional do Sindicato, voltado a representação e defesa dos direitos dos trabalhadores rurais numa perspectiva homogeneizante. Neste sentido Barbosa (2013) analisa:

A década de 1990 apresentou uma crescente onda de organizações feministas em todo o Brasil e as transformações no mundo do trabalho vieram acompanhadas de uma ampla heterogeneidade, complexidade e fragmentações de ser e viver a classe trabalhadora. A generalidade da categoria trabalhador rural foi contestada devido ao reconhecimento da

⁹⁰ Esse processo de acesso à terra é mencionado na história de vida de Maria Alaídes (SEÇÃO 3), que faz parte do grupo de beneficiários. Por sua vez, Maria Alaídes, descreve que após 26 anos, a *luta pela terra* continua, já que não houve “*uma reforma agrária de verdade*”. Atualmente as famílias buscam renovar a CCU ou obter o título definitivo da terra, além disso, os assentados requerem uma área de 117 hectares que pagaram no CCU mas nunca receberam. Esse fato demonstra a ineficiência do Estado em promover a reforma agrária no Brasil, mesmo após tantos conflitos ocasionaram a morte de milhares de trabalhadores rurais.

diversidade da classe trabalhadora no campo e, principalmente, da atuação feminina no trabalho rural (BARBOSA, 2013, p. 195).

Há diferenças fundamentais entre organizações feministas e organizações de mulheres, mas ambas se fortaleceram mutuamente. No Mearim, a organização de mulheres, após dois anos de articulação e mobilização das mulheres envolvidas nos clubes de mães e pastorais das igrejas presentes nos municípios de Lago do Junco e Lago dos Rodrigues, surge em 1989 a Associação de Mulheres Trabalhadoras Rurais (AMTR) reunindo na época 250 associadas. Esse processo de constituição da Associação contou com o apoio do ACESA, especialmente através do técnico Raimundinho e dos engenheiros agrônomos Noemi Porro e Roberto Porro e do Projeto Miserior em que atuavam Dom Pascasio, Frei Adolfo e Frei Heriberto, os mesmos auxiliaram nas fases de sensibilização, constituição (processo de legalização) e operacionalização das atividades.

A AMTR nasce com a missão de “contribuir para a proteção do meio ambiente fortalecendo a busca pela garantia dos direitos das mulheres através da geração de renda, acesso a políticas públicas e valorização da identidade”. Desse modo, as mulheres buscaram através do associativismo criar um instrumento de representação enquanto *trabalhadoras rurais* trazendo bandeiras de luta como: direitos das mulheres, proteção da natureza, defesa dos babaçuais, produção e comercialização. A música abaixo, por vezes cantadas nas reuniões, traz na letra alguns elementos que delineiam os objetivos da AMTR:

*Você sabe o que é a AMTR?
Não se preocupe, que eu vou lhe explicar*

*AMTR é mulher trabalhadora,
lutando para viver dentro do meio rural*

*AMTR já é uma entidade, que luta
para defender os nossos babaçuais.
Para usarmos de maneira bem legal,
Explorar de forma justa a riqueza natural.*

*AMTR é uma realidade.
Luta das comunidades procurando realizar.
Para transformar a riqueza natural,
produzindo de verdade e comercializar.*

*AMTR tem seu trabalho ativo,
e não luta dividida, para se globalizar.
Como estilista, lança moda natural,
Vira capa de revista e sai no globo rural*

Música: Você sabe o que é AMTR
Autor: Jailson de Cajazeiras.

Intérpretes: As Encantadeiras

No tocante a geração de renda a partir do aproveitamento racional do babaçu, a AMTR fundou em 1996 a Unidade de Produção de Sabonete com a marca *Babaçu Livre*, tendo o apoio de agências de cooperação nacional e internacional. A produção dos sabonetes artesanais a base de óleo de babaçu, tem sua origem com a produção do sabão nos clubes de mães, que com o apoio de algumas entidades (como a EMATER). Em seguida, com o apoio da Coordenadoria Ecumênica do Serviço (CESE), além do sabão foram produzindo o sabonete, vendendo inicialmente nos povoados circunvizinhos para conseguir um capital de giro suficiente para investir na produção. No ensejo de potencializar e profissionalizar o trabalho que as mulheres já vinham desenvolvendo artesanalmente foi construída a Unidade de Produção no Povoado de Ludovico.

Ademais, a AMTR participou ativamente das discussões sobre o Projeto de Lei Municipal de Lago do Junco 005/1997, conhecido popularmente como *Lei do Babaçu Livre* e, de sua ampliação no Projeto de Lei 01/2002, apresentado pela então vereadora Maria Alaídes Alves de Souza, associada da AMTR (mais detalhes sobre esse processo encontramos na história de vida da mesma, na seção 4). A organização também trabalhou (e trabalha) levando demandas comunitárias aos órgãos competentes do Estado, relativas a educação, saúde, saneamento básico, infraestrutura (como estrada e energia elétrica), participando ainda de conselhos e comissões municipais, eventos de cunho acadêmico e outros espaços públicos e políticos, nos quais assumem representatividade institucional e comunitária.

De acordo com Delma Pessanha Neves (2010), uma das modalidades de expressão do exercício da mediação é a reprodução de novos mediadores (dentre os mediados), efeito da busca pela autonomia política e pelo acesso a outras *redes de mediação* que oportunizam a obtenção de benefícios ou recursos (materiais e imateriais) necessários ao grupo. Assim sendo,

essa operação se torna possível pelas requalificações das visões de mundo dos mediadores, com vista a tornar possível a absorção e aceitação pelo grupo que procuram reintroduzir socialmente. Esta adaptação é alcançada pela construção de diversos termos próprios à comunicação nos campos de mediação e pela formação de mediadores oriundos do próprio grupo de mediados, capazes então de melhor operarem essa bricolagem simbólica; capazes dessa adesão, facilitada pelo deslocamento da posição, pela desnaturalização do mundo social e pela ressocialização; e capazes, em face da adesão necessária, de produzir a objetivação de sua nova posição. A reprodução dos mediadores é também consequência da alteração dos campos de luta, no decorrer do processo. Outros princípios de autodefinição e outros direitos vão sendo postos em questão. Da mesma forma, outras estratégias e porta-vozes vão se tornando necessários. Em resumo, dinâmicas diversas, alusivas a outras redes, outros valores e outros opositores, vão se constituindo

e deslocando posições dos agentes iniciais do processo de construção ou objetivação de serviços e recursos preconizados em plano mais abstrato pelas chamadas *políticas públicas*. As descontinuidades dos modos de participação pressupõem formas diversas de socialização para o exercício da disputa por direitos e reconhecimentos sociais (NEVES, p. 2010, 189-190).

Como resultado da formação de novos agentes mediadores (internos) observa-se que as mulheres ganham maior autonomia nos campos sociopolíticos da mediação, nos quais costumeiramente os homens detinham soberania⁹¹. Esse fenômeno é consequência dos papéis ocupados nos cargos de diretoria das organizações (como STRs, AMTR, ATRA) e/ou como porta-voz (ou liderança) da comunidade. Desse modo, assumir papéis que demandam o exercício da mediação exigiu (e exige) disponibilidade de tempo para cumprir com a agenda de compromissos, ação que frequentemente requer deslocamento para outros povoados, municípios e estados. Nessa conjuntura, esse *ir e vir*⁹², as chamadas *viagens*, tornava-se um desafio a parte para as mulheres, considerando as dificuldades inerentes de se afastar da família (mesmo que momentaneamente), principalmente dos filhos menores de idade e, de agenciar um rearranjo das atividades laborais de sua responsabilidade (roça, quebra do coco e tarefas domésticas), operação nem sempre aceita e compreendida facilmente por membros família (sobretudo pelos maridos) e até por membros da própria comunidade. Além disso, podemos somar as dificuldades vivenciadas pelas mulheres: a falta de estudos, já que a grande maioria eram semi-analfabetas como será citado adiante, a carência de recursos financeiros, a ausência de transporte e a falta de estradas para deslocamento, entre tantos outros problemas enfrentados.

De outro modo, essa adesão investida em papéis de mediação, assumidos por algumas mulheres que se propuseram a transitar em diferentes espaços sociopolíticos se tornava uma condição *sine qua non* para o reconhecimento da organização social, consolidação de projetos e reivindicação de direitos junto às esferas governamentais. Dentre os quais, destaca-se o direito ao acesso à educação, pois a preocupação de manter os filhos no campo foi um tema

⁹¹ Importante frisar que esse fenômeno não ocorreu em todas as organizações sociais que as *quebradeiras de coco* estão inseridas, ainda hoje no Sindicato dos Trabalhadores Rurais as mulheres não chegam a ocupar mais do que 30% dos cargos de diretoria (informação verbal de Raimundo Alves, 33 anos, Coordenador da Acesa), a Cooperativa dos Pequenos Produtores Agroextrativistas de Lago do Junco (COPPALJ) também tem sido um espaço coordenado predominantemente pelo gênero masculino. Então, quando as mulheres passam a construir seus próprios espaços de representação a autonomia relativa no campo da mediação se fortalece.

⁹² Nesse processo de *ir e vir*, marcado pela referência ao *estar viajando*, o exercício da mediação não se restringe apenas a representação institucional e comunitária, ainda hoje é possível observar que os agentes mediadores (em deslocamento) são solicitados para realizar algumas atividades de interesse pessoal de membros da família e comunidade, como: trocar recados e encomendas, ir em instituições públicas (bancos, Correios, etc), comprar determinados produtos (alimentos e medicamentos), marcar consultas, entre outras atividades que demandam sair do povoado ou mesmo certas competências. Essa dinâmica nos possibilita identificar elementos de reciprocidade nas relações (entre mediadores e mediados) presentes no campo da mediação.

muito discutido pelas associadas, que inclusive tiveram uma atuação importante junto com outras entidades (COPPALJ, Igreja e associações comunitárias) para trazer as Escolas Famílias Agrícolas para o Município de Lago do Junco, contexto em que a AMTR participou ativamente da formação da Associação das Escolas Famílias Agrícolas do Maranhão (UEFAMA). Diante disso, é possível constatar que as mulheres passam a ampliar o raio de atuação no campo político, trazendo novos temas de luta, como argumenta a *quebradeira de coco* Francisca, presidente da AMTR:

“A política da AMTR, ele não trabalha só para preservar o babaçu, ela trabalha em defesa do direito da mulher, contra a violência doméstica, violência de você ser mal tratada na sociedade, o direito de saúde, educação e tudo isso é um trabalho social que a gente faz, a diretoria. E quantas pessoas tínhamos analfabetas no nosso meio, que foi isso que trouxe a gente discutir essa política de educação, de formação para as mulheres, porque a maioria era analfabetas, pra escrever uma ata era uma dificuldade, quando eu fui secretária da AMTR em 2002 por aí assim, eu não sabia ler, eu não sabia escrever!, eu fiquei foi mal quando eu recebi esse cargo, eu dizia: “gente eu não sei escrever!”, diziam “mas você vai aprender!”, eu comecei a estudar, depois dos meus meninos tudo criado, já tudo grande, eu fui estudar! Eu só tinha a 2º série perdida porque eu nem terminei (...) eu fiz a 5º série junto com meu menino, depois fiz o ensino médio, mas não foi fácil minha filha!, e as mulheres quase tudo são analfabetas, as que continuam, poucas estudaram, mas tem muitas que já estudaram, agora, por essa razão a gente já se interessou de buscar políticas de benefício da educação para os nossos jovens, com essa discussão foi criada as Escolas Famílias (...) ai melhorou, muito jovens estão se formando” (Francisca, *quebradeira de coco babaçu*, Presidente da AMTR, moradora do Povoado São João da Mata, Município Lago dos Rodrigues).

Sobre a atuação da AMTR para lutar pelo direito à educação, culminando com a criação das Escolas Famílias Agrícola Antônio Fontenele localizada no Povoado de São Manoel e o Centro de Formação por Alternância Antônio Fontenele localizada no Povoado do Pau Santo, a *quebradeira* Diocíona L. Reis, conta mais detalhes no depoimento abaixo:

“Na educação, nós fizemos uma equipe, nós fomos discutir junto ao secretário de educação em São Luiz e a gente conseguiu o colégio grande do Centro do Aguiar, foi o primeiro colégio, aquele ali foi uma reivindicação da AMTR, porque aqui os

nossos filhos tinham que sair pra estudar, iam pra cidade, pra lá não voltavam mais, porque pegavam o gosto da cidade e aí pronto não queriam mais vir para o interior, de lá iam embora, viravam coisa ruim e aqui no Aguiar começou o povo a estudar. **Mas a AMTR, a Cooperativa [COPPALJ], que a cooperativa foi criada depois né?, as outras associação de família se juntou também e começou a buscar um intercambio da escola alternada, porque chamava escola de alternância que nós tem ali. Era da França, veio umas pessoas da França, se não me falhe a memória, os companheiros podem ajudar nisso ai, teve essa grande orientação, aqui foram muitas companheiras visitar no Espírito Santo uma escola que já tinha, parece que foi na Bahia também.. eu sei que a gente fez muita visita nesses intercâmbios assim, e com muito tempo a gente foi articulando, articulando, articulando e a gente montou essas escolas de alternância que a gente tem aqui, sabe? Que é a formação de técnico, que era toda uma discussão de **trabalhar a nossa juventude, também pra manter na zona rural que esse é o desafio maior pra mim.** A União das Escolas Família aqui no Maranhão, a primeira presidente das escolas famílias veja gente, que foi? Uma pobre velha da Dió que só **sabia assinar o nome** com tanta gente formado lá que não queria, porque não tinha dinheiro, não tinha como se mexer mesmo sabe? Eu fui voluntária, também não tinha dinheiro, **pedia passagem para o povo, pedia..** menina precisava você vê! Mas eu não deixei cair não! Entreguei já a parte burocrática já toda preparadazinha, **eu não sabia mas pedia aos outros professores das escolas,** tinha a escola de Porção de Pedra, a escola daqui de São Luiz Gonzaga, tinha um rapaz com nome Lorenzo, ele trabalhou junto comigo muito, muito, muito, gastando do bolso dele, trabalhando essa questão burocrática e eu não sabia, ele ajudou muito e hoje tá ai, a União das Escolas Famílias, a UEFAMA. E eu chorei muito (...) brigando mais o povo, porque eu tinha raiva da lerdeza, ruindade, porque tinham dinheiro pra ir, tinham mais sabedoria do que eu pra ajudar, aí era desse jeito, a minha parte eu fazia. E essa conquista toda nós conseguimos tudo através dessa luta pesada que nós tivemos, buscando da raiz mesmo toda essa luta, tá ai, lutamos, lutamos conseguimos tem o fundamental e a média no Pau Santo. Essa Luta pra nós manter a nossa juventude aqui” (Diocina L. dos Reis, 62 anos, quebradeira de coco babaçu e membro da diretoria da AMTR-grifo meu).**

Nos relatos das *quebradeiras* podemos observar claramente como se deu na prática um pouco da atuação da AMTR, que segundo Francisca realiza um trabalho voltado não apenas para a preservação do babaçu mas também em defesa do direito da mulher, contra a violência doméstica, discriminação social, assim como pelo direito à saúde e à educação. Nesse último, os relatos destacam o processo de articulação do movimento de mulheres para garantir o acesso à educação a fim de assegurar a permanência da juventude no campo.

Para tanto, foi preciso estabelecer uma rede de articulação tanto com organizações locais quanto com organizações de outros estados e até de outros países, através de intercâmbios institucionais e do estabelecimento de parcerias. Nas experiências das *quebradeiras* Francisca e Diocina também são evidenciadas algumas das dificuldades que tratamos adiante, como a falta de recursos financeiros e a carência de estudos (o que também teria impulsionado as mulheres a buscar o acesso à educação para os filhos) na execução de determinados trabalhos, ou seja falta de conhecimento técnico para executar atividades de cunho burocrático, situações que também foi preciso contar com a cooperação de outros agentes (mediadores) e outras organizações sociais.

Desse modo, ao longo do tempo, a AMTR vem tratando de diversos temas de interesse social, visando contribuir para a melhoria das condições de trabalho e vida das mulheres trabalhadoras rurais e de suas famílias. Essas experiências que ora destacamos ilustram como as mulheres passaram a se posicionar enquanto sujeitos no campo político, construindo ao longo desse processo uma identidade social e política que em primeira instância está associada à categoria trabalhadora rural.

No ano de fundação da AMTR, 1989, também é criada a Associação em Áreas de Assentamento no Estado do Maranhão (ASSEMA), entidade fundada pelos Sindicatos de Lago do Junco, São Luiz Gonzaga, Esperantinópolis e Lima campos. A ASSEMA tem como missão “desenvolver estratégias para a melhoria da qualidade de vida das famílias agroextrativistas, através da luta pela ampliação do acesso ao direito à Alimentação, à Educação e ao exercício amplo e democrático da Cidadania” (sítio eletrônico ASSEMA), para tanto, presta assessoria técnica-administrativa em quatro articulações regionais através da parceria com associações, sindicatos e cooperativas, nas quais,

Os sujeitos priorizados pelo Plano chegam a 4.500 famílias distribuídas em 18 municípios, são eles agricultores(as) familiares assentadas(os) de reforma agrária, agricultores(as) familiares quilombolas, mulheres jovens e adultas agroextrativistas quebradeiras de coco babaçu, mulheres jovens que se identificam como filhas de quebradeiras, homens jovens e adultos que praticam a migração pendular para o agronegócio e crianças (03 a 14 anos),

adolescentes e jovens (15 a 25 anos) em idade escolar (sítio eletrônico ASSEMA).

Portanto, a ASSEMA, ao longo dos seus mais de 26 anos, vem contribuindo no processo produtivo do agroextrativismo camponês através de uma política organizacional que opera em rede e abrange um público intergeracional. A partir da ASSEMA, surgem a Cooperativa dos Pequenos Produtores Agroextrativistas de Esperantinópolis (COOPAESP) em 1990 e a Cooperativa dos Pequenos Produtores Agroextrativistas de Lago do Junco (COOPALJ) em 1991, para promover a comercialização de produtos oriundos do babaçu e dinamizar a economia familiar. A COOPAESP trabalha com a produção e a comercialização da farinha de babaçu enquanto a COOPALJ com a produção e a comercialização do óleo orgânico do babaçu.

Nesse processo, uma das principais ações promovidas pela Associação junto as cooperativas foi a criação das *cantinas*, pequenos comércios administrados por sócios das cooperativas, destinados a compra e/ou das amêndoas de babaçu por produtos de consumo doméstico, com as cantinas buscou-se eliminar a figura do “patrão/atravessador” no processo de comercialização das amêndoas e ofertar um preço mais justo na aquisição dos gêneros de consumo pelas *quebradeiras* e suas famílias (RÊGO; ANDRADE, 2006).

A construção do Movimento interestadual e a afirmação pública da identidade coletiva

Através da ASSEMA, criou-se também o *Grupo de Estudo de Mulheres Quebradeiras de Coco Babaçu*, organizado pela então técnica da Associação Noemi S. M. Porro, atualmente antropóloga da Universidade Federal do Pará. No Grupo de estudo, mulheres, agricultoras de base familiar e *quebradeiras de coco*, residentes de alguns municípios da microrregião do Médio Mearim (como Lago do Junco, Lago dos Rodrigues, São Luiz Gonzaga e Esperantinópolis), membros de associações, clubes de mães e sindicatos dos trabalhadores rurais se reuniam para discutir temas ligados ao extrativismo do coco babaçu, especialmente sobre trabalho, produção e geração de renda. Sobre essa experiência, a diretora regional do Mearim do Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco, Sebastiana Silva (55 anos) descreve:

“Na ASSEMA nós começamos a fazer parte dos grupos de estudos, organizados na época pela Noemi, reunia mulheres de vários municípios, tinha mulheres de Lima Campos, Lago do Junco, Esperantinópolis, São Luiz Gonzaga e outros, fazendo um intercâmbio de experiências, afinal “uma andorinha só não faz verão, né?” Nessas formações nós começamos a tratar da

questão de ser quebradeira, nós não víamos que nós tínhamos uma profissão, quando a gente ia tirar um documento e perguntavam a nossa ocupação, a gente dizia que era doméstica e trabalhadora rural, antes as mulheres tinham vergonha de dizer que era quebradeira de coco, mas nas discussões nos grupos de estudo Noemi falava: “tudo que gerasse renda, era uma profissão” e a gente foi se despertando para isso, para a nossa identidade. Em 1991, teve em São Luiz o primeiro encontro onde foi criada a Articulação das Mulheres Quebradeiras de Coco Babaçu, mas nós pensamos e não queríamos apenas uma associação, nós queríamos um movimento e aí depois mudamos o nome para Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco, mas na verdade é uma associação que nós identificamos como movimento” (Sebastiana Ferreira da Silva (Moça), 55 anos, quebradeira de coco babaçu, diretora regional do MIQCB na Microrregião do Médio Mearim).

Como visto, foi a partir do *Grupo de Estudo* desenvolvido pela ASSEMA, que as mulheres da microrregião do Médio Mearim foram refletindo sobre o reconhecimento do ofício da quebra do coco também como uma profissão, até então ocultada sobre o guarda-chuva da categoria *Trabalhadora Rural*. Além disso, nas reuniões, ocorriam os chamados “intercâmbios de experiências”, no qual as dificuldades enfrentadas comumente na lida diária das *quebradeiras* eram discutidas e analisadas, como exemplo podemos citar: a proibição de acesso ao babaçu, a perseguição dos fazendeiros e seus jagunços, a violência contra as mulheres, a derrubada das palmeiras, o corte de cacho, a venda do coco inteiro, a expropriação da terra, entre outras experiências que ameaçavam a produção material e a reprodução social das *quebradeiras de coco babaçu*.

O ensejo de unir forças para combater esse cenário excludente fez com que as mulheres buscassem ampliar a rede de articulação, convidando grupos de mulheres agroextrativistas dos estados do Piauí, Pará e Tocantins para estabelecer parcerias e, com o apoio da Igreja Católica, dos sindicatos e associações locais e agências de cooperação, em 1991 foi realizado I Encontro das Quebradeiras de Coco Babaçu em São Luiz do Maranhão, no qual “as quebradeiras se reúnem pela primeira vez, identificando-se publicamente como Quebradeiras de Coco Babaçu e reivindicam direitos específicos” (PORRO, MOTA; SCHMITZ, 2010, p.115).

Conforme podemos constatar no depoimento da *quebradeira* Sebastiana, nesse Encontro foi criada a Articulação das Quebradeiras de Coco, que posteriormente ganhou o nome de Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu (precisamente no III Encontro das Quebradeiras de Coco em 1995). Contudo, institucionalmente o reconhecimento do MIQCB ocorre em 2002 com a formalização da associação de quebradeiras, mas apesar

desse caráter jurídico, na prática as quebradeiras consideram que a organização é um movimento sociopolítico.

Sendo assim, é na experiência dos encontrões interestaduais (FIGURA 45) e dos encontrinhos regionais que as *quebradeiras* passam a se organizar enquanto classe e a (re)construir⁹³ a identidade coletiva *quebradeira de coco babaçu*, baseada no empoderamento e no enfrentamento de situações diversas que ameaçam as formas de “criar”, de “fazer” e de “viver” do grupo. Na letra da canção abaixo, com frequência entoada pelas *quebradeiras* nas reuniões do movimento, podemos observar a expressão do laço de pertencimento entre as *quebradeiras* e a afirmação identitária que as une.

*Eu sou quebradeira,
Eu sou quebradeira.
Vim para Lutar!*

*Pelos meus direitos,
Pelos meus direitos.
Eu vim reivindicar!*

*Mais educação e saúde
Pra toda nação.
Eu sou quebradeira,
Sou mulher guerreira,
Venho do sertão!*

*No Tocantins, tem quebradeira
No Piauí, tem quebradeira
Lá no Pará, tem quebradeira
No Maranhão, estão as quebradeiras!*

Música: Eu sou quebradeira
Autor: Antônio Nascimento Silva (Mundoca)
Intérpretes: As encantadeiras

Convém ressaltar que a constituição do MIQCB também recebeu a colaboração efetiva de pesquisadores, especialmente antropólogos, dentre os quais destacam-se: Alfredo Wagner

⁹³ Veja bem, ao utilizarmos a noção *(re)construir* almejamos ratificar a compreensão de que a identidade *quebradeira de coco babaçu*, é fruto de um processo lento e gradual que tem sua origem já nas primeiras articulações locais, seja nas rodas dos mutirões para quebrar o coco no babaçuais, ou seja nos primeiros *empates* entre as *quebradeiras* e jagunços das fazendas para garantir o acesso e a quebra do babaçu, assim como nas reuniões dos clubes de mães na Igreja Católica, onde eram planejadas ações de enfrentamento dos problemas comunitários, ou ainda nas campanhas locais pela não derrubada das palmeiras, incluindo ainda a luta das mulheres para garantir mais espaço nos sindicatos locais e até mesmo no ambiente doméstico e nas relações conjugais. Todas essas experiências, somadas às mobilizações que ao longo do tempo ultrapassaram a rede de articulação local, tornaram-se um campo frutífero para a recomposição das mulheres no campo político enquanto sujeitos de ação e para a consequente expressão pública da identidade coletiva *quebradeiras de coco babaçu*, fato que se dá através da constituição do Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu (MIQCB), onde está expressão identitária ganha conotações políticas e reconhecimento social.

Almeida, Joaquim Shiraishi Neto, Cyntia Martins, Luciene Figueiredo, Helciane de Fátima Araújo, Roberto Porro e a já citada Noemi Porro. Os mesmos estiveram atuando como consultores técnicos e assessores da ASSEMA, MIQCB e de outras associações parceiras. Esses pesquisadores contribuíram (e contribuem ainda hoje) com o debate que as *quebradeiras* vêm apresentado na arena pública desde então, realizando inclusive um importante trabalho de mediação entre as *quebradeiras* e a academia e outras instâncias governamentais e não-governamentais, principalmente na consolidação de projetos de transformação social.

FIGURA 45- Mesa redonda no Encontro das *Quebradeiras de Coco Babaçu*



Fonte: Arquivo pessoal de Carmelita Souza

A partir de todas essas influências, o Movimento nasce com a missão de “organizar as quebradeiras de coco babaçu para conhecerem seus direitos, defenderem as palmeiras de babaçu, o meio ambiente e a melhoria das condições de vida nas regiões de extrativismo do babaçu” (MIQCB). Para tanto, o MIQCB está organizado em seis regionais divididas nos estados do Maranhão, Pará, Piauí e Tocantins, a saber: Regional Mearim, Regional Imperatriz (Região Tocantina), Regional Baixada Maranhense, Regional Pará (Região do Araguaia), Regional Piauí (Região dos Cocais) e Regional Tocantins (Região do Bico do Papagaio), sendo que a sede principal do Movimento está localizada em São Luiz. Assim, a área de atuação do MIQCB não se restringe à divisão político-administrativa da cartografia oficial, apresentando uma base territorial alicerçada nos modos de “criar”, de “fazer” e de “viver” das *quebradeiras de coco babaçu* (ALMEIDA, 2004; BARBOSA, 2013). Assim, vemos que o patrimônio cultural comum as *quebradeiras* pode ter expressões diferenciadas segundo as experiências localizadas e distintas nesse vasto território.

À luz de Favareto (2008), Barbosa (2013, p. 202-203), descreve que na dinâmica dos movimentos sociais contemporâneos, a exemplo do movimento das *quebradeiras de coco*,

existe pelo menos quatro elementos centrais que precisam ser apreendidos: as redes sociais em que os membros estão inseridos, as identidades que são acionadas durante conflitos coletivos, as estruturas construídas mediante o compartilhamento de experiências e as oportunidades políticas estruturadas. Portanto, esses elementos centrais inferem uma nova forma de organização, em que os sujeitos operaram articulados em rede, acionando identidades coletivas⁹⁴ na reivindicação de direitos específicos e constituindo conseqüentemente estruturas de oportunidades políticas propulsoras de ações coletivas (BARBOSA, 2013).

Desde sua criação, o MIQCB, vem sendo um espaço importante para a articulação de organizações sociais que lutam pela preservação dos babaçuais e da biodiversidade, pela garantia das *quebradeiras* à terra, por políticas governamentais direcionadas para o extrativismo, pelo livre acesso aos babaçuais e pela equidade de gênero. No âmbito nacional a *quebradeiras* passaram a compor o Conselho Nacional dos Seringueiros (CNS)⁹⁵ e a Comissão Nacional dos Povos e Comunidades Tradicionais (CNPCT)⁹⁶.

Uma conquista importante para o movimento de mulheres *quebradeiras*, foi a criação das Reservas Extrativistas no Extremo Norte de Tocantins, Ciriaco e Mata Grande e a Reserva Extrativista Quilombo Frechal no Estado do Maranhão, após vários anos de luta contando com a mobilização de entidades como o CNS, essas reservas foram legalizadas através do Decreto presidencial de 20 de maio de 1992 (nº 534), tendo como base o Decreto Federal de nº 98.897/1990 que dispõem sobre as reservas extrativistas e dá outras providências (BARBOSA, 2013).

⁹⁴ Ao longo do tempo outras formas de identificação foram sendo agregadas a identidade *quebradeira de coco*, sendo comum as *quebradeiras* se autodesignaram também como quilombolas, indígenas, negras, ratificando inclusive a condição de mulher (autoidentificação de gênero). No caso das mulheres jovens, também identificamos a autodesignação *filha de quebradeira de coco* que trataremos no capítulo seguinte. Durante a construção da presente pesquisa, foi possível observar esse fenômeno na ocasião do Seminário Nacional de Conhecimento e Direito dos Povos e Comunidades Tradicionais: diálogos entre academia e movimentos sociais realizado em novembro de 2014 em Belém do Pará e na Rede Latino-americano de Antropologia Jurídica: encontro nordeste realizado em junho de 2015 em São Luiz do Maranhão.

⁹⁵ O Conselho Nacional dos Seringueiros (CNS) “é uma organização de âmbito nacional que representa trabalhadores agroextrativistas organizados em associações, cooperativas e sindicatos. Seu conselho Deliberativo é formado por 27 lideranças de diferentes segmentos agroextrativistas de todos os Estados da Amazônia. São seringueiros, coletores de castanha, açaí, cupuaçu, *quebradeiras de coco babaçu*, balateiros, piaçabeiros, integrantes de projetos agroflorestais, extratores de óleo e plantas medicinais. O que os une é a luta pela melhoria da qualidade de vida, uso sustentável dos recursos naturais da Floresta Amazônica e pelo direito à terra” (Sítio eletrônico CNS Belém).

⁹⁶ “A CNPCT tem como objetivo central pactuar a atuação conjunta de representantes da administração pública direta e de membros do setor não-governamental. Entre suas principais atribuições estão: propor princípios e diretrizes para políticas governamentais vinculadas à temática do desenvolvimento sustentável dos povos e comunidades tradicionais, bem como coordenar e acompanhar a implementação da política nacional” (sítio eletrônico IPEA).

Para o desenvolvimento de projetos, o MIQCB tem recebido apoio de agências de cooperação internacionais como: *ActionAid* Brasil, *Ford Foundation*, *War or Want* e *Aktionsgemeinschaft Solidarity World*. Além do apoio de organizações governamentais e não governamentais através da Diretoria de Políticas Públicas para Mulheres Rurais e Quilombolas do Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA) e a Coordenadora Ecumênica de Serviço (CESE). O acesso a programas federais também tem contribuído para a consolidação de projetos comunitários ligados à agricultura e ao extrativismo mediante o Programa de Aquisição de Alimentos (PAA), o Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE), Programa Nacional de Agricultura Familiar (PRONAF), com destaque para a Política de Garantia de Preços Mínimos para Produtos da Sociobiodiversidade (PGPM-Bio) que garante às *quebradeiras*- através do dispositivo jurídico Lei nº 11.775/2008- a modalidade de subvenção Direta que prevê ao extrativista o recebimento de um bônus caso efetue a venda de seu produto por preço inferior ao preço mínimo fixado pelo Governo Federal (BOLONHÊS; OLIVEIRAS; ABREU, 2013). Percebemos portanto que a noção de patrimônio cultural não é apenas abstrata e subjetiva, mas se constrói e se mantém através de ações e políticas públicas concretas.

Outra conquista importante que trazemos brevemente foi a criação do *Fundo babaçu*, que surge com o objetivo de apoiar projetos voltados principalmente para a geração de renda que criem polos irradiadores de conscientização ambiental e desenvolvimento sustentável pela conservação da biodiversidade nos babaçuais, visando a melhoria da qualidade de vida de comunidades tradicionais de *quebradeiras de coco babaçu* (MIQCB). Através do Fundo foram viabilizados projetos voltados para a produção e comercialização de produtos agroextrativistas (azeite de babaçu, mel, frutas), viveiros de mudas e vários outros projetos que tiveram como proponentes associações comunitárias e cooperativas vinculadas ao Movimento.

Dentre as ações desenvolvidas pelo movimento das mulheres, destacamos ainda a *Lei do Babaçu Livre*, criada a partir da assessoria técnica de Joaquim Shiraishi em conjunto com as organizações ligadas ao movimento social (AMTR, ASSEMA, COPPALJ, etc). A chamada *Lei do Babaçu Livre* foi aprovada em diversos municípios nos estados do Pará, Tocantins e Maranhão a partir da década de 1990, a exemplo do Projeto de Lei aprovado em Lago do Junco (MA) em 1997 reformulado em 2002 que citamos anteriormente. Desse modo, diversas ações vêm sendo desenvolvidas ao longo dos anos para que a *Lei do Babaçu Livre* seja aprovada⁹⁷

⁹⁷ A notícia mais recente a esse respeito levantada durante a pesquisa documental foi encontrada na página da rede social facebook do MIQCB que apresenta a notícia divulgada no sítio eletrônico do portal de notícias Esperantina News intitulada “Quebradeiras de Coco lançarão campanha “Babaçu Livre” no Piauí”, apresentada pelo portal em novembro de 2015. A notícia afirma que a campanha pelo *Babaçu Livre* será lançada pelas *quebradeiras* piauienses em 2016, contexto em que as *quebradeiras* reivindicam uma audiência com o governador do Piauí,

em mais municípios da federação, tornando-se uma Lei nacional, afirmando o babaçu também como patrimônio cultural no campo jurídico.

Para tanto, em 2003 começa a tramitar a nível federal o Projeto de Lei 747/2003 que até o momento não foi aprovado, de outro modo, o Projeto de Lei 231/2007 elaborado pelo deputado Domingos Dutra (PT/MA) é aprovado pela Comissão de Meio Ambiente da Câmara, este dispositivo jurídico abrange os estados do Pará, Maranhão, Tocantins, Piauí, Mato Grosso e Goiás, nas quais fica proibida a derrubada das palmeiras de babaçu, salvo em áreas destinadas a execução de obras ou serviços de utilidade públicas. A fiscalização da observância da Lei fica a cargo do IBAMA (BARBOSA, 2013), mas na prática o cumprimento da *Lei do Babaçu Livre* depende da atuação das *quebradeiras*, são elas que fazem valer a Lei, identificando as áreas de ocorrências de derrubadas ou queimadas de palmeiras, denunciando aos órgãos competentes e, por vezes em primeira instância reivindicando diretamente ao fazendeiro a observância da Lei.

Nesse contexto, a “expressão “*Babaçu Livre*” representa o direito ao livre acesso e ao uso comum das palmeiras. Enquanto uma consigna traduz a forma como as mulheres localmente se apropriam do recurso natural, tido como de uso livre e comum” (SHIRAISHI, 2006, p. 16). Para as *quebradeiras* as palmeiras representam um patrimônio coletivo, a ser acessível a todos que precisam, independentemente se estão localizadas em áreas públicas ou privadas. Esta compreensão subverte o princípio da propriedade privada, que trata a palmeira como um “bem secundário” ou “acessório do solo”, sendo que para as *quebradeiras* as palmeiras representam um “bem primordial” para a produção material e reprodução social do grupo. Nesses termos, as “práticas sociais” das *quebradeiras* atribuem propriedade ao uso de um recurso aberto e não ao domínio do recurso, contrariando assim o ordenamento jurídico brasileiro (SHIRAISHI, 2006, p. 17-18).

Segundo Almeida (2009, p. 91) essas mobilizações políticas de um modo geral têm rompido com o esquema interpretativo (dominante) que naturalizava e desumanizava as denominadas comunidades tradicionais, as quais permaneciam emolduradas no quadro natural; Através de suas reivindicações de reconhecimento, passam a ser sujeitos da ação que “organizado em representação pública, torna-se ativo, dinâmico e inverte a mobilização do sujeito biologizado e passivo do esquema interpretativo anterior. Essas transformações trazem consigo uma forma de conhecer, uma forma peculiar de manejo”.

Wellington Dias (PT), para discutir o projeto. Além disso a notícia também descreve que o Novo Mapa da Região Ecológica do Babaçu (produzido em parceria com o Projeto Cartografia Social da Universidade Estadual do Maranhão em 2015) denunciou que as *quebradeiras de coco* têm sido vítimas de ameaças de morte, instalação de cercas elétricas, perda e cercamento de fontes de água (ESPERANTINA NEWS).

O manejo que o referido autor menciona faz parte da gestão dos recursos naturais de uso comum⁹⁸. Como dito, esta gestão, caracteriza-se pelo acesso e uso do recurso de forma livre e coletiva, mas vale destacar que essa estratégia é aplicada “não apenas como necessidade produtiva, mas também por razões políticas e pela necessidade de garantir a sobrevivência do grupo” (BARBOSA; MARIN, 2010, p.32). Dessa forma, as *quebradeiras* praticam o extrativismo nos babaçuais, por meio de regras ou “práticas sociais” culturalmente construídas relativas ao seu acesso e gestão sustentável, que ao alcançar os campos políticos e jurídicos, passaram a incorporar a “Lei do *Babaçu Livre*”, evidenciando assim o que os autores (PORRO; MOTA; SCHMITZ, 2010, p.123) consideram a “marca da sua identidade”.

Neste sentido, o autor Shiraishi (2013) traz a seguinte argumentação:

Ao construir modos próprios de “criar, “fazer” e “viver”, a **quebradeira de coco babaçu** reforça sua identidade, ampliando a possibilidade jurídica de proteção e promoção, decorrente de previsão de proteção de seu patrimônio cultural, que se encontra associado ao seu território, onde as palmeiras de babaçu constituem elementos visíveis e invisíveis de sua existência (SHIRAISHI, 2013, p. 159).

Além disso, o autor descreve que “a identidade das Quebradeiras é acionada por critérios políticos organizativos, ecológicos de proteção aos babaçuais, culturais, que se relacionam ao seu modo de vida e de gênero” (SHIRAISHI, 2013, p. 159). Tendo em vista que os modos de “criar”, “fazer” e de “viver” expressam territorialidades específicas, especialmente, nos modos de produção do trabalho rural, que devem ser protegidas pelo Estado para a manutenção de sua cultura, identidade e patrimônio cultural.

Como visto no decorrer deste tópico, esse processo de empoderamento e afirmação identitária das mulheres *quebradeiras* ocorre de forma lenta e gradual. No ideário simbólico desse campesinato, a quebra do coco representa uma atividade de caráter complementar ao serviço da roça, embora essencial para o custeio da unidade de produção e consumo durante o período de entressafra. Como a quebra do coco é uma atividade culturalmente atribuída ao gênero feminino, durante muito tempo as mulheres sofreram com a invisibilidade social e a falta de reconhecimento do seu papel produtivo na economia doméstica.

A partir do avanço da privatização da terra (na década de 1960) e das áreas de pastagem, os principais meios de produção dos trabalhadores rurais- a terra e o babaçu- são gradativamente expropriados, através da imposição de mecanismos de dominação que restringiam o acesso aos recursos naturais ameaçando a reprodução social do grupo. Para combater e resistir a esses

⁹⁸ Conforme Barbosa e Marin (2010, p.42) o uso comum dos recursos é permeado por arranjos estratégicos, nos quais são impostas regras básicas para os períodos de abundância e de escassez, no que respeita às regras de uso e às regras de acesso.

mecanismos as mulheres passaram a se reunir, primeiro para coletar e quebrar coco nas *soltas* em grupo, a fim de se protegerem das agressões de jagunços e fazendeiros que proibiam o acesso às palmeiras. Em resposta às ações de resistência do grupo, os fazendeiros passam a subordinar os trabalhadores a sistemas de trabalho (a exemplo do arrendamento da terra) que intensificavam a exploração da mão de obra, ação que também foi combatida ao longo tempo, quando os cachos de coco passam a ser cortados e as palmeiras sistematicamente derrubadas, as mulheres realizam inúmeros *empates* e posteriormente a *greve* reivindicando o acesso livre às palmeiras de babaçu e o direito à terra junto com seus companheiros.

Através dessas ações de resistência e enfrentamento as mulheres passam a se afirmar enquanto grupo, processo que também demandou a superação da chamada “*vergonha de ser identificada como quebradeira*”, fruto das formas de opressão social que desvalorizavam a atividade de quebra do coco e discriminavam aqueles que a praticavam para sobreviver. É através do movimento de luta que a atividade da quebra do coco deixa de ser sinônimo de pobreza, fracasso e escravidão, passando a representar vida, superação e liberdade. É através do movimento de luta que as mulheres se reconhecem enquanto sujeitos políticos, reivindicando o direito a sindicalização enquanto trabalhadoras rurais. É através do movimento de luta, das influências de mediadores sociais externos, que as mulheres formam entre si novos agentes de mediação, capazes de articular a consolidação de projetos coletivos. Com isso, é também através do movimento de luta que as mulheres criam entidades representativas, para salvaguardar suas formas de “criar”, de “fazer” e de “viver” frente aos seus antagonistas e aos aparatos de Estado. Por fim, é através do movimento de luta que as mulheres (re)constroem a identidade coletiva *quebradeira de coco babaçu*, com a qual se afirmam e buscam romper com a invisibilidade de outrora. A compreensão de todo esse processo social nos permite refletir sobre o que realmente pode significar para uma mulher *quebradeira* afirmar: “*antes eu dizia que era doméstica e trabalhadora de roça, agora eu digo que sou quebradeira de coco*”.

5.1- O SER QUEBRADEIRA DE COCO BABAÇU

De acordo com Oliveira (1976), a identidade é um fenômeno estruturado por duas dimensões: pessoal (ou individual) e social (ou coletiva), nas quais se estabelece uma interconexão. Afinal é no nível coletivo, plano da identidade social, que o nível individual se concretiza. Nesse sentido, na interconexão entre a dimensão individual de se viver a cultura e a dimensão social de vivê-la coletivamente é que emerge a consciência de que essa cultura compartilhada se constitui como um patrimônio comum.

Por sua vez, Martins (2003, p.43), com o enfoque na identidade social, considera que a mesma pode ser compreendida através do “conhecimento por parte do indivíduo, de que pertence a um determinado grupo”, consoante com a “significação valorativa e emocional de pertencer, sentir-se parte”, contexto em que o patrimônio se configura como um conjunto de bens materiais e imateriais representativos da cultura que edifica a existência do grupo ou sociedade e é repassada de geração para geração.

Portanto, a identidade social, “surge como a atualização do processo de identificação e envolve a noção de *grupo*, particularmente a de grupo social. Porém, a identidade social não se descarta da identidade pessoal, pois esta de algum modo é reflexo daquela” (OLIVEIRA, 1976, p. 5). Processo em que a noção de identificação exposta por Stuart Hall (2008) no ensaio *Quem precisa de identidade?* consiste num processo de articulação continuada, amparada pelas condições de existência, recursos materiais e simbólicos que promovem no indivíduo o sentimento de pertencimento a um determinado grupo.

Em outras palavras, “a construção da identidade, seja individual ou social, não é estável e unificada- é mutável, (re)inventada, transitória e, às vezes, provisória, subjetiva; a identidade é (re)negociada e vai-se transformando, (re)construindo- se ao longo do tempo” (RODRIGUES, 2014) a fim de responder às necessidades dos sujeitos que a constrói, conseqüentemente, através dela se desenvolvem redes de solidariedades e alteridades (GONÇALVES; ROCHA, 2006; WOODWARD, 2008).

Considerando que a pessoa em sua vertente social vive uma relação de interação e dependência com o outro, a alteridade marca a diferença, indo de encontro com a noção de que identidade é relacional apresentada por Woodward (2008) em alusão à obra de Michael Ignatieff, sendo assim, estabelecida por uma marcação simbólica relativa a outras identidades.

Nesse contexto, a marcação simbólica está relacionada com a produção de fronteiras estrategicamente estabelecidas para a construção e manutenção das identidades, por vezes, revelada através das formas culturais, as quais segundo Fredrik Barth (1998) são traços característicos de determinados grupos culturais que apresentam tanto os efeitos da ecologia do território quanto da cultura transmitida. Para reforçar sua argumentação, o referido autor convida o leitor de *Grupos étnicos e suas fronteiras* a refletir sobre o seguinte questionamento:

O mesmo grupo de indivíduos, com valores e ideais estáticos, não estaria ligado a modos de vida diferentes e não iria institucionalizar diferentes formas de comportamento, quando confrontado com diferentes oportunidades propiciadas por diferentes ambientes? (BARTH, 1998, p. 192).

Este questionamento ganha particular pertinência na discussão sobre a identidade, tendo em vista que tanto a ecologia do ambiente influencia os traços culturais como sugere Barth (1998), quanto às transformações ocorridas no meio trazem ressonâncias substanciais na dinâmica dos grupos sociais, afetando por sua vez a cultura transmitida. Afinal, o território é o espaço onde o homem vive a experiência concreta e cotidiana, individual e coletiva, interagindo com a natureza e dela produzindo um conhecimento referente à geografia, aos recursos naturais, entre outros elementos que contribuem na sua reprodução física e social, alicerçada nos modos de “criar”, de “fazer” e de “viver”.

Todavia, torna-se fundamental destacar que o território não se configura somente como espaço físico palco da ação humana, tampouco pode ser considerado inerte. Através de um processo contínuo e dialético “ao mesmo tempo em que a sociedade transforma o espaço em território, transforma-se a si mesma (...). Assim o território assume um peso, um cariz, uma identidade (...) pelo poder econômico ou político e/ou simbolicamente pelas representações sociais” (RODRIGUES, 2007, p.17). Ao tratar sobre a relação entre processos de territorialização e os movimentos sociais do campo, Almeida (2004) descreve que,

A territorialidade funciona como fator de identificação, defesa e força: laços solidários e de ajuda mútua informam um conjunto de regras firmadas sobre uma base física considerada comum, essencial e inalienável, não obstante disposições sucessórias porventura existentes. Aí a noção de “tradicional” não se reduz à história e incorpora as identidades coletivas redefinidas situacionalmente numa mobilização continuada, assinalando que as unidades sociais em jogo podem ser interpretadas como unidades de mobilização (ALMEIDA, 2004, p.9).

Desse modo, a noção de *terras tradicionalmente ocupadas* apresentada na Constituição Federal de 1988 e acionada pelo referido autor, vai de encontro com a diversidade de formas de existência coletiva de povos e grupos sociais e suas respectivas relações com os recursos naturais, base da sua reprodução social, material e cultural (ALMEIDA, 2004). Na própria Região Amazônica encontramos múltiplos processos de territorialização, vivenciados pelos povos indígenas, comunidades remanescentes de quilombos, assim como por diversas comunidades oriundas de áreas de uso comum voltadas para o extrativismo, para a agricultura de base familiar e para o pastoreio. Por sua vez, esses distintos processos de territorialização em curso, têm sido comumente incorporados por movimentos sociais ou *unidades de mobilização* que acionam identidades erigidas a partir de “fatores étnicos, critérios ecológicos e de gênero”, em outras palavras, “o que ocorre é a construção de identidades específicas junto com a construção de território específicos” (ALMEIDA, 2004, p.29).

Neste panorama, os movimentos sociais contemporâneos apresentam transformações no processo político-organizativo, especialmente na mobilização de sujeitos políticos face aos antagonistas e os aparatos do Estado, a fim de garantir o acesso aos recursos que asseguram a preservação de seus modos de vida. Segundo argumenta Shiraishi (2013, p. 120) “o que está em jogo para esses grupos é o direito à vida, que se “cria”, “faz” e “vive” nos territórios ocupados”, ou seja, o reconhecimento de direitos fundamentais- consoantes aos modos de “criar, de “fazer” e de “viver”- que garantam a proteção da cultura e do seu patrimônio cultural⁹⁹.

Com efeito, os movimentos sociais têm reivindicado reconhecimento jurídico-formal das formas intrínsecas de uso comum dos recursos naturais (as quais apresentam práticas jurídicas próprias) pelos *povos e comunidades tradicionais* e, as delimitações de suas territorialidades específicas, considerando fatores étnicos e a diversidade cultural (SHIRAISHI, 2006; ALMEIDA, 2004). De outro modo, esses movimentos também têm requerido maior atuação da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionais¹⁰⁰ (PNPCT), considerando a “construção de um ideário de que os direitos culturalmente estabelecidos podem ter algum reconhecimento legal e, com isso, estimular a ação coletiva de povos que antes pareciam invisíveis” (MOTA *et al*, 2011, p. 109).

Nesta perspectiva, a experiência de mobilização das mulheres *quebradeiras de coco babaçu* é marcada por uma trajetória de lutas coletivas para assegurar o direito ao livre acesso e uso comum das palmeiras de coco babaçu- reconhecida como patrimônio coletivo das *quebradeiras*- coadunado ao direito à terra, a preservação do meio ambiente, a equidade de gênero, assim como pela melhoria das condições de vida (mediante acesso à educação, saúde, renda e moradia) nas regiões de ocorrência dos babaçuais, que juntas formam um território com

⁹⁹ Conforme noção apresentada por Neves (2003, p.51), para a autora no conceito amplo de patrimônio cultural “estão presentes as esferas da natureza, o meio ambiente natural onde o homem habita e transforma para sobreviver e realizar suas necessidade materiais e simbólicas, o conhecimento, as habilidades, o saber fazer humano, necessário para a construção da existência em toda a sua plenitude, e os chamados bens culturais propriamente ditos, que são os produtos resultantes da ação do homem na natureza” (NEVES, 2003, p.51).

¹⁰⁰ Instituída pelo Decreto Presidencial N° 6.040, de 7 de fevereiro de 2007. No Art. 3º do Decreto e do seu Anexo compreende-se por: I - Povos e Comunidades Tradicionais: grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição; II - Territórios Tradicionais: os espaços necessários a reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária, observado, no que diz respeito aos povos indígenas e quilombolas, respectivamente, o que dispõem os arts. 231 da Constituição e 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e demais regulamentações; e III - Desenvolvimento Sustentável: o uso equilibrado dos recursos naturais, voltado para a melhoria da qualidade de vida da presente geração, garantindo as mesmas possibilidades para as gerações futuras.

mais de 25 milhões de hectares¹⁰¹, distribuídos em diferentes densidades nos estados do Pará, Piauí, Maranhão e Tocantins, onde existem mais de 400 mil *quebradeiras de coco babaçu*.

Nesse quadro, as áreas de ocorrência dos babaçuais, “não significam apenas incidência de uma espécie vegetal ou uma “mancha”, como se diz cartograficamente, mas tem uma expressão identitária traduzida por extensões territoriais de pertencimento” (ALMEIDA, 2004, p. 28). Essa expressão identitária é politicamente alicerçada na autodesignação coletiva *quebradeira de coco babaçu*, cuja afirmação pública acontece mediante a constituição do Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu (MIQCB) no início dos anos de 1990.

Apesar da construção da identidade coletiva *quebradeira de coco babaçu* ter como berço o movimento político, antes de ser uma categoria política, esta configura-se como uma *categoria étnica*¹⁰² (BARTH, 1998), acionada por grupos que *constituem um campo de comunicação e interação entre si*, apresentando como principais elementos de identificação a quebra do coco e outros *saberes e fazeres* relacionados ao babaçu, a transmissão de *traços culturais*¹⁰³ *característicos que apresentam os efeitos da ecologia do território que compartilham* e formas intrínsecas de *organização social* e de gestão dos recursos naturais, em especial o uso livre e comum das palmeiras de coco babaçu, base da reprodução social, material e cultural (BARTH, 1998). Esses traços culturais deliberam o patrimônio comum.

Neste momento, tomamos como referência Barth (1998), que apresenta o grupo étnico como um tipo de organização social, cuja referência primária é definida pela orientação cultural dos seus membros. Todavia, o autor também afirma que as formas culturais patentes podem

¹⁰¹ Dado atualizado pelo estudo realizado pelo Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia em parceria com o MIQCB, que viabilizou a construção do Novo Mapa da Região Ecológica dos Babaçuais apresentado em 2015. O estudo também revela “a persistência e ampliação da incidência dos babaçuais, apesar das práticas que visam sua destruição. Apresenta uma região florestada, de grande diversidade biológica e importância no combate às mudanças climáticas e ao desmatamento” (sítio eletrônico MIQCB).

¹⁰² De acordo com Fredrik Barth (1998, p. 193-194): “Uma atribuição categórica é uma atribuição étnica quando classifica a pessoa em termos de sua identidade básica mais geral, presumivelmente determinada por sua origem e seu meio ambiente. Na medida que os atores usam identidades étnicas para categorizar a si mesmos e outros, com objetivos de interação, eles formam grupos étnicos neste sentido organizacional” (BARTH, 1998, p.193-194).

¹⁰³ Ainda segundo Barth (1998, p. 193)) os traços culturais, ou as formas culturais manifestas podem apresentar variações num grupo espalhado por um território que detém circunstâncias ecológicas variadas, para o autor “estas formas manifestas são determinadas tanto pela ecologia quanto pela cultura transmitida”. Esse entendimento aproxima-se da realidade das *quebradeiras de coco*, que distribuídas num território de 25 milhões de hectares de babaçuais (com distintas densidades) apresentam diferenças regionais de comportamento, mas que não subtraem traços culturais intrínsecos das *quebradeiras de coco*, notadamente através da transmissão de saberes e fazeres próprios dos usos do babaçu, de uma linguagem ou linguajar próprio das *quebradeiras* (como buscamos catalogar e apresentar ilustrativamente em apêndice), formas de expressão, em especial as músicas que retratam o modo de vida, as lutas e trajetória política das *quebradeiras de coco*, entre outros traços que unificam os grupos que acionam a identidade *quebradeira de coco babaçu*.

manifestar variações, especialmente entre grupos étnicos que estão distribuídos por um vasto território com circunstâncias ecológicas variadas, caso dos Pathans, entre os Pathans do norte e os Pathans do sul, (provenientes das áreas montanhosas, (BARTH 1998, p. 192-193), que apresentam distintos comportamentos, “modos de divisão e da diversidade dos sistemas sociais locais” diante das condições naturais vivenciadas pelo grupo. Essas distintas formas de organização entre os Pathans repercutem também distintas formas de compreensão da identidade e do patrimônio, em situações de mudança. Nesse quadro, a manutenção das formas culturais deve ser considerada como um elemento constituinte da *fronteira* que define o grupo étnico, não como algo que o encerra.

No caso das *quebradeiras de coco babaçu*, devemos considerar que além das variações ecológicas naturais nas áreas de ocorrências dos babaçuais, também existem significativas diferenças das condições sociais e econômicas locais. No livro intitulado *Guerra ecológica nos babaçuais*, autoria de Almeida, Shiraishi e Martins (2005), encontramos um rico panorama dos sistemas de organização das *quebradeiras* frente às pressões econômicas exercidas sobre os recursos naturais e sobre a economia extrativista, especialmente através da devastação dos palmeirais, da elevação do preço de *commodities* e do aquecimento de terras na Amazônia, situações que desencadeiam inúmeros conflitos sociais e afetam a vida de milhares de *quebradeiras de coco* e de suas famílias.

De outro modo, é preciso ter em mente que tomando como referência o território também constatamos a diversidade cultural existente entre as mulheres que se identificam e são identificadas como *quebradeiras de coco babaçu*, já que esta atribuição étnica identifica e representa sujeitos portadores de diferentes origens, raças, gerações, crenças, juízos e valores, histórias de vida, níveis de escolaridade, orientações político-partidárias e, porque não dizer de forma figurada também de diferentes gêneros, já que nas palavras da *quebradeira* Irismar Silva (36 anos): “*quebradeira de coco é mulher e é homem*”.

É entre a árdua lida diária de coleta e quebra do coco babaçu e a luta constante contra a devastação dos palmeirais, assim como pelo reconhecimento de direitos consoante ao livre acesso e uso comum dos mesmos e, ainda pelo desenvolvimento da economia extrativista, entre outras demandas coletivas, que essas mulheres agroextrativistas eliminam suas possíveis diferenças e se identificam comumente como *quebradeiras de coco babaçu*.

Contudo, parece haver noções distintas quanto ao que é *ser quebradeira de coco*, mesmo a nível local onde concentramos nossa pesquisa, precisamente no Povoado de Ludovico, no qual identificamos significativas diferenças entre a noção identitária expressa pelas *quebradeiras* envolvidas diretamente e indiretamente no movimento político (membros da

AMTR, ASSEMA, MIQCB e outras organizações locais) e a noção identitária expressa pelas *quebradeiras* que não são envolvidas no movimento, mulheres que a exemplo da *quebradeira de coco* Maria de Fátima Pereira (48 anos) afirmam: “*a minha relação é só com as palmeiras*”.

Para as *quebradeiras* do movimento político, basicamente a referência identitária das *quebradeiras* é a *luta por direitos* e pela *preservação dos babaçuais*, como podemos constatar na seguinte afirmação:

*“A quebradeira é aquela que se dirige a lutar pelo seu objetivo e pela sua identidade, todas as pessoas que moram nessa comunidade [Ludovico] são pessoas simples e que viveram do babaçu, mas nem todas as pessoas se identificam com isso, assim porque têm quebradeiras que não se preocupa com a devastação, ela não se preocupa se o babaçu vai cair ou vai subir. Então eu acho assim: **o que identifica mesmo a quebradeira, com a sua origem é aquela que luta, é aquela que busca seus direitos, que não para e não se omite e que não teme de lutar e buscar pelo seu direito**” (Senhora Naná, 56 anos, quebradeira de Coco Babaçu, grifo meu).*

Na fala da *quebradeira* Nasira fica implícita a marcação de diferença entre as *quebradeiras*. Essa diferença se baliza no posicionamento da *quebradeira* enquanto sujeito no enfrentamento de situações diversas (a exemplo de casos de derrubada de palmeiras) que podem ameaçar a própria identidade do grupo. Neste sentido, a *quebradeira* Iracir Silva também contribui apresentando sua opinião sobre quem são as *quebradeiras de coco babaçu*:

*Eu acho que **a quebradeira é a mulher que quebra o coco mesmo**, tem mulher que não quebra coco, então aquela dali eu não chamo de quebradeira não, ela não quebra coco, ela vive de outra coisa né? Faz outros tipos de coisa. **Também a quebradeira é aquela que também luta pela causa da quebradeira, ela não tá quebrando, mas ela tá indo procurar formas de defender o meio ambiente, de proteger os babaçuais, então essa daí também pra mim é uma quebradeira né?** Ela tá ajudando a gente a proteger, a defender, a lutar pelo preço do coco, por tudo enquanto (...) que nem a Maria, que nem a Naná, que nem a Dió, elas não estão mais quebrando coco, mas elas vivem atrás disso aí direito, de proteger, de ajudar, de tudo enquanto, todo lugar aí que elas vão, em Brasília, São Paulo, Rio de Janeiro e **é fazendo esse papel aí da quebradeira** (...) e aí ela não tá quebrando porque ela tá fazendo essas outras coisas, mas também é em prol do babaçu (Iracir Silva, 47 anos, quebradeira de coco, membro da COPPALJ).*

Interessante observar na fala da Senhora Irací que o *ser quebradeira* define “a mulher que quebra coco mesmo” e também “aquela que luta pela causa da quebradeira”. Em primeira instância trata-se de uma designação atribuída às mulheres que necessariamente exercem o ofício da quebra do coco como meio de subsistência, de outro modo essa mesma referência é relativizada quando a designação *quebradeira* também identifica as mulheres envolvidas no movimento político, visto que as mesmas exercem um importante papel de representação das *quebradeiras* na arena pública e, por isso, pelos compromissos assumidos “na luta”, acabam não exercendo com a frequência costumeira a quebra do coco.

Na fala da *quebradeira* Irací ainda é citado o “papel de representação das *quebradeiras*” que as mulheres do movimento político realizam e, essa informação vai de encontro com a noção da divisão de papéis sociais¹⁰⁴ que podemos apreender na obra *A representação do eu na vida cotidiana* de Erving Goffman (1985, p. 9). Este autor apresenta um quadro de referências sobre a organização da vida social baseado na linguagem teatral, na qual o indivíduo é ao mesmo tempo *ator e plateia*, de modo que “o papel que um indivíduo desempenha é talhado de acordo com os papéis desempenhados pelos outros [atores] presentes e, ainda, esses outros também constituem a plateia”, essa dinâmica da representação é resultado da interação social, na qual “o indivíduo pode envolver profundamente o seu eu em sua identificação com um determinado papel, instituição ou grupo, em seu conceito de si mesmo” para a manutenção das unidades sociais apresentadas em cena, ou seja, diante dos acontecimentos locais (GOFFMAN, 1985, 222-223).

No caso em estudo, a divisão de papéis, parece estar presente entre as *quebradeiras* do movimento político e as *quebradeiras* que não são do movimento político. Na prática, podemos exemplificar essa dinâmica na seguinte situação que observamos em campo: no dia 9 de dezembro de 2015, houve assembleia geral da AMTR no Povoado Três Poços, localizado no Município de Lago dos Rodrigues, nesta assembleia um representante do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Lago dos Rodrigues, apresentou uma denúncia sobre um caso de derrubada de palmeiras que estava ocorrendo numa determinada fazenda do Município, caso que já teria sido levado a Ministério Público, mas que até então não teria sido revolido. Diante disso, o referido representante estava solicitando o apoio da AMTR, tendo em vista que as

¹⁰⁴ De acordo com Goffman (1985, p. 24), ao representar, um indivíduo, apresenta um “padrão de ação” que pode ser chamado de “movimento” ou “prática”, sendo assim, “quando um indivíduo ou ator desempenha o mesmo movimento para o mesmo público em diferentes ocasiões há probabilidade de surgir um relacionamento social. Definindo papel social como a promulgação de direitos e deveres ligados a uma determinada situação social envolverá um ou mais movimentos, e que cada um destes pode ser representado pelo ator numa série de oportunidades para o mesmo tipo de público ou para um público formado pelas mesmas pessoas”.

quebradeiras que trabalham coletando coco na fazenda têm receio de se mobilizar para protestar e sofrer represálias, já que maridos das mesmas trabalham a serviço do fazendeiro. Nessa ocasião, foi posto em pauta que essa situação é resultado da falta de organização local das mulheres e que a AMTR só atuaria junto com a participação destas *quebradeiras*, já que as mesmas são as principais beneficiárias dos babaçuais em perigo, onde ratificaram que a fiscalização da Lei *Babaçu Livre* depende da efetiva ação de todas.

Com esse exemplo, buscamos chamar atenção para o fato de que na divisão dos papéis sociais, fica implícito que a representação das *quebradeiras* em situações de conflito, fica a cargo das mulheres do movimento político, especialmente porque as mesmas detêm certos conhecimentos burocráticos ou mesmo dos espaços públicos, nos quais podem realizar a mediação, fazendo denúncias e tomando outras providências cabíveis. Ao mesmo tempo, com isso não estamos desconsiderando as ações de resistência que diariamente a grande maioria das *quebradeiras*- que não estão no movimento- precisam aguerridamente realizar para conseguir manter suas famílias através da coleta e quebra o coco babaçu, assim como para proteger os babaçuais. Assim, vemos que o patrimônio cultural apesar de ter um cunho político, só é garantido quando a representação tem base social concreta, vivida na prática cotidiana da lida com esse patrimônio.

Aliás, essas mulheres *quebradeiras* que identificamos como sendo da lida diária, apresentam uma noção intrínseca do que é *ser quebradeira de coco babaçu*. Noção identitária que notadamente tem como principal referência o *saber-fazer*, conforme podemos apreender no seguinte relato:

“Quem são as quebradeiras de coco? Mulher, quebradeira de coco é mulher e é homem, tem homem que ainda quebra, só que diminuiu mais a quantidade de homem que quebra coco, mesmo porque hoje os que não estão na roça, é porquê já saíram desse daqui e já subiram um patamarzinho maior, então ficou mesmo só pra nós mulheres agora. Os homens ajudam, ajudam quando eles estão em casa, quando a gente tá quebrando, a gente bota eles pra fazerem uma caieira, despejarem uma casca, botarem uma água na panela, de todo jeito a gente pede ajuda a eles (...) quando tão sem fazer nada que a gente vêm [para a solta], aí eles ajudam a gente a coletar o coco. (...) O que marca a identidade da quebradeira de coco? Eu acho que é o aprendizado, Por que nem todo mundo sabe quebrar coco né? A gente acha que quebrar coco é fácil? Mas vai quebrar pra ver, é só quem sabe mesmo que... e aquilo ali [saber

quebrar] é a marca registrada” (Irismar Silva (a Nenê), 36 anos, *quebradeira de coco babaçu*)

De acordo com o exposto, ao relacionar o *ser quebradeira* ao exercício da quebra do coco, observamos que Irismar faz menção ao trabalho desempenhado pelos homens nesta atividade, trabalho que geralmente é invisibilizado¹⁰⁵, assim como as tarefas cotidianamente realizadas pelos mesmos para auxiliar e conseqüentemente viabilizar o trabalho das mulheres na quebra do coco, parceria que é igualmente estabelecida nos roçados, onde as mulheres já atuam na condição de auxiliar. Para tanto, ambos compartilham de *saberes* necessários para o exercício das atividades, mas as *quebradeiras* se destacam notoriamente pelo *saber quebrar coco*, nas palavras de Irismar, esta seria “*a marca registrada*” das *quebradeiras*.

Nesta perspectiva, foi possível constatar junto as interlocutoras da pesquisa que o *saber-fazer* da *quebradeira*, tanto a identifica quanto a qualifica perante o grupo. Algumas mulheres afirmam: “*uma boa quebradeira é aquela que quebra bastante, aquela que consegue tirar 10 quilos ou mais de coco num só dia, essa é quebradeira!*” (Senhora Benilza Silva, 58 anos, *quebradeira de coco*), outras mulheres descrevem com frequência “*eu quebro coco desde menina, mas nunca fui muito quebradeira não, eu nunca consegui quebrar 10 quilos de coco num só dia, eu sempre fiz sete ou oito quilos no máximo*” (Francisca Silva (a France), 47 anos, *quebradeira de coco*). Nas rodas de quebra do coco ainda podemos ouvir a seguinte afirmação “*essa daqui é quebradeira de coco!*” (Maria de Fátima Pereira, 48 anos, *quebradeira de coco*) indicando que determinada mulher sabe quebrar coco habilidosamente, reconhecendo-a como uma boa *quebradeira*, atribuição que lhe confere um certo “status” dentro do grupo.

Entretanto, a *quebradeira* Preta (38 anos) descreve que, “*além de saber quebrar o coco, a quebradeira é aquela mulher que sabe escolher o coco bom, ele conhece as soltas e sabe onde estão as palmeiras boas, marca o tempo que as palmeiras darão cacho, sabe também ver um coco e identificar de qual palmeira ele é*”, ou seja, a *quebradeira* é aquela mulher que detém notórios saberes sobre as palmeiras de babaçu e seu fruto, saberes construídos e repassados aos seus descendentes ao longo da vida, saberes através dos quais as *quebradeiras* se identificam e são identificadas por outros.

Sendo assim, as noções identitárias apresentadas pelas *quebradeiras* residentes em Ludovico, notadamente entre as *quebradeiras* do movimento político e as *quebradeiras* que não são do movimento parecem ter diferenças explícitas. Em linhas gerais, enquanto o primeiro

¹⁰⁵ Fato que se deve ao próprio ideário simbólico, no qual a quebra do coco é uma atividade socialmente atribuída as mulheres como argumentamos no tópico anterior.

grupo tem como elemento principal de representação *a luta por direitos*, o segundo toma como elemento de representação o *saber-fazer* usos do babaçu. Apesar disso, podemos apreender que as noções identitárias brevemente apresentadas aqui não são excludentes, muito pelo contrário, na prática estas noções se *articulam* no processo de construção da identidade *quebradeira de coco babaçu*, aliais, “a unidade, a homogeneidade interna, que o termo “identidade” assume como sendo funcional não é uma forma natural, mas uma forma construída de fechamento” (HALL, 2008, p. 110) resultado dos processos de identificação dos sujeitos tecidos no “interior de formações e práticas discursivas específicas” (HALL, 2008, p. 109).

Neste sentido, Hall (2008, 111-112) utiliza o termo “identidade” para significar:

o ponto de encontro, o ponto de *sutura*, entre, por um lado, os discursos e as práticas que tentam nos “interpelar”, nos falar ou nos convocar para que assumamos nossos lugares como os sujeitos sociais de discursos particulares e, por outro lado, os processos que produzem subjetividades, que nos constroem como sujeitos aos quais se pode “falar”. As identidades são, pois, pontos de apego temporário às posições-de-sujeito que as práticas discursivas constroem para nós (HALL, 2008, 111-112)

No processo de construção da identidade coletiva, as “subjetividades” também conferem o estabelecimento de signos ou símbolos para representar o grupo. Durante uma roda de conversa sobre a “identidade das *quebradeiras*”, onde estiveram presentes cerca de 25 mulheres que haviam acabado de participar da assembleia geral da AMTR em dezembro de 2015, uma determinava *quebradeira* externalizou o seguinte relato:

“Antes o que simbolizava a quebradeira era o machado, o macete, a cabaça, o facão, o côfo, anote aí também a banana com farinha que a gente comia no mato!, hoje o que simboliza é o macete, a cunha, a garrafa d’água, o pacará, o jumento, mas até o jumento já tá sendo substituído pelas motos, tem mulher que já vai quebrar coco de moto! Tá mudando muito, mas esses são nossos símbolos. A palmeira também é um símbolo pra gente, essa é a mãe da gente, porque a minha mãe me criou quebrando coco e eu criei meus filhos assim também, graças a Deus! Ela [a palmeira] não deixa a gente perecer (fala apresentada por uma quebradeira numa roda de conversa sobre o tema da identidade junto com a pesquisadora, após o término da Assembleia geral da AMTR, em dezembro de 2015).

Diante desse relato, pertinente nos reportar ao início do tópico anterior, onde abordamos que as mulheres tinham vergonha de serem identificadas como *quebradeiras de coco*, especialmente pelos homens, posto que quanto as mulheres estavam retornando das *soltas* e

viam os homens vindo na estrada, escondiam no mato rapidamente os instrumentos de trabalho: o machado, o *côfo*, o *macete*, etc; os mesmos instrumentos que hoje são tidos como símbolos da identidade *quebradeira de coco*. Esse processo de transição é resultado da construção identitária, das posições-de-sujeitos assumidas no interior do grupo.

Neste sentido, ao longo do tempo as *quebradeiras* foram construindo e reconstruindo sua identidade, processo que expresse em falas como a da *quebradeira* Isabel Alves de Sousa (36 anos, membro da AMTR):

“quebradeira de coco babaçu é uma forma de identificação, é uma identidade que a gente assume, a quebradeira é tanto aquela mulher que quebra o coco, quanto aquela que luta pelos direitos das quebradeiras, não é porque a mulher deixou de quebrar ou não tá quebrando coco, que ela não é mais quebradeira, não, quebradeira ela vai ser para o resto da vida se ela se identificar assim”
(Isabel Alves de Sousa, membro da AMTR, durante aula realizada na turma do EJA em Ludovico)

Portanto, o *ser quebradeira de coco babaçu* é assumir uma identidade social e política que representa mulheres de luta, portadoras de *saberes e fazeres* transmitidos de geração para geração, característicos da relação mantida com as palmeiras de babaçu na lida diária. Mulheres que se identificam como *quebradeiras de coco babaçu*, encontramos nas rodas de quebra do coco, nas roças colhendo arroz, nas *soltas* ajuntando coco aos pés das palmeiras, nos quintais pilando coco para fazer o azeite, nas fábricas do sabonete e da farinha de mesocarpo, nas assembleias, seminários e reuniões de cunho político onde expressam seus ideais, nos *empates* para proteger os babaçuais, estudando e trabalhando nas escolas, nas Câmaras municipais e comissões nacionais, nas casas cuidando da família, nas mídias sociais se comunicando com o mundo, nos blocos de carnaval se divertindo em comunidade, até nos palcos cantando as canções do movimento de mulheres, hoje difícil é dizer onde as *quebradeiras* não estão se identificando e ocupando seus espaços.

Através da trajetória das mulheres *quebradeiras de coco babaçu* podemos apreender que o *patrimônio cultural é acima de tudo uma experiência vivida* em coletivo. O patrimônio é mais do que um conjunto de “bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos” (Art. 216, CF/88). O patrimônio- seja ele cultural ou natural- *é vida* e como tal precisa ser defendido, respeitado e livre, em outras palavras, o patrimônio é vida expressa nos *saberes herdados, nos fazeres* diários, na luta em defesa das palmeiras de babaçu e na relação intrínseca

com a natureza, no *linguajar* próprio da comunicação entre os pares, no cantar e dançar as canções que retratam a história do grupo, na fé que motiva seguir em frente apesar das dificuldades enfrentadas, no sabor dos alimentos preparados a base de babaçu, entre outras formas manifestas que identificam e representam o grupo. Em síntese, o patrimônio é essencialmente a *experiência vivida* que grupo quer deixar para os seus descendentes.

SEÇÃO 6- “SOU FILHA DE QUEBRADEIRA DE COCO BABAÇU”: NOVAS QUESTÕES SOBRE A IDENTIDADE COLETIVA ENTRE OS JOVENS



FIGURA 46- Crianças a caminho das *soltas* para brincar
Fonte: Linhares. Pesquisa de campo, 2014.

*Deixa-me ser jovem não me impeça de lutar,
Pois a vida me convida a uma missão realizar!
Deixa-me ser jovem, ser livre pra sonhar,
Não reprima, não reprove o meu jeito de amar!
Fazer também a história, e não ser ignorado
Preservar os meus valores e não ser massificado!
Muitos jovens sem saber, esbanjaram sua idade,
Alienados se entregaram aos dragões da sociedade!
Não me sinto revoltado, mas quem pode me explicar,
De tanto ser explorado eu me pus a protestar!
Não nasci para servir, como peça de engrenagem,
Nem ser coisa que se vende ou se compra por vantagem!
Quero ser considerado como um ser filho de Deus,
Realizar os meus anseios, cada vez sendo mais eu!*

Música: Deixa-me ser jovem

Autor: Hinário Igreja Católica- Pastoral da Juventude



FIGURA 47- Assembleia da Associação dos Jovens Rurais no Pau Santo
Fonte: Linhares. Pesquisa de campo, 2015.

Os *saberes e fazeres*- considerados popularmente a “*marca registrada*” da identidade *quebradeira de coco babaçu*- são tradicionalmente repassados de geração para geração, num processo de aprendizagem que se inicia ainda na infância. Os primeiros manuseios de alguns instrumentos de trabalho (como *macete* e o *pacará*) pelas crianças, ocorrem em simples momentos de brincadeira (FIGURA 48), vividos próximos às rodas de quebra do coco.

FIGURA 48- Crianças brincando com *macetes* e carrinhos



Fonte: Linhares. Pesquisa de campo, 2014.

E na maioria das vezes é no instante que a mãe para de quebrar o coco para colocar o feijão ou o arroz no fogo, que a criança movida pela curiosidade encontra a oportunidade de pegar o *macete* e correr para o machado, buscando imitar os movimentos observados para quebrar o coco, iniciativa que assim que as mães flagram, preocupadas com os riscos, afirmam: “menina sai já daí, porquê tu pode cortar o dedo!”. A iniciação na atividade ocorre quando os pais sentem que a criança está realmente preparada e, é partindo as “bandinhas de coco” para a criança retirar as amêndoas num machado velho, que esse processo de transmissão do *saber quebrar coco* vai ganhando forma e sentido na vida da criança.

Com o tempo, os apelos de “mãe, corta uma bandinha de coco pra mim?” se tornam cada dia mais frequentes e assim as crianças, especialmente as meninas, vão aprendendo a manipular os instrumentos de trabalho, a reconhecer a estrutura interna do coco, a postura do corporal ideal para executar os movimentos, aos poucos começam a ganhar confiança para partir o coco inteiro e logo já estão cumprindo todas as etapas da quebra, conseguindo inclusive garantir uma pequena produção. Durante a pesquisa de campo, encontramos meninas de 10 e

11 anos afirmando com satisfação: “eu já consigo fazer três litros de coco”, outra afirmava em tom competitivo: “pois eu consigo fazer mais, já fiz cinco litros de coco quebrando com a minha mãe!”.

Quando as crianças já conseguem quebrar coco gerando uma produção significativa (dentro de suas limitações), é sinal de que já estão dominando as técnicas básicas, ganhando autonomia na prática da atividade. Reconhecendo esse estágio, observamos durante o campo que alguns pais presentearam as suas filhas com uma *cunha*, de superfície menor, mais adequada à estatura da criança, ter suas próprias *cunhas* são motivo de orgulho para elas, pois representa avanços no seu processo de aprendizagem como *quebradeiras de coco*. Alguns relatos demonstram que essa é uma prática costumeira entre as *quebradeiras*, principalmente na relação entre mãe e filha estabelecida durante a quebra do coco, sobre sua experiência de inserção na atividade, a *quebradeira* Francisca descreve:

“Comigo foi assim, de quatro a cinco anos minha mãe abria bandinhas para mim tirar o bago, a amêndoa do coco, depois aos sete anos eu já conseguia quebrar só, aí ela me deu um machado, naquela época não havia cunha, ano passado ganhei de minha mãe uma cunha de presente de aniversário, é uma tradição em minha vida. Em relação a produção, depende da agilidade de cada um, eu comecei com um quilo e meio e cheguei até a 22 quilos num único dia de trabalho, mas alguns não passam de três e quatro quilos, é bem variável” (Francisca Pereira de Castro (a Nena), 27 anos, *quebradeira de coco babaçu*, educadora infantil, graduanda em História).

Durante a infância, a quebra do coco vai sendo praticada em momentos pontuais, de acordo com o desenvolvimento da criança a atividade vai sendo realizada com maior frequência, mas é na adolescência que sua prática se torna uma responsabilidade, dependendo da organização familiar.

O processo de transmissão dos *saberes* também ocorre nas chamadas *soltas*, onde estão localizados os babaçuais, áreas que as crianças são introduzidas pelos pais e outros membros da família especialmente durante a prática de coleta do coco babaçu. Enquanto os familiares trabalham as crianças aproveitam para brincar, correndo entre as palmeiras, se escondendo atrás das *pindovas*, escorregando nos montes em cima das *capembas*¹⁰⁶, entre outras brincadeiras que tornam as *soltas* lugares lúdicos para as crianças. Ao mesmo tempo em que as crianças brincam elas vão reconhecendo os babaçuais, interagindo com a natureza e é na socialização com os

¹⁰⁶ Ver definição glossário étnico em apêndice.

pais, familiares e vizinhos nessas áreas, observando suas ações dia-a-dia, que as mesmas aprendem *ajuntar o coco*, identificando as trilhas das *soltas*, a localização das *palmeiras boas*, a rebolar coco para provocar a queda dos cocos maduros dos cachos das palmeiras, entre outras técnicas que são adquiridas com o tempo.

Na fase da adolescência (na faixa dos 12 a 17 anos) os meninos costumam ajudar as mães ajuntando coco nas *soltas* e transportando para a casa. No Povoado de Ludovico, identificamos poucos rapazes indo para as *soltas ajuntar coco*¹⁰⁷, os mesmos saíam no amanhecer montados no *gobilo*¹⁰⁸, vestindo calça jeans, blusas de manga com capuz, tênis e boné, um certo jovem levava consigo um celular e saía escutando música no aparelho utilizando fones de ouvido, um retrato da inserção de novas tecnologias no campo. Durante a manhã, faziam em média quatro viagens, transportando as cargas de coco das *soltas* para a casa, o tempo dedicado a atividade sofria variações, pois algumas vezes só precisavam transportar as *rumas de coco* que suas mães já haviam deixado nas *soltas*, outras vezes tinham que ajuntar os cocos até completarem as cargas, o que demandava mais tempo, mas em todo caso o trabalho se mantinha no período matutino. Além de ajudar os pais, esses adolescentes também trabalham esporadicamente ajuntando coco para *quebradeiras* que estão, por motivos variados, impossibilitadas de realizar a atividade nas *soltas*, recebendo por volta de 10 a 20 reais por carga de coco transportada.

Costumeiramente, na divisão de tarefas, crianças e adolescentes do sexo feminino ajudam os pais com maior frequência em casa, quebrando coco, desempenhando algumas tarefas domésticas e ajudando a cuidar dos irmãos mais novos, enquanto que as crianças e adolescentes do sexo masculino contribuem com maior frequência ajuntando coco, auxiliando nos roçados e alimentando as pequenas criações nos quintais.

A rotina desses jovens também inclui os momentos dedicados a escola, as crianças estudam pela manhã ou pela tarde, algumas permanecem dois turnos na escola, pois participam do Programa de Erradicação ao Trabalho Infantil (PETI), atendendo às exigências do governo federal para os pais terem direito a receber o Bolsa Família, já a maioria dos jovens estudam no período noturno. No tempo livre, crianças são vistas pulando elásticos, brincando de bola na frente das casas, andando de bicicleta pelas ruas, já os adolescentes se divertem acessando a internet com o celular em redes *wifi* presentes em algumas casas do Povoado, participando de pescarias, banhando em grupo nos açudes que se formam no período de inverno, jogando bola

¹⁰⁷ Ver definição glossário étnico em apêndice.

¹⁰⁸ Ver definição glossário étnico em apêndice.

no campo, onde também gostam de se reunir para fazer manobras nas motos, rotineiramente ainda participam das festas que ocorrem nos povoados da região.

É nesse processo dinâmico de transmissão de *saberes e fazeres*, nos espaços das rodas de quebra do coco, nos palmeirais, assim como nos roçados, nos quintais e nas próprias moradias, que os pais vão preparando seus filhos para a vida, especialmente para os novos grupos domésticos que cada um deles constituirá no futuro. Nesse processo, crianças e adolescentes aprendem as práticas, as “regras” de uso dos recursos, os valores culturais que se criam e recriam (ou são criados e recriados) através da socialização entre os membros do grupo. Nesse ínterim, a escola também tem um papel importante na “formação do indivíduo”, pois cabe à mesma articular dialeticamente a experiência da vida prática com a produção do conhecimento, valorizando a cultura e estimulando a preservação do meio ambiente.

Apesar disso, atualmente esse “processo de formação do jovem” tem encontrado alguns desafios para seu pleno desenvolvimento,

*“Um tempo atrás teve umas pessoas que vieram fazer umas filmagens, perguntas.. e.. depois disso disseram que a gente não podia botar as crianças pra trabalhar. Mas antes a gente começava a trabalhar cedo pra ajudar os pais, agora tem essa **Lei que proíbe**, mas os meninos mal podem ajudar a gente, até porque a escola ocupa muito o tempo deles, o meu [filho] me ajuda assim como você tá vendo, ajuntar o coco, quando tem tempo livre né?, eu faço as rumas, ele vem e busca, já ajuda muito! Assim ele também vai aprendendo o serviço, mas tem muitos pais que não botam mais os filhos pra trabalhar, aí crescem sem saber fazer os serviços, os filhos ficam na rua... quando o filho acompanha a gente, pelos menos a gente sabe o que ele tá fazendo, tá orientando” (Irismar Silva, 36 anos, quebradeira de coco babaçu).*

Como visto, no depoimento acima, a *quebradeira* Irismar descreve que nos últimos anos têm diminuído muito a inserção dos jovens nas tarefas laborais devido a “Lei que proíbe”. A menção a Lei tem como influência inicial a mídia, quando a *quebradeira* cita a presença de pessoas que fizeram filmagens e perguntas no Povoado, ela está se referindo as reportagens¹⁰⁹ sobre o trabalho infantil nos babaçuais produzidas pela Tv Mirante (afiliada da Tv Globo no Estado do Maranhão) entre os anos de 2003 e 2004. Com a exibição das reportagens que

¹⁰⁹ De acordo com Áurea Alves a equipe de reportagem teria agido de má fé, pois procuraram a ASSEMA alegando que gostariam de fazer uma matéria sobre os saberes herdados no trabalho com o babaçu, quando a matéria foi ao ar era tratando do tema do trabalho infantil, “*desde então as famílias ficaram com medo de levar os filhos para o trabalho, com medo de alguém denunciar como trabalho escravo*”.

criminalizavam as tarefas laborais realizadas pelas crianças e adolescentes nos babaçuais, as famílias ficaram preocupadas em ser denunciadas como exploradoras do trabalho infantil.

Sobre esse episódio, Áurea Alves (33 anos) esclarece:

*Na verdade muita gente aqui [Povoado de Ludovico e regiões adjacentes], acredita que começaram a perder o controle dos filhos nesse período. **Porque era através da atividade produtiva, do envolvimento na atividade produtiva que eles [os pais] educavam.** Essas últimas gerações cresceram empoderadas, **teve filho que ameaçou os pais, quando os mesmos tentavam levar o filho para o trabalho, eles ameaçaram de denunciar**” (Áurea Alves, 33 anos, professora, quebradeira de coco).*

A partir do momento que algumas famílias param de inserir seus filhos nas atividades laborais, a “formação do indivíduo” que tratamos adiante é conseqüentemente abalada, visto que é através da socialização vivida nos espaços de trabalho junto com a família que os jovens vão se desenvolvendo dentro do grupo. Conforme o relato, nessa nova dinâmica, a justificativa da Lei passa a ser incorporada por alguns jovens para ameaçar os pais e negar seu envolvimento nas atividades laborais, atitude que indica rupturas nas relações estabelecidas através do trabalho, inclusive na ritualização da passagem da infância para a idade adulta.

Na obra *A morada da vida* de Beatriz Heredia (1979), encontramos um estudo sobre a organização interna de unidades de produção camponesa, constituídas por *foreiros* e pequenos proprietários de terra, marginais ao sistema da *plantation* da Zona da Mata de Pernambuco. Ao analisar a divisão do trabalho familiar e as relações sociais em que se baseiam, a autora discorre sobre a prática do *roçado* e do *roçadinho*, relacionando este último ao ciclo da vida. No roçado trabalham todos os membros da família e este é destinado para atender o consumo familiar, já os roçados individuais, os chamados *roçadinhos*, visam suprir o consumo individual. Como forma de preparação no trabalho agrícola, os filhos dos agricultores começam a possuir *roçadinhos* entre os 10 e 12 anos de idade, período em que são considerados *pequenos*, ou seja, ainda “não sabem trabalhar” e “não tem responsabilidade”. A partir dos 13 anos, dependendo da organização familiar, os filhos são considerados *grandes* e *sabidos*, *rapaz* e *moça*, pois já “sabem trabalhar” e “negociar” sua produção nas feiras locais acompanhados do pai, suprimo assim suas necessidades individuais. Esse rito objetiva preparar os filhos para constituírem suas próprias unidades de produção e consumo no futuro, quando estiverem com maturidade suficiente (HEREDIA, 1979).

As fases da vida biológica- infância, juventude, maturidade, velhice- são construções sociais, baseadas em representações, princípios e práticas que diferem entre os grupos sociais (MARIN, 2008). Tomando como base o estudo de Heredia (1979), podemos considerar que na lógica camponesa, as fases da vida (especialmente a infância e a adolescência) de um indivíduo têm como referências basilares sua capacidade produtiva e o grau de autonomia financeira, parâmetros indicativos de sua maturidade perante o grupo familiar, haja vista que,

Para o camponês, a vida e o trabalho não são dimensões sociais excludentes, e sim complementares: o trabalho gera os meios de vida necessários à família e, de certo modo, reproduz um modo de vida que se expressa mediante formas familiares de organização produtiva, de manifestações culturais e de representações sociais construídas sobre a realidade objetiva (MARIN, 2008, p.114-115).

Desse modo, a lógica camponesa apresenta concepções contrárias das propugnadas pelos dispositivos legais vigentes, nos quais as fases de vida do indivíduo têm como referência principal a idade biológica (aspectos físico-motor e intelectual) para determinar as condições de seu envolvimento em atividades laborais. De acordo com o Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA- Lei 8.069/1990) no art. 2º “Considera-se criança, para os efeitos desta Lei, a pessoa até doze anos incompletos, e adolescente aquela entre doze e dezoito anos”. No Decreto nº 99.710/1990 o Brasil ratifica a Convenção sobre os Direitos da Criança adotada pela Assembleia Geral das Nações Unidas em 20 de novembro de 1989, “nos termos da presente Convenção, criança é todo o ser humano menor de 18 anos, salvo se, nos termos da lei que lhe for aplicável, atingir a maioridade mais cedo”.

No tocante ao trabalho realizado por crianças e adolescentes o art. 403 da Lei nº 10.097/2000 declara que “É proibido qualquer trabalho a menores de dezesseis anos de idade, salvo na condição de aprendiz, a partir dos quatorze anos”, o parágrafo único do artigo ainda estabelece que “o trabalho do menor não poderá ser realizado em locais prejudiciais à sua formação, ao seu desenvolvimento físico, psíquico, moral e social e em horários e locais que não permitam a frequência à escola”. Neste sentido, a Convenção sobre os Direitos da Criança no art. 32 declara que “os Estados Partes reconhecem à criança o direito de ser protegida contra a exploração econômica ou a sujeição a trabalhos perigosos ou capazes de comprometer a sua educação, prejudicar a sua saúde ou o seu desenvolvimento físico, mental, espiritual, moral ou social”.

De acordo com Marin *et al* (2012) os legisladores passaram a regulamentar o uso do trabalho infanto-juvenil a partir do momento em que as crianças e os adolescentes ingressam no mercado de trabalho assalariado, característico do *trabalho para patrão*, tal como designado

pelas *quebradeiras de coco babaçu*. Situação que segundo os autores, Max (1982), teria observado ao estudar o capitalismo europeu no século XIX, contexto em que a exploração do trabalho infantil estava associada ao desenvolvimento industrial, porém com a efervescência dos movimentos da classe operária contra a exploração do trabalho infantil, o Estado passa a criar dispositivos jurídicos de proteção à criança e contra a exploração do trabalho infantil. De outro modo, com relação ao trabalho das crianças no meio rural os referidos autores afirmam:

Não havia qualquer legislação regulamentadora para definir a idade para o ingresso ou condições para o uso desta força de trabalho. Os legisladores concebiam o trabalho infantil no bojo da família sob perspectivas educativas e integradoras da criança ao mundo dos adultos, sendo este trabalho entendido como ajuda da criança e do jovem à manutenção da família e ao bom andamento da unidade de produção e consumo. Por isso, havia um consenso social de que nas unidades de produção familiares não havia exploração do trabalho das crianças. Antes, o ato de trabalhar tinha funções socializantes das novas gerações para a vida adulta (MARIN; SCHNEIDER, VENDRUSCULO, 2012, p. 767).

Todavia, com o processo de modernização agrícola e a expansão das relações capitalistas no campo, ocorre o aumento do trabalho assalariado, inclusive com a inserção da mão-de-obra infanto-juvenil, fato que repercute novos questionamentos a respeito do trabalho infantil no campo. Na obra intitulada *A perversão do Trabalho Infantil* a autora Neves (1999) apresenta um estudo sobre as condições de viabilidade do trabalho infanto-juvenil no processo produtivo da cana-de-açúcar, posto em prática por usineiros e produtores no Município de Campos Goytacazes localizado no Estado do Rio de Janeiro. A partir da década de 1970, a incorporação de instrumentos mecanizados nos canaviais permitiu a inserção de trabalhadores com menor resistência física como as crianças, que passaram a atuar a serviço do *patrão* de modo assalariado e clandestino. De acordo com Neves (1999, p.72) os fatores principais que inserem crianças e adolescentes “no corte da cana e nas limpas do canavial decorrem das condições de produtividade da cultura, da imposição do sistema de corte em sete linhas (que exige maior esforço físico do trabalhador) e do correspondente aviltamento do valor da força de trabalho”.

Desse modo, Neves (1999) avalia que a exploração da mais-valia das crianças e adolescentes pelos *patrões* no corte de cana trazem consequências nocivas: comprometimento do processo de escolarização e conseqüente exclusão do mercado de trabalho por falta de qualificação; transferência de custos na reprodução da força de trabalho devido o barateamento da mão-de-obra infantil; sucessão da “conformação” da exclusão de direitos trabalhistas entre as gerações; a naturalização da rápida deterioração da força de trabalho adulta devido à

exposição aos riscos ergonômicos, químicos, biológicos, físicos e mecânicos intrínsecos da atividade; a banalização da violência em relação a vida desses trabalhadores frente à falta de segurança no transporte dos mesmos e no exercício da atividade; entre outros constrangimentos que são vivenciados de forma perversa pelas crianças e adolescentes e suas famílias (NEVES, 1999, p. 106-108).

Em razão desses motivos, o trabalho no corte de cana foi incorporado na Lista das Piores Formas de Trabalho Infantil (Lista TIP) aprovada na Convenção 182 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), ratificada pelo Brasil através do Decreto nº 6.481/2008. A Convenção proíbe o trabalho de menor de dezoito anos nas atividades descritas na Lista TIP, salvo em hipóteses previstas. Na Lista, quatro categorias integram o núcleo básico do conceito “Piores formas de trabalho infantil” e, devem ser priorizadas nas políticas e suas estratégias de combate ao trabalho infantil, a saber:

- a) todas as formas de escravidão ou práticas análogas à escravidão, como venda e tráfico de crianças, sujeição por dívidas, servidão, trabalho forçado ou compulsório, inclusive recrutamento forçado ou obrigatório de crianças para serem utilizadas em conflitos armados; b) utilização, recrutamento e oferta de criança para fins de prostituição, produção ou atuações pornográficas; c) utilização, recrutamento e oferta de criança para atividades ilícitas, particularmente para a produção e tráfico de entorpecentes, conforme definidos nos tratados internacionais pertinentes; d) trabalhos que por sua natureza ou pelas circunstâncias em que são executados, são susceptíveis de prejudicar a saúde, a segurança e a moral da criança.

Como visto, a Convenção 182 não se delimita a tratar das piores formas de trabalho infantil de caráter assalariado, ou seja o *trabalho para patrão*, pois a Lista se baseia nas condições legalidade, penosidade e insalubridade do trabalho. Assim, formas de *trabalho livre*, característicos da produção agroextrativista de base familiar, também são identificados na Lista TIP, dentre os quais atividades realizadas nos babaquais por crianças e adolescentes, como: a produção de carvão vegetal; serviços coletivos e pessoais em que são utilizados instrumentos ou ferramentas perfurocontantes (como o machado para a quebra do coco) sem proteção adequada; levantamento, transporte, carga ou descarga manual de pesos; atividades ao ar livre, sem proteção adequada contra a exposição à radiação solar, chuva, frio, entre outras atividades.

Tendo em vista esse e outros dispositivos jurídicos em voga para tratar da erradicação do trabalho infantil, o MIQCB promoveu em 2008 uma pesquisa sobre o trabalho de crianças e adolescentes nos babaquais, produzindo um Mapa de Riscos, com o apoio de duas epidemiologistas (pesquisadoras da saúde pública), um engenheiro de segurança no trabalho e uma antropóloga. A pesquisa foi realizada no Estado do Maranhão, precisamente nos

municípios de Centro do Coroatá, Esperantinópolis, Oiteiro e Penalva, onde ocorreram *encontrinhos* com *quebradeiras de coco babaçu* e trabalhadores rurais, para o estudo das leis vigentes e a produção do mapeamento dos riscos junto com pesquisadores, os resultados foram publicados numa cartilha. Com efeito, constatou-se que não há um consenso definitivo sobre a erradicação do trabalho infantil nos babaçuais, muitas *quebradeiras* defendem a importância da participação das crianças na unidade de produção para a formação dos seus filhos ratificando ao mesmo tempo a importância da escolarização.

Importante ressaltar que de acordo com a Convenção 169 sobre povos indígenas e tribais,

Esses povos deverão ter o direito de manter seus próprios costumes e instituições, desde que não sejam incompatíveis com os direitos fundamentais definidas pelo sistema jurídico nacional, nem com os direitos humanos internacionalmente reconhecidos. Se necessário, deverão ser estabelecidos procedimentos para a solução de conflitos que possam surgir na aplicação desse princípio (Convenção OIT 169, artigo 8º, Inc. 2).

Neste sentido, o Decreto nº 6040/2007 estabelece no art. 3º, I,

“Povos e Comunidades Tradicionais são grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição”.

Portanto, as *quebradeiras de coco babaçu*, enquanto Comunidade Tradicional, devem ter suas formas de expressar sua tradição respeitadas, o que inclui a transmissão de *saberes e fazeres* que são repassados de geração para geração por meio da socialização vivida pela criança e pelo adolescente nas atividades laborais, reconhecidos como elementos representativos da identidade coletiva *quebradeira de coco babaçu* e, havendo divergência com a lei nacional é garantido o direito de se buscar sua solução. Ao mesmo tempo, é certo que esse *trabalho livre* não está isento de riscos para as crianças e adolescente, por isso é preciso buscar estratégias para minimizar os riscos à saúde, iniciativa como a que encontramos no Mapa de Riscos publicado pelo MIQCB na cartilha *Serviço de menina/menino? Coisa de criança ou trabalho infantil?*, na qual além do mapeamento dos riscos na coleta e quebra do babaçu são propostas medidas de controle (de proteção e segurança) para o trabalho.

Ao analisar as diferentes perspectivas relacionadas ao trabalho infantil na sub-região do Mercosul + Chile, os pesquisadores Festa e Canela (2003, p. 35) à luz de Garcia Mendez e Hege Araldsen, afirmam que na sub-região existe uma tendência a considerar de forma indiscriminada a categoria *criança*, “sem incluir diferenças relativas ao sexo, raça, gênero,

extração sociocultural, renda familiar, se ela é migrante, da cidade, do campo, serra, etc.”, os pesquisadores também afirmam que a própria nomeação *criança*, enquanto categoria, nega particularidades, posto que ““A” criança continua sendo um grupo de indivíduos atrás dos quais não são perceptíveis outras formas de relações sociais”, além disso, nos programas e nas políticas dos países da América Latina “a neutralidade de gênero” é bastante comum, pois subentende-se que os papéis a serem desempenhados são absorvidos numa idade tenra (FESTA; CANELA, 2003).

Nesta perspectiva, Kassouf (2007) recomenda que as pesquisas sobre o trabalho infantil transcendam a homogeneidade levando em consideração,

diferenças de gênero, entre atividades nas áreas rural e urbana, de risco ou não, tempo integral ou parcial, no ramo agrícola, comercial, industrial, etc. devem ser analisadas separadamente, já que suas peculiaridades exigem políticas de combate diferenciadas. Além disso, os diversos fatores envolvidos com a decisão de alocação do tempo da criança para o trabalho precisam ser diferenciados. As abordagens para se tratar de aspectos culturais e de tradição familiar são distintas das de aspectos econômicos, envolvendo pobreza e das de aspectos sociais, envolvendo baixo nível educacional dos pais e falta de visão de longo prazo, por exemplo (KASSOUF, 2007, p. 347).

Nessa perspectiva, Festa e Canela (2003, p. 44-45) descrevem que nos últimos anos os debates entorno dos direitos das crianças e adolescentes têm trazido à tona novas questões que envolvem as dimensões étnicas e de gênero, em especial as discussões sobre: a) necessidade de reconhecimento de identidades ocultas, pois indicadores apontam que existe uma concentração de pobreza entre as mulheres, afrodescendentes e indígenas, segmentos que crianças e adolescentes sofrem fortes impactos; b) a participação da mulher, no âmbito local, como essencial para a eficácia de programas de erradicação ao trabalho infantil; c) a garantia da participação das mulheres e do protagonismo infanto-juvenil na construção das políticas públicas sobre saúde, moradia, educação, gênero, etc. Além disso, os autores também esclarecem que as políticas públicas do Mercosul sobre o trabalho infantil estão sendo empreendidas no campo do combate à pobreza, onde ocorre a mudança de rumo nos programas de educação para os programas de erradicação da pobreza.

No Brasil destacam-se os programas de combate ao trabalho infantil que atuam sobre a condição de pobreza como o Bolsa-Escola Federal (integrado ao Bolsa-Família) e programas de incentivo e financiamento da Educação Básica como o Programa de Erradicação da Pobreza (PETI). Em linhas gerais, o Programa Bolsa-Família tem como objetivo gerar impactos positivos na rede de proteção social, assim como prevenir o trabalho infantil, através da transferência de rendimentos nos três níveis federativos (municipal, estadual e federal),

unificando os programas existentes como Bolsa-Escola, Bolsa Alimentação, Vale Gás e Cartão de Alimentação. Enquanto o PETI consiste no atendimento às crianças em horários complementares aos da escola, no intuito de inseri-los em atividades educativas (como reforço escolar), recreação, educação artística e esporte, de modo que as crianças sejam retiradas das áreas de trabalho. O PETI também visa a inserção das famílias, a fim de integrá-las em projetos de qualificação profissional, para o fomento da geração de renda e melhoria da qualidade de vida (DI GIOVANNI, 2004).

Atualmente, no Brasil, existem 3.406.514 milhões de crianças na faixa-etária de 10 a 17 anos inseridas no trabalho infantil. No Estado do Maranhão, estima-se que na mesma faixa-etária existem 144.309 mil crianças trabalhando de forma remunerada e não remunerada, sendo a maioria do sexo masculino (89.767 mil crianças) em comparação com as crianças do sexo feminino (54.541 mil crianças), do total apresentado no Estado, 66.515 mil crianças residem na área urbana e 77.794 mil na área rural. No Município de Lago do Junco, *locus* de pesquisa, residem 2.018 crianças na faixa-etária dos 10 a 17 anos, nas condições apresentadas na tabela abaixo, construída a partir dos dados fornecidos pelo Censo Demográfico do IBGE (2010).

TABELA 2- Pessoas de 10 a 17 anos, na semana de referência, no Município de Lago do Junco

Meninos	1.056	- Frequentavam a escola: 959 pessoas
		- Não frequentavam a escola: 97 pessoas
		- Ocupados na semana de referência: 216;
		- Nível de ocupação: 20,5%
		- Na idade de 16 ou 17 anos, empregados com carteira assinada no trabalho principal: 8 pessoas
Meninas	962	- Frequentavam a escola: 884 pessoas
		- Não frequentavam a escola: 78 pessoas
		- Ocupadas na semana de referência: 117 pessoas
		- Nível de ocupação: 12,2%
		- Na idade de 16 ou 17 anos, empregados com carteira assinada no trabalho principal: 5 pessoas
Total	2.018	- Residentes na área urbana: 647
		- Residentes na área rural 1.372
		- Nível de ocupação dos residentes na área urbana: 6,5%
		- Nível de ocupação dos residentes na área rural: 21,2%
		- Percentual de pessoas em atividade da agricultura, pecuária, produção florestal, pesca e aquicultura no trabalho principal: 90,8%
		- Percentual de empregados com carteira de trabalho assinada no trabalho principal na população de 16 ou 17 anos de idade: 10,9%

Fonte: Tabela construída pela pesquisadora com base nos dados disponíveis no Censo Demográfico do IBGE, 2010.

Na tabela é possível observar que seguindo a tendência nacional, a maioria das crianças encontradas trabalhando residem na área rural, a taxa de escolarização é relativamente alta. Em Lago do Junco, o trabalho infanto-juvenil está notadamente inserido nas atividades de agricultura, pecuária, produção florestal (como o extrativismo do babaçu), pesca e aquicultura, em sua grande maioria vinculado à produção de base familiar. O percentual de adolescentes na faixa-etária de 16 ou 17 anos com carteira assinada no trabalho principal representa aqueles que estão formalmente inseridos no *trabalho para patrão*. Já o número de crianças ocupadas é significativo no Município, mas o Censo não diferencia aqueles inseridos na unidade familiar de produção daqueles subordinados ao trabalho para patrão, apesar de estar caindo nas últimas décadas, esse quadro é resultado da diminuição das crianças e adolescentes nas atividades laborais na medida em que houve maior inserção das mesmas no processo de escolarização. No Povoado de Ludovico, um dos maiores povoados localizado na zona rural do Município de Lago do Junco, esse processo é muito ilustrativo.

6. 1-O QUE NOS DIZEM AS CRIANÇAS?

Diante das transformações sociais e econômicas das últimas décadas, novos rearranjos na socialização das crianças e adolescentes ligados às atividades laborais foram promovidos a nível local, buscamos compreender durante a pesquisa como as crianças residentes externalizavam sua identidade e compreendiam a profissão exercida pelos pais e o meio em que vivem. Para tanto, realizamos uma atividade na Unidade Integrada Sifrônio Francisco Alves¹¹⁰ localizada no Povoado de Ludovico, com 14 crianças da 6^o e 7^o séries da educação fundamental, meninos e meninas de 10 a 12 anos de idade, residentes no Povoado de Ludovico de povoados vizinhos, das 14 crianças 6 crianças foram encontradas participando do PETI.

A atividade consistiu em convidar as crianças para participar de uma pesquisa escrevendo de forma livre sobre dois temas norteadores: *A profissão dos meus pais* e *o lugar em que moro*, além disso, as crianças também foram estimuladas a desenhar algo que elas gostassem enquanto esperavam os colegas finalizar suas redações. Os resultados obtidos com a atividade foram muito satisfatórios para os objetivos da pesquisa.

Sobre o primeiro tema, *A profissão dos meus pais*, identificamos que no geral as crianças relatam que os pais são trabalhadores rurais e as mães quebradoras de coco babaçu, ressaltando com frequência o caráter de “*pesado*” do trabalho realizado pelo pai, a exemplo da menina

¹¹⁰ A atividade foi realizada com a autorização da diretoria e coordenação pedagógica da Unidade.

Maria de 11 anos que afirma “*não tem como ajudar ele, o trabalho dele é muito pesado*”. Ao descrever o trabalho exercido pelos pais algumas crianças descreveram como ajudam seus pais no dia-a-dia:

O meu pai, ele é trabalhador rural, ele roça juquira todos os dias da semana, menos no sábado e domingo. Ele trabalha pela manhã e pela tarde, a noite ele dorme, porque o trabalho dele é muito cansativo. Eu não tenho como ajuda-lo porque eu passo a parte do tempo arrumando a casa e na escola. Ele também trabalha na roça plantando milho, arroz, feijão, etc.

A minha mãe, ela também é trabalhadora rural, ela é quebradora de coco. Ela passa o dia quase todo quebrando coco, pela manhã e pela tarde ela só para, pra almoçar e beber água, e tomar café a tarde. Eu ajudo limpando as coisas e arrumando os cômodos da casa” (Tamara Araújo, 12 anos, aluna da 7º série).

A ajuda nas atividades domésticas nessa faixa-etária é comum e lendo as 14 redações foi possível constatar que tanto as meninas quanto os meninos contribuem com essas atividades. É pertinente frisar que a ajuda nas atividades domésticas é tão importante quanto a ajuda na quebra do coco, pois com frequência encontramos as *quebradeiras* afirmando em campo que a necessidade de parar no meio do serviço para preparar a alimentação ou arrumar a casa prejudica a produtividade na quebra do coco. Assim, esse tipo de ajuda dá um certo suporte ao trabalho na quebra do coco realizado pela mãe. Além disso, essas atividades são consideradas mais leves para as crianças, sendo então uma forma de poupá-las do trabalho considerado pesado.

As poucas oportunidades de trabalho no Povoado de Ludovico também reconhecidas por algumas crianças, Sabrina de 11 anos afirma em uma redação:

“a minha mãe tem duas profissões, como você já sabe aqui no Ludovico não tem muitos empregos, a maioria dos empregos é na escola. As duas profissões da minha mãe é quebradeira de coco babaçu, a outra é profissão da minha mãe é na escola, ela trabalha como merendeira na escola, e as vezes ela vai dar uma ajuda na fábrica do sabonete, as vezes eu gosto de ir lá dar uma olhada. Eu acho incrível cozinhar, pois eu gosto da profissão da mãe só que não vai dar para seguir a profissão da minha mãe. Eu penso que quebrar coco é legal, as vezes eu ajudo, mas na maioria das vezes estou na escola, onde aprendo a ler, escrever etc” (Sabrina Sousa, 11 anos, aluna da 6º série).

Neste sentido, algumas crianças fazem menção à migração dos pais para trabalhar em fazendas no Estado do Mato Grosso, situação que tem crescido nos últimos anos, resultado da falta de oportunidades de trabalho no Povoado, além da pouca oferta de terras para o plantio, o serviço público absorve apenas uma parte da mão-obra local com qualificação, sem perspectivas de melhores condições para adquirir determinados bens materiais, muitos homens tem deixado suas esposas e filhos para trabalhar sazonalmente nas lavouras das agroindústrias. E este trabalho já vem sendo considerado pelas crianças para o seu futuro, assim podemos apreciar no depoimento de Apolo, 11 anos:

A profissão dele [o pai] é em uma fazenda no Mato Grosso e trabalha com o algodão e etc. Eu penso na profissão do meu pai, é que algum dia eu vou fazer o mesmo que ele faz [...] eu gostaria sim de seguir a profissão do meu pai, porque eu poderei ganhar meu dinheiro e não viver pelas custas dele (Apolo Santos, 11 anos, 6º série).

Como o trabalho exercido no Mato Grosso é temporário, quando os pais retornam para o Povoado, voltam a exercer suas atividades costumeiras, conforme descreve Mikaelly Melo (11 anos, 6º ano): “*É que ele trabalha no Mato Grosso de colheita de algodão, em máquinas e na empresa onde ele trabalha é a algodoeira e quando ele volta de onde ele trabalha, ele vai para a solta roçar juquirá, botar gado no curral para tirar leite...*”.

Ainda sobre a profissão exercida pelos pais, Ruana de 11 anos descreve:

O meu pai é mecânico, ele pega muito peso, ele trabalha pegando muitas ferramentas, pinéus, calha, pindel de girico e essas coisas. A minha mãe ela é dona de casa, trabalha pegando panela, jarra e outro. Eu não gostaria de seguir a profissão dos meus pais, eu não quero pegar peso, eu sei que eu vou ser dona de casa, mas por enquanto não quero, eu quero outra profissão (Ruana Moares, 11 anos, 6º série).

A percepção da penosidade do trabalho exercido pelos pais pode ser apreendida na frase “*eu não quero pegar peso*” e esse fato é comumente citado indiretamente por algumas crianças como justificativa para não seguir a profissão dos pais no futuro, fato que também é apresentado pelos próprios pais para incentivar seus filhos a estudarem e buscarem outras oportunidades de trabalho, situação ilustrada na redação de Tamara, 12 anos:

O que eu penso do trabalho deles é que eles não estudaram quando era jovens e agora não tem como arranjar um emprego, mas bom, amplo e melhor. Não eu não gostaria de seguir as suas profissões

porque o meu pai disse que nós deveríamos estudar para termos um futuro melhor do que o deles. Ele disse que quer nos ver bem de vida e muito feliz por não ser uma quebradeira de coco ou uma roçadeira de juquirá (Tamara Araújo, 12 anos, aluna da 7ª série).

Desse modo, algumas crianças vão sendo estimuladas a não seguir futuramente o ofício dos pais. Os mesmos querem projetar um futuro mais confortável para seus filhos e a educação é a esperança de dias melhores, assim o discurso de alguns pais traz a negação do trabalho na quebra do coco e na roça, atividades associadas a termos como: “um futuro ruim”, “dificuldade” e “fracasso”, caso as expectativas dos pais não sejam alcançadas no futuro.

Nesse intuito, a socialização das crianças nas atividades laborais tem se transformado, o tempo que antes era dedicado a convivência com a mãe na quebra do coco ou com o pai na roça, tem sido substituído gradativamente por ajuda em tarefas domésticas e principalmente pela inserção das crianças na escola, onde algumas crianças, como mencionamos anteriormente, permanecem dois turnos para participar das atividades do PETI, tendo assim menos tempo junto a família.

Por outro lado, é importante pontuar que alguns chefes de família estão se inserindo em atividades ligadas ao serviço público municipal ou mesmo trabalhando com vendas e outras atividades não agrícolas, fato que também acarreta ressonâncias na inserção das crianças nas atividades agrícolas, situação vivenciada por Ana Clara Costa (11 anos, 6ª série): “*A minha mãe trabalha de faxineira no colégio, não nesse, no outro. Ela varre, passa pano, limpa banheiro, e tudo que uma faxineira faz. Não, eu não ajudo porque quando ela trabalha eu estudo, eu quero ser médica*”. Assim novas referências e expectativas de atuação vão sendo construídas pelas crianças.

Apesar disso, a inserção das crianças nas atividades laborais da quebra do coco e na roça ainda é significativo em Ludovico e nos povoados vizinhos, a exemplo de Fernando Silva de 12 anos, estudante da 6ª série: “*Meus pais trabalham em roço, quebra coco babaçu e trabalham em casa fazendo comida e outras coisas, eu ajudo eles, lavo vasilha, varro casa, lavo roupa, faço caieira, quebro coco, etc. A profissão dos meus pais eu acho legal e quero seguir a profissão com todo prazer*”. Na redação de Fernando é possível notar que sua ajuda nas diversas atividades laborais que descreve e a consequente percepção positiva dessas práticas, promove o ensejo do mesmo de seguir a profissão dos seus pais no futuro. Afinal, ele já se vê parte dessas atividades, através das quais ele constroem saberes e práticas nas suas experiências cotidianas junto à família. Situação também vivida por João Moura (11 anos, 6ª série) “*A minha*

mãe trabalha de dona de casa e eu ajudo a minha mãe e eu ajudo sim meu pai a mexer com gado. Eu ajudo sim minha mãe na quebra do coco babaçu e ajudo meus pais em casa. Gostaria de mexer com gado quando crescer”.

Analisando as redações, podemos constatar que na medida que as crianças vão sendo socializadas nas tarefas laborais, mais elas crescem se identificando com as mesmas, criando referências importantes para a construção da sua identidade, o que também se reflete no modo com as mesmas compreendem o meio em que vivem, tanto com sua comunidade quanto com os recursos naturais que mantêm relações.

O lugar que eu moro é tranquilo e divertido, lá a gente se balança nas palmeiras e escorrega de capemba, eu brinco sozinho as vezes lá [na solta], um lugar natural, cheio de diversão para se divertir, eu adoro morar lá [Povoado do Marajá] por três motivos: é tranquilo, divertido, e aventurado, meus únicos amigos lá é os meus gatinhos (Fernando Silva, 12 anos, aluno da 6º série).

Ao descrever o lugar em que mora, o menino Fernando destaca o espaço dos babaçuais (as *soltas*), onde encontra um lugar cheio de diversão para brincar, mesmo que sozinho, escorregando de *capemba* nos morros das *soltas* ou se pendurando nos cipós das palmeiras para se balançar, desse modo, Fernando mostra como esses lugares “de trabalho” também são lúdicos no imaginário da criança. Nesse sentido, Mikaely Melo (11 anos, aluna da 6º série) destaca os recursos naturais ao descrever “o lugar em que moro é um lugar que tem roças, *soltas*, *gados*, *peessoas*, se a gente precisa eles emprestam, *lagos*, *gato* e *pássaro*, *árvores palmeiras*”.

Por sua vez, ao apresentar o lugar em que mora Sabrina de 12 anos, destaca as experiências vividas junto de sua família e da sua comunidade, a saber:

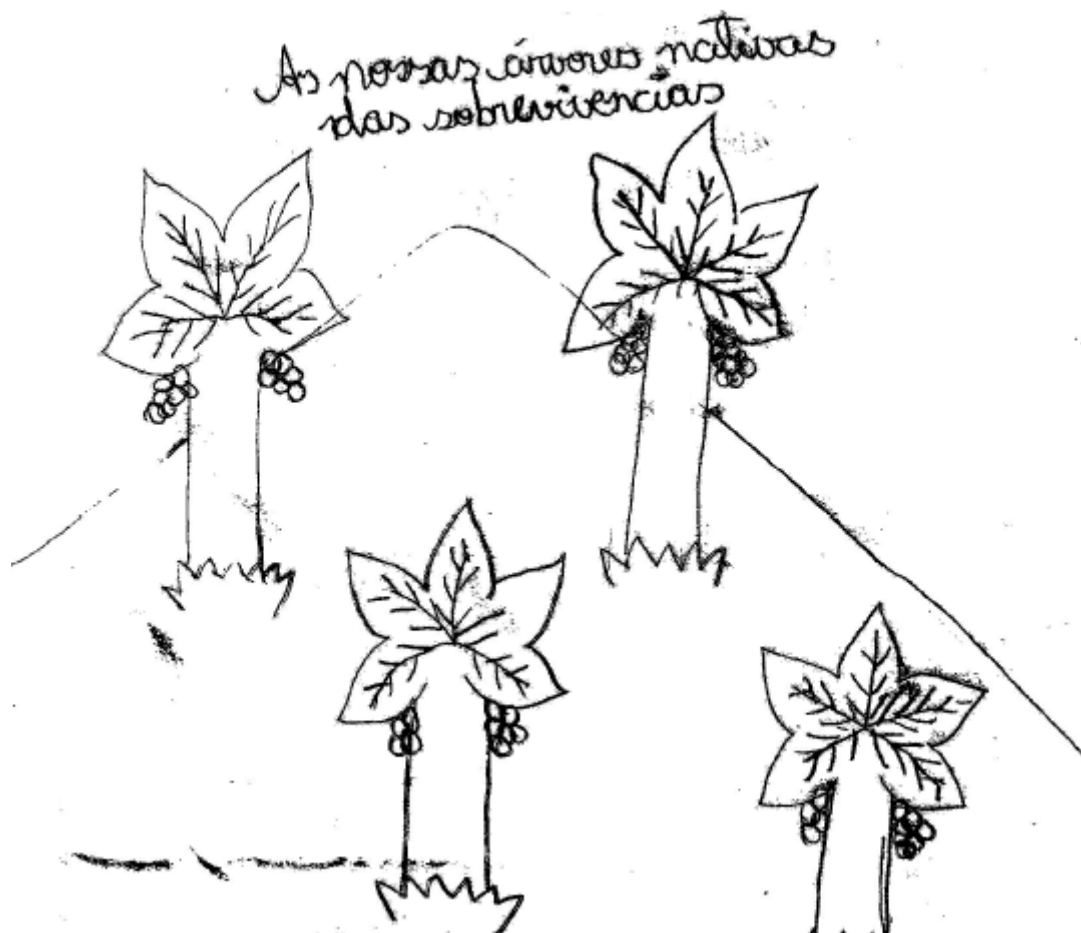
O lugar em que eu moro é muito legal, aqui eu tenho muitos amigos e é onde que eu e minha família mora, aqui a gente se diverte, brinca de várias coisas, mas a gente não só brinca, a gente briga, a gente rir pra vale, quando aqui na comunidade falta luz é uma diversão e tanto, a gente brinca de esconde-esconde, sem falar nas festas de campeonato, muito bom, sem falar no carnaval é quatro dias de folia, é uma tradição carnaval no Ludovico, e no carnaval tem alguns blocos, bloco Baba e Os Pinguços, tem todo ano, mas como você sabe tudo que é bom dura pouco, aí vem quarta-feira de cinzas, a semana santa, a páscoa, o natal e muitas outras coisas, aí como é bom viver na nossa comunidade, esse é o lugar onde eu vivo (Sabrina Sousa, 12 anos, aluna da 6º série).

Desse modo, a socialização vivenciada no lugar de moradia também é apreendida pelas crianças como uma referência na sua história de vida. As próprias manifestações culturais evidenciam laços de pertencimento da criança com sua comunidade, assim como as brincadeiras de infância com os vizinhos e parentes, momentos de diversão em que vão descobrindo afinidades e estabelecendo amizades e parcerias.

O lugar onde eu moro é muito bom e divertido, eu moro na comunidade de Ludovico, eu acho bom morar na comunidade porque é divertido e alegre. A noite eu posso sair com meus amigos porque não há perigo, eu adoro morar no campo, há cantina, bares e muitas culturas e belezas e paisagem. Eu moro numa casa de tijolos com telhas, eu tenho meu próprio quarto. No lugar onde eu moro de dia eu ando de bicicleta e brinco com meus amigos. Eu gosto de comer frango, arroz, salada, feijão, a fruta é goiaba, melão, maçã (Apolo Santos, 11 anos, aluno da 6ª série).

Nessa perspectiva, as crianças vão reconhecendo o meio em que vivem e se desenvolvendo como membros da comunidade. Ao serem estimuladas a desenhar algo que elas gostam de fazer ou que tenham alguma representação especial para elas, três meninas entregaram desenhos que retratavam os babaçuais. O de Tamara segue abaixo (FIGURA 49) com o título “*as nossas árvores nativas das sobrevivências*”, esse desenho ilustra que para ela a paisagem do meio tem uma significação especial, até mesmo para a sobrevivência de sua família, mesmo externalizando que não quer seguir a profissão dos pais no futuro como apresentamos acima, essa mesma criança mostra que o babaçual faz parte das suas referências pessoais.

FIGURA 49- Desenho de Tamara (12 anos)



Fonte: Linhares. Pesquisa de campo, 2015.

Seja nas brincadeiras em meio aos babaçuais ou seja nas brincadeiras de ruas na comunidade, ou ainda ajudando a família em casa no cuidado com os irmãos mais novos e nas atividades domésticas, assim como na quebra do coco, na roça ou alimentando os animais nos quintais, que as crianças estão sendo preparadas para ganhar maturidade e independência futura e constituírem suas próprias famílias. A socialização por meio do trabalho se transformou, mas não podemos deixar de considerar que novas referências culturais também estão sendo construídas por essa geração para marcar seu pertencimento ao grupo na construção do seu futuro.

A juventude no campo

Conforme apresentamos no capítulo anterior o movimento das mulheres *quebradeiras de coco babaçu* lutou com afinco para garantir o acesso à educação para seus filhos, desse modo além de pressionar o governo municipal para ampliar a oferta de escolas públicas, também foram desenvolvidos projetos de escolas famílias para a microrregião do Médio Mearim, no

Município do Lago do Junco, encontram-se Escola Família Agrícola Antônio Fontenele, no Povoado de São Manoel e o Centro de Formação Familiar por Alternância Manoel Monteiro no Povoado do Pau Santo. Enquanto a primeira oferta o ensino fundamental, a segunda oferta o ensino médio integrado com o técnico agrícola. No Povoado de Ludovico existe a Unidade integrada Sifrônio Francisco Alves e o Centro de Ensino Médio Joana Alves da Silva. Com a oferta de escolas as crianças e os adolescentes têm garantido não só o acesso ao ensino infantil e secundário, mas também têm alcançado o ensino superior através do Exame Nacional do Ensino Médio (ENEM) e até mesmo a pós-graduação, pois recentemente um jovem residente no Povoado de Ludovico, Edson Silva (28 anos), filho de uma *quebradeira de coco* e de um trabalhador rural concluiu o mestrado com o título de cientista político através do Programa de Pós-graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia.

Este quadro é resultado da luta das *quebradeiras de coco* para tentar garantir um futuro melhor para seus filhos, inclusive para dar um retorno social a comunidade com o trabalho dos mesmos, mas o desafio não para por aqui, porque ao conquistar uma vaga no ensino superior os filhos necessitam migrar para a cidade, ou para a capital do Estado do Maranhão ou para outros municípios onde estão localizados *campus* das universidades, assim a migração que as mulheres tentaram combater se torna inevitável quando os filhos concluem o ensino médio. Todavia, nem todas as famílias tem condições financeiras de bancar os estudos dos filhos na universidade, situação em que é preciso alugar uma habitação, adquirir material de estudo, alimentação, transporte, etc, são poucas as famílias que conseguem dar essa oportunidade para seus filhos.

Com efeito, muitos jovens deixam de ingressar no ensino superior para trabalhar e buscar garantir uma renda própria, mas como as oportunidades nos povoados são insuficientes para absorver toda a mão-de-obra local jovem com capacidade de trabalho, aqueles que já conquistaram a maior idade seguem para trabalhar de forma sazonal nas fazendas das agroindústrias no Estado do Mato Grosso, principalmente para o Município de Primavera do Leste. Nessas fazendas os jovens são primeiro inseridos nas áreas da lavoura, para fazer a capina das culturas do algodão ou soja, onde geralmente permanecem por quatro meses, aqueles que têm maior qualificação permanecem no período de colheita, já trabalhando nas fábricas, também por quatro meses. Durante oito meses em média esses jovens permanecem trabalhando, alguns enviam recursos para suas famílias, outros acumulam os salários para adquirir bens materiais, geralmente uma moto. O principal objetivo é garantir a independência financeira perante a família, a tão sonhada *liberdade*, como podemos apreender no depoimento de Orleans Rodrigues (20 anos) que permaneceu no Mato Grosso de janeiro a agosto de 2015.

“Ele [o pai] me apoiou para ir para o Mato Grosso, foi nisso ainda que eu achei vantagem, ele tinha uma moto que eu tenho lá em casa, que só deixava eu andar nela no dia que ele quisesse, quando ele quisesse, me humilhava direto na rua, meus amigos chegavam, se eu tivesse com a moto ele tomava, só pra dizer que era o tal. Conhece o Carlinho, namorado da Aline? Uma vez eu deixei a moto com ele, com o pai dele, que emprestou a moto que era mais nova pra viajar lá pra onde eu fui hoje, aí ele [o pai] tomou a moto que tava com o pai do Carlinho e ficou falando um monte de besteira lá, que a moto era dele, que eu não tinha o direito de emprestar a moto pra ninguém, e foi desse jeito. **Aí, desde desse dia eu disse que eu mesmo ia comprar as minhas coisas, sem precisar da ajuda de ninguém. Fui embora pro Mato Grosso até hoje. Falei que ia comprar um moto, é minha! Dou pra quem eu quiser, todo mundo pede, eu dou, é minha!** (...) **tem conflitos, mas antes ele não deixava eu ir pra canto nenhum, agora eu tenho minha moto, vou pra onde eu quero!** (...) eu fui pro Mato Grosso porque os meus amigos estão tudo lá, eu ia pra lugar desconhecido?, Primavera do Leste é composto pelo Maranhão quase todo, quem arrumou vaga pra mim ir pra lá foi o tio dos meus amigos, mora na frente da minha casa, eu procurei ele, ele é segurança lá da guarita [na fazenda] (...) ele que arrumou vaga. Lá tem gente que vai pra lá que com cinco meses antes já garante a vaga lá (...) dia 1º de janeiro cheguei lá, fui com os sobrinhos dele, o primeiro ônibus que saiu com o pessoal daqui até tombou, chegando em Primavera, o filho da Dona Lúcia morreu (...) aqui no Ludovico, nessa época, todos saem pra trabalhar, só do Ludovico e do Alto dos Crentes, Bertulino... dá mais de 50 pessoas indo trabalhar lá (...) aqui [no Povoado de Ludovico] os únicos que ficam aqui, ficam na teta de prefeito, negócio de política, os únicos que ficam é isso aí, nada mais, se não tiver negócio de política no meio, ou tá roubando ou é rico, filho de “papai me dá”, um dos dois, mas os outros que trabalham aí e por conta da política, ganhando emprego de prefeito (...) **o que eu vejo é que no futuro não vai ficar ninguém aí, tá todo mundo indo devagarzinho, meu amigos novinho que tão por aí, falam que quando completar 18 anos não fica aí senão arranjar emprego, e não fica mesmo não, como é que vai arranjar emprego? não tem! e o que vai fazer? e não tem ninguém pra ajudar em nada, o único meio que tinha era naquele grupo de jovem alí, que eu pensei que ia pra frente, mas tô vendo que não vai mais não, porque como vai fazer? não tem ninguém!**” (Orleans Rodrigues, 20 anos, trabalhador rural, membro da AJR).

Na busca pela autonomia, jovens como Orleans, estão saindo com frequência do Povoado de Ludovico e de outros povoados da região. Como foi citado acima, o objetivo principal é obter ganhos suficientes para adquirir bens materiais como moto, carro, aparelhos eletrônicos e outros, assim como, se afirmar de forma independente perante a família, ensejo que é difícil de realizar permanecendo no Povoado sem perspectivas de emprego. Nesse contexto, pouco se fala dos riscos envolvidos no trabalho na agroindústria, Leandro (29 anos, professor e trabalhador rural) decepcionou parte do dedo na máquina de descaroçar o algodão, outro rapaz citado no depoimento de Orleans, morreu enquanto estava se deslocando para trabalhar no Mato Grosso quando o ônibus de viagem tombou. O senhor Antônio, conhecido como Piringa, relatou as dificuldades enfrentadas durante o seu estágio na lavoura devido à utilização de agrotóxicos: ardência nos olhos, coceira na pele, dificuldade de respiração são alguns sintomas relatados.

O Mato Grosso tem sido assim um lugar emblemático, com bônus e ônus para aqueles que se arriscam e buscam sobreviver neste cenário excludente com a pouca oferta de empregos. Aqueles que por diversas razões optam por permanecer e não possuem terra para trabalhar (ou ainda mão de obra ou capital suficiente para investir na terra), a alternativa é trabalhar realizando diárias (no valor de R\$ 45,00) em diversas atividades, mas o trabalho é incerto e dificilmente é possível acumular dinheiro suficiente para adquirir determinados bens. Um exemplo é caso do jovem Magno Guimarães (20 anos), que trabalhava fazendo diárias e ajuntando coco babaçu para ajudar sua esposa; no mês de janeiro de 2016, o mesmo relatou via *facebook* que tinha deixado momentaneamente sua esposa e seu filho de 2 anos para trabalhar em Primavera do Leste, com o objetivo de ampliar a construção da sua casa. Na fazenda onde trabalha existe a lavoura de soja (FIGURA 50) e a lavoura de algodão, onde atualmente o mesmo encontra-se realizando a capina.

FIGURA 50- Jovem trabalhando na lavoura de soja



Fonte: Arquivo pessoal de Magno Guimarães

A migração dos jovens para trabalhar no agronegócio foi um dos temas debatidos durante o IX Fórum Social da Juventude Rural da ASSEMA, realizado em junho de 2015 no Povoado de Pau Santo, Município de Lago do Junco. O IX Fórum surge com o tema *Juventude camponesa: refletindo identidades e protagonizando histórias*, convidando jovens para compartilhar experiências e traçar objetivos comuns para ações futuras. Participaram do evento membros da Associação dos Jovens Rurais de Lago do Junco e Lago dos Rodrigues (AJR), Comissão Intermunicipal da Juventude Camponesa dos Municípios de Peritoró, Lima Campos e São Luiz Gonzaga (CIJUC) e Fórum Municipal da Juventude de Esperantinópolis (FMJESP).

Durante o evento, oficinas trataram sobre a autonomia da juventude camponesa e sobre a migração, buscando conscientizar os jovens sobre os riscos do trabalho realizado nas agroindústrias, assim como incentivando a permanência dos mesmos no campo contribuindo com os pais e com a comunidade em trabalhos agrícolas e não agrícolas, dependendo da formação de cada jovem.

No círculo de debate sobre a identidade da juventude camponesa, os jovens evidenciaram as múltiplas identidades construídas a partir das experiências de vida, ou seja, aqueles jovens que saíram para estudar na cidade criaram uma nova identidade ao adquirir novas referências, assim como aqueles que saíram do campo para trabalhar em outros estados, ou ainda aqueles que permaneceram e atuam na sua comunidade, também construíram uma identidade própria. Desse modo, no Fórum, foi colocado que a juventude camponesa comporta sujeitos com diferentes identidades e histórias de vida, mas ao mesmo tempo portadores de

identidades que conferem direitos comuns, inclusive a um patrimônio cultural. Tais direitos devem ser pautados na luta dos jovens para a construção de um futuro promissor, sobretudo para aqueles que moram na zona rural. Sobre a compreensão dos direitos, as motivações e os avanços do movimento dos jovens do campo, durante o Fórum foi desenvolvido um vídeo para ser apresentado pela ActionAid em comemoração ao ano da juventude camponesa no mundo, vídeo disponível em anexo na presente dissertação.

Ao sair do campo para estudar e/ou trabalhar os jovens criam novas referências e podem assumir outras identidades, pois são inseridos em novos sistemas simbólicos e materiais alicerçados nas relações sociais estabelecidas, posto que, a “identidade marca o encontro de nosso passado com as relações sociais, culturais e econômicas nas quais vivemos agora... a identidade é a intersecção de nossas vidas cotidianas com as relações econômicas e políticas de subordinação e dominação” (RUTHERFORD, 1990, p.19-20 *apud* WOODWARD, 2008, p.19). Com efeito, novas formas de apresentação do *ser* também vão sendo construídas. Na situação do período pesquisado, meninos e meninas do campo, membros do movimento dos jovens rurais do Médio Mearim estão deixando gradativamente de se identificarem como trabalhadores rurais e *quebradeiras de coco babaçu*, para se afirmarem publicamente como *filhas e filhos de quebradeiras de coco* e trabalhadores rurais.

Essa identificação sugere um distanciamento da atividade símbolo que deu origem à identidade social e política da geração anterior que estabeleceu na relação com o babaçu o seu patrimônio cultural. No entanto, se o uso através do extrativismo tem diminuído no atual contexto, a noção de direito a esse patrimônio cultural tende a sofrer transformações ao longo do tempo.

6.2- “QUANDO ELAS VÃO SE APRESENTAR DIZEM: EU SOU FILHA DE QUEBRADEIRA DE COCO”

Sobre a forma como os jovens estão se identificando publicamente ou mesmo se reconhecendo pelo o grupo, Áurea Alves (33 anos, Professora e *quebradeira de coco babaçu*, membro AJR) e Edson Silva (28 anos, Professor, Secretário da Juventude em Lago do Junco, membro AJR) descrevem:

Áurea Alves: “*Hoje as coisas vão mudando e eu fico observando as meninas também, talvez alguém tenha observado isso comigo também quando eu tinha 12 anos, era o tempo que eu quebrei mais coco, ia para o mato e jogava o machado para o homem não vê! Eu acho que não cheguei fazer isso não! Mas as meninas elas não se reconhecem*”

enquanto quebradeiras de coco, hoje, por exemplo eu trabalho nos grupos de jovens, nas discussões eu fico observando como elas se veem, parece, eu não sei se é isso, mas parece que elas não querem se vê enquanto quebradeiras de coco, mesmo quebrando. A gente vai nos lugares, começam as apresentações e elas pegam e falam: eu sou filha de quebradeira de coco, parecer ser algo específico daqui, quando elas vão se apresentar dizem: eu sou filha de trabalhador rural e quebradeira de coco”.

Edson Silva: “é a pura verdade, elas não dizem mais que são, nem elas e nem eles”.

Áurea Alves: “não dizem, eu sou trabalhador rural e quebradeira de coco, não dizem”.

Edson Silva: “sou filho de...”.

Áurea Alves: “eu sou estudante, filha de quebradeira de coco, filho... A impressão é que passa para outra categoria”.

Edson Silva: “Eu que penso também é que dentro do grupo de jovens, do movimento da juventude, **a gente discute muito o que de fato os jovens de hoje querem**, isso já tem uns 10 anos que se debate isso, porque os jovens saem daqui da zona rural para ir trabalhar na zona rural do Mato Grosso, nas fazendas e é algo que tá tão constante, é um processo que vai e volta, as pessoas sempre iam para outros lugares, sempre aconteceu, mas nunca dessa forma tão bruta, porque pelo menos antes aqui não tinha escola, saúde, não tinha estrada, de fato tinham algumas necessidades que as famílias precisavam né?, hoje tem uma certa facilidade, talvez não tenha tudo, talvez essa coisa que a Áurea levanta da identidade, **novas identidades** têm haver nessa coisa dos jovens de hoje”.

(...)

Edson Silva: “**eu acho que daqui a um tempo, não vai ter mais quem saiba quebrar coco**, eu acho, porque antigamente, uns 10 anos atrás, era menino e menina, todo mundo sabia quebrar coco, hoje é um processo muito diferente, eles não sabem, chegam com 12, 14 anos, as vezes até mais velho e não sabe quebrar coco, aí com 16 anos já vai sair, vai ter que estudar e tudo, e isso tá cada vez mais aumentando, **eu acho que a gente corre o risco de isso acontecer e talvez não demore muito, aí de fato é a perda do conhecimento tradicional, as mães hoje, enquanto quebradeiras, talvez não se preocupam muito em parar para ensinar**, antes era obrigado porque tinha que comprar o café, o arroz,

*o feijão todo dia, então tinha que quebrar coco todo dia e todo mundo era envolvido nesse trabalho. Aí vem os grandes debates: **menor não pode trabalhar porque tem que ir pra escola**, uma coisa muito difícil de lidar, a mãe não pode obrigar o filho a ir pra escola e muito menos dar uma palmada né? então esse conjunto de leis e regulamentos vão acabar com que aconteça a eliminação desse saber”.*

Portanto, *filha/o de quebradeira de coco babaçu e de trabalhador rural* é o modo como muitos jovens têm se identificado publicamente. Como visto, para Áurea é como se surgisse uma nova categoria que de certa forma nega o reconhecimento enquanto *quebradeira de coco*, mesmo para as meninas que exercem a atividade para auxiliar em casa. Já para Edson esse pode ser um reflexo da ação do movimento da juventude nos debates sobre “o que os jovens querem de fato para a vida”, contexto em que a busca por um futuro melhor parece negar o trabalho da quebra do coco, especialmente pelo fato de que as crianças e adolescentes têm sido socializados na atividade de quebra do coco cada vez mais tarde, afinal a própria criminalização do trabalho infantil torna-se um entrave para a perpetuação da identidade definida pela atividade. Partindo dessa prerrogativa, Edson entende que no futuro o risco de perda do conhecimento tradicional das *quebradeiras* pode acontecer pela falta de pessoas dedicadas à atividade.

De outro modo, para os entrevistados o *ser quebradeira de coco* está intrinsecamente ligado a questão do reconhecimento pessoal, processo que têm seu início com a luta coletiva pelo *Babaçu Livre* e pelo acesso à terra no início dos anos de 1980:

Áurea: “se a gente for pensar que hoje eu me apresento como quebradeira de coco né? E se eu dissesse que quebradeira de coco são todas as mulheres que vivem da quebra do coco do babaçu aqui, eu estaria deixando de lado as pessoas que não quebram coco, e que são quebradeiras de coco (...) aí tem a questão de ser quebradeira de coco enquanto profissão, enquanto trabalho, fonte de renda, mas é uma questão de identidade, de se reconhecer aquilo, ela pode ser professora, pode ser o que ela for, mas ela não deixa de ser quebradeira de coco”.

Edinho: “Eu acho que essa coisa da identidade das quebradeiras tem uma ligação muito grande com a questão da luta, e aqui no Lago do Junco, no município todinho foi muito presente, principalmente nos anos 1980, é construção porque hoje elas já tem uma identidade mais certa, mais firme, que iniciou na luta pelo coco, mas antigamente as meninas tinham muita vergonha de

*dizer que era quebradeira de coco, tava alguém na estrada elas iam quebrar coco, escondiam o pacará no mato, pra dizer que nenhuma era quebradeira de coco, já são quase 30 anos nesse processo, pra hoje poder se dizer que são quebradeiras de coco, **mas se deve a luta que se deu em defesa do babaçu**”.*

Áurea: “É, isso que o Edinho mostra é o quebrar coco enquanto trabalho. Nessa hora ai, porque se ela tem vergonha, ela não se reconhece, ou ela não tem isso na identidade dela, realmente isso não tinha, **essa questão da quebradeira do coco formando a identidade da pessoa, ser quebradeira de coco, faz parte da identidade, ela é mais recente mesmo**”.

Se o *ser quebradeira de coco* é uma identidade que não só identifica as pessoas que exercem o ofício para sobreviver mas também todas aquelas que já exerceram e que continuam se reconhecendo enquanto *quebradeiras*, muitas das quais se dedicam a “lutar pela causa” das *quebradeiras* e, se esse processo de reconhecimento tem como referência principal a luta coletiva, um dos questionamentos que surgem atualmente é quais as referências ou os marcos simbólicos que as jovens estão construindo socialmente para se identificarem enquanto *quebradeiras de coco*, ou ainda como *filha de quebradeira de coco*? Se por um lado essa “nova categoria” denota uma certa negação ou mesmo um distanciamento da atividade, por outro ela reforça a existência de um laço de pertencimento, essa prática estaria ligada a identificação com a *luta* dos pais?

Uma das falas mais recorrentes entre as *quebradeiras* do movimento político residentes no Povoado de Ludovico é: “*nosso desafio maior hoje é fazer com que os jovens permaneçam no campo e que continuem com a luta, não estamos conseguindo inserir os jovens nas organizações sociais, tudo que construímos pode se acabar e essa luta toda foi por eles, pelos nossos filhos*” (Diocina L. dos Reis, 62 anos, *quebradeira de coco* e membro da diretoria da AMTR). Neste sentido, Nasira complementa:

“as vezes eu faço assim as reflexões lembrando que nós tivemos essa luta toda, esse trabalho todinho, pensando em nossos filhos, a gente sabia que nós não íamos chegar a alcançar as maravilhas desse trabalho, por causa da idade, por causa da força, um pouco maduro, mas a gente tinha uma esperança que os filhos da gente ia botar isso pra frente, e aí a gente fica hoje se perguntando: Meus Deus, será que valeu a pena? Porque tem tanto filho da gente saindo daqui, deixando a área que a gente deixou, ociosa [no assentamento e pequenas propriedades] e vai para o Mato Grosso, viver lá no

agronegócio, olha como é difícil pra gente, a gente fica tão triste né? Eu acho que, tá certo, eu sei que o governo não ajuda, porque as pessoas não têm condições de viver, que as vezes acha isso [a migração] uma saída, mas eu fico assim, pensando: será que é mesmo uma saída ou será que é a morte pra todo mundo?” (Nasira Pereira, 67 anos, quebradeira de coco babaçu).

Com a intensa saída dos jovens para estudo e/ou a trabalho a contribuição dos mesmos no movimento político fica inviabilizada, a própria AJR que no início dos anos de 1990 era composta por 12 grupos de Pastorais da Juventude, na última assembleia geral realizada em abril de 2015, tinha apenas quatro grupos ligados à organização e o mesmo se reflete no movimento das mulheres *quebradeiras de coco babaçu* composta pela AMTR, ASSEMA, MIQCB, entre outras organizações, essa é uma realidade não só vivida na microrregião do Médio Mearim, segundo as *quebradeiras* entrevistados durante a pesquisa de campo, esse quadro se repete (com intensidades diferentes) nos quatro estados da federação que compõem o território das *quebradeiras de coco*.

Diante desse cenário, outro questionamento levantado é sobre a garantia da proteção dos babaçuais no futuro, posto que,

“a lei [Babaçu Livre] existe, mas não é respeitada a atividade, nem no Estado e nem no distrito federal, só é aprovada nos municípios e assim ela não é respeitada, e uma coisa assim que continua, nós sempre dissemos, o que nós tem certeza é uma lei na marra, que é aquela que o cara tá lá, aí você chega e diz na marra que se derrubar [as palmeiras] vai denunciar e faz uma zoada danada, aí para, mas na verdade a lei nunca funcionou” (Nasira Pereira, 67 anos, quebradeira de coco babaçu).

Partindo do pressuposto de que a proteção dos babaçuais depende da ação coletiva para resistir as práticas de dominação vigentes, em especial a “*lei na marra*”, como as futuras gerações que a cada dia que passa estão se envolvendo menos com a atividade da quebra do coco, ou seja se relacionando cada dia menos com o recurso natural e, até mesmo deixando de se identificar como *quebradeira de coco*, como esses jovens vão conseguir lutar pela proteção dos babaçuais no futuro? Como vão conseguir se afirmar politicamente ou mesmo enquanto comunidade para resistir as práticas de dominação que ameaçam o livre acesso aos babaçuais? Qual o futuro do movimento político das mulheres *quebradeiras de coco* ou mesmo o movimento dos jovens rurais? Quais os desafios para manter a juventude no campo? Como a

identidade *quebradeira de coco* irá se reconstruir pelas futuras gerações? Como os *saberes e fazeres*, enquanto conhecimentos tradicionais, vão ser repassados e até mesmo protegidos?

Não temos a ambição de responder esses questionamentos neste trabalho, se é que é possível responde-los no tempo presente, nossa principal intenção é fomentar o debate para futuras pesquisas acadêmicas apresentando questionamentos que o próprio movimento das mulheres *quebradeiras de coco* e até mesmo os próprios jovens, *filhos de quebradeiras de coco* estão reproduzindo em seus atuais debates.

É certo que assim como a cultura, a identidade e o patrimônio são expressões que os grupos e a sociedade constroem e que, ao longo do tempo, são usufruídas e reconstruídas pelas gerações de acordo com as necessidades do contexto vivido. Como dito anteriormente, o patrimônio, seja ele cultural ou natural, de natureza material ou imaterial, é *uma experiência vivida* e a identidade é fruto das posições-de-sujeito tomadas como referência individual e coletiva frente ao outro. Se a identificação *ser quebradeira de coco babaçu* e *ser filha de quebradeira de coco babaçu* retrata uma diferença no presente, podemos aludir que este processo está em curso e que os resultados poderão ser futuramente estudados na *experiência vivida* das futuras gerações.

SEÇÃO 7- CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como visto, neste trabalho dissertativo, trechos de músicas interpretadas pelas *quebradeiras de coco babaçu* e registros fotográficos foram apresentados no início de cada seção. Além de introduzir os assuntos abordados, almejamos dessa forma destacar elementos referentes ao patrimônio coletivo das *quebradeiras de coco* associado ao processo de afirmação identitária.

De modo sucinto, as fotografias nos revelam momentos significativos da experiência social, enquanto as músicas abordam de forma poética a representação do “ser”, do “fazer” e do “viver” intrínseco das *quebradeiras*. Pondo em evidência aspectos do cotidiano ligados ao próprio universo simbólico que permeia a relação com os recursos naturais, destacando ainda o reconhecimento do papel produtivo da mulher e de sua importância na organização social e na luta pela garantia de direitos, especialmente no acesso à terra e *Babaçu livre*, assim como o acionamento da identidade coletiva *quebradeira de coco babaçu*.

Logo, a expressão artística desses processos sociais presentes nas músicas que selecionamos, fazem alusão à própria resistência do grupo, que culmina com a patrimonialização dos recursos naturais, notadamente a palmeira de babaçu e a (re)construção da identidade coletiva ao longo do tempo. Portanto, o canto das *quebradeiras* revela a militância política dessas extrativistas, que ganha forma já nas “práticas sociais” relativas ao acesso e uso comum das palmeiras, nas cotidianas rodas de quebra do coco onde os problemas comunitários são compartilhados, no grito coletivo em defesa das palmeiras, nas produções artesanais de sabonete, azeite, bijuterias, entre outros produtos que tem como matéria prima o babaçu e movimentam a economia solidaria e, também de forma institucionalizada, nas organizações sociais dos grupos mais politizados.

Com as *quebradeiras* apreendemos que o patrimônio cultural é portanto uma *experiência vivida no passado e no tempo presente*. É no dia-a-dia de trabalho que a *quebradeira* mantém e edifica sua relação com a natureza, tornando-a parte de si próprio numa dinâmica que transpõe o tripé “mulher, palmeira e fruto” para “mãe, filha e vida”. Nessa relação, os *saberes e fazeres* repassados de geração para geração- através da oralidade e observação- incorporam a memória linguística e cognitiva herdadas e reproduzidas pelo grupo.

Esta memória guarda a representação material e simbólica referente a palmeira de babaçu, fortemente relacionada ao gênero feminino. No imaginário das *quebradeiras*, a palmeira é a “mãe” que provem a necessidade de seus filhos, sendo portanto um recurso de uso comum, “*de todos aqueles que precisam, independentemente se está localizada numa área*

livre ou privada” (Diocinda Reis, 62 anos, *Quebradeira de coco babaçu*). As fazes de vida da palmeira é percebida de acordo com sua capacidade produtiva e são identificadas como: *pindova* (na infância), *capoteira* (na juventude), *palmeira* (na maturidade fértil) e *coringa* (quando anciã e infértil). Além disso, as palmeiras são capazes de “*gerner*” ao “*parir*” seus cachos, “*falar*” com o balançar de suas palhas ao vento, “*chorar*” ao ser derrubada e até mesmo torna-se improdutiva de acordo com as condições de manejo da área em que faz morada.

Desse modo, a representação simbólica da palmeira está diretamente relacionada a importância material da mesma na vida das mulheres extrativistas. Afinal, este recurso é indispensável para garantir a sobrevivência de suas famílias; apesar do extrativismo do babaçu ser culturalmente considerado uma atividade secundária, está garante o custeio da roça nos períodos de entressafra, além de contribuir com a autonomia de mulheres e jovens no consumo individual. Nesses termos, a derrubada das palmeiras ou seu manejo inadequado que as tornam improdutivas, simboliza a própria “morte” ou a “carência” das famílias que dependem deste recurso para sobreviver. E é através da luta pelo livre acesso das palmeiras, que está passa a ser patrimonializada junto com os *saberes* pelas *quebradeiras*.

Nessa perspectiva, a noção de patrimônio cultural que acionamos ao longo deste trabalho, está baseada nos processos locais em que as relações sociais e simbólicas atribuem *valor* aos determinados bens (materiais ou imateriais). Ressalta-se ainda que estes processos estão atrelados à memória coletiva, na qual o patrimônio torna-se um instrumento de *representação* identitária.

Com relação a (re)construção da identidade coletiva *quebradeira de coco babaçu*. Ao longo do desenvolvimento da presente pesquisa, identificamos a partir do ponto de vista das extrativistas, as dimensões política e social que incorporam esta identidade, posto que a *quebradeira* é “*aquela que luta pela causa da quebradeira*” mas também é “*aquela mulher que quebra o coco mesmo*” ou ainda “*a mulher que quebra muito coco*”.

Nessa perspectiva, observamos a existência da divisão de papéis sociais, entre as mulheres “*de luta*”, ou seja, as *quebradeiras* engajadas no movimento político e, as mulheres que não são engajadas no movimento político, as *quebradeiras* que identificamos como sendo da “*lida diária*”. Essa prática social que ora incorpora tensões alusivas ao posicionamento dos sujeitos, apresenta-se como uma estratégia importante e necessária na própria organização do grupo.

Afinal, a presença de *quebradeiras* na arena pública reivindicando a garantia de direitos frente aos antagonistas e o Estado é tão importante quanto necessária a presença de mulheres resistindo às formas de dominação na “*lida diária*” do trabalho nos babaçuais, resistências que

talvez hoje não sejam mais tão explícitas no *locus* de pesquisa como fora outrora, mas que ainda se fazem presentes.

Aliás, a derrubada de palmeiras de babaçu que motivou o início da greve no Povoado de Ludovico em 1987, continua sendo uma ameaça no acesso ao babaçu nos dias de hoje. Observamos também durante a pesquisa empírica que o crescente aumento do número de tanques de piscicultura em médias e grandes propriedade tem provocado a derrubada de centenas de palmeiras no Município de Lago do Junco.

Município pioneiro na aprovação da “Lei do Babaçu” em 1997 que tornou livre a atividade extrativa em propriedade privadas. Pertinente destacar que na prática, somente a aprovação da Lei não foi (e não é) suficiente para evitar as ações predatórias de fazendeiros contra os babaçuais, especialmente pela omissão dos órgãos públicos responsáveis pela fiscalização e observância do cumprimento da Lei, esta ação depende hoje fundamentalmente das *quebradeiras de coco*, elas que fazem a fiscalização e a denúncia, mas a impunidade tem vigorado.

Com isso, vemos que a *luta* das mulheres *quebradeiras* para garantir a reprodução social e material do grupo continua e, no tempo presente incorpora novas temáticas e antagonistas. Dentre as quais, destaca-se a permanência dos jovens no campo diante das transformações sociais e econômicas vivenciadas na última década. Conforme descrito nas seções 5 e 6 da dissertação, desde os anos de 1990 o movimento das mulheres *quebradeiras* tem como uma das principais pautas reivindicatórias o acesso à educação para os jovens, o que motivou a implementação das Escolas Famílias com o apoio de diversas entidades sociais, esse projeto de disponibilizar aos jovens uma educação voltada para o campo foi um dos instrumentos pensados para dar melhores condições da juventude continuar residindo no campo ao lado da família.

Contudo, desde os anos 2000, a migração sazonal por motivo de estudo e a trabalho tem crescido exponencialmente e trazido ressonâncias significativas na própria organização do grupo, tanto a nível social quanto político. Primeiro, se por um lado a saída por motivo de estudo representa grandes avanços na educação, especialmente porque a maioria dos jovens que saem ingressam no ensino superior, por outro lado a saída de um membro da unidade familiar diminui sua capacidade produtiva, o mesmo ocorre com a saída dos jovens que saem por motivo de trabalho, mas como a grande maioria destes jovens estão saindo para trabalhar nas lavouras e nas agroindústrias de soja e algodão no Estado do Mato Grosso, surge novos pontos de tensão na luta das *quebradeiras*.

É notório que o Povoado não tem condições de absorver toda a mão de obra com capacidade de trabalho. Afinal, não existe terra agricultável disponível para todos e muito

menos vagas suficientes no serviço público ou no setor de serviços na região, assim a saída dos jovens que buscam autonomia financeira perante a família, encontram oportunidades fáceis ao acionar a rede (*network*) daqueles estão seguindo o caminho oferecido pelo agronegócio, na grande maioria dos casos um tio, primo ou amigo.

A capitalização financeira em poucos meses mostra-se como uma alternativa eficiente em meio as dificuldades locais, mas nos discursos desses jovens pouco se fala sobre as condições de trabalho e os riscos à saúde devido: casos de não observância da carga horária de trabalho máxima estabelecida por Lei em ocupações que se ganha de acordo com a produtividade; às horas sob sol forte caminhando nos campos de soja e algodão para fazer a capina, algumas vezes sem a proteção adequada; a exposição diária ao agrotóxico e as patologias decorrentes; os constantes acidentes de trabalho; a poluição sonora nas fábricas, entre outros problemas que são invisibilizado nos discursos dos jovens que estão se afirmando nessa condição de trabalho.

Somado a isso, também está o distanciamento da família, o relacionamento pessoal com mães, pais, esposas, filhos e amigos acaba sendo uma experiência vivida apenas quatro meses por ano, já que nos outros meses se está fora para trabalhar. Com isso, novos rearranjos familiares vão sendo construídos, tanto a nível das relações interpessoais quanto a nível de trabalho nas unidades de produção. Referente a esse último, também são evidenciadas pelas *quebradeiras* o afastamento dos jovens nas atividades laborais costumeiramente desenvolvidas pelo grupo.

As práticas das roças de arroz e de coleta e quebra do babaçu, edificadas na socialização das relações de parentesco e vizinhança, característica do *trabalho livre*, é compulsoriamente substituída pelo *trabalho para patrão* no agronegócio. Nesse caminho, foi possível apreender na seção 6, que a maioria das crianças já estão indicando nas suas redações que seguir a profissão dos pais não é um objetivo a ser alcançado, especialmente na percepção das crianças que pouco estão sendo inseridas nas práticas laborais costumeiras, realidade cada dia mais presente no *lócus* de pesquisa, devido a criminalização do trabalho infantil nos babaçuais ventiladas pela mídia ter amedrontado as famílias, mas este não é o único motivo, é justo que pais querem um futuro melhor para seus filhos, mesmo que isso represente a necessidade de seguir novas estratégias de vida.

De outro modo, não podemos deixar de frisar nesta dissertação, que apesar do cenário apresentado estar sofrendo profundas transformações na própria organização social do grupo, existem muitos jovens que estão resistindo ao “convite” de sair, aqueles que em diversas situações encontramos ao lado dos pais contribuindo com a “*lida diária*”, aqueles que saíram

mas voltaram para dar um retorno social nas suas comunidades com a formação adquirida fora, especialmente os que atuam na área da educação; aqueles que empregam o capital conquistado no agronegócio em recursos materiais no seu local de origem, garantido com isso a própria permanência do campesinato a nível familiar e ainda aqueles jovens que estão se expressando por meio do movimento político da juventude camponesa e lutando por melhores condições de vida e trabalho para os jovens do campo (como podemos observar no vídeo em apêndice). Cada uma dessas experiências traz ressonâncias significativas na formação de cada indivíduo e por isso o próprio movimento da juventude camponesa tem evidenciado as identidades plurais construídas por esses jovens.

Nesse debate, o que realmente significa *ser filha de quebradeira de coco* ainda está em construção, assim como a constituição de novas representações ou mesmo a ratificação de representações dos patrimônios culturais construídos ao longo do tempo pelo grupo, como dito anteriormente, a identidade é um posicionamento frente ao *outro* marcado simbólica e materialmente, enquanto o patrimônio cultural *é a experiência vivida no passado e no tempo presente*, ambos são construções sociais e a cada geração vão sendo reconstruídos e ressignificados pelos grupos, mas independente das transformações que porventura possam acontecer, a *quebradeira de coco babaçu* Dora nos ensina que: “*A identidade só vai quando a gente se for*”.

REFERÊNCIAS

AIRES, José Luciano de Queiroz. O teatro do poder e o contrateatro do campesinato Paraibano: negociação, táticas e resistências (1935-1945). **Saeculum - Revista de História** [26]; João Pessoa, jan./jun. 2012.

ALBERTI, Verena. De “versão” a “narrativa” no Manual de história oral. **Revista História Oral**, v. 15, n. 2, p. 159-166, jul.-dez. 2012.

_____, Verena. **O que documenta a fonte oral? Possibilidades para além da construção do passado**. Rio de Janeiro: CPDOC-FGV, 1996.

_____, Verena. **História oral: a experiência do CPDOC**. Rio de Janeiro: Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil, 1989.

ALENCAR, Edna F. Trabalho feminino e participação política como instrumentos para a manutenção e renovação da qualidade de vida. In: FURTADO, Lourdes Gonçalves. (org.). **Amazônia: desenvolvimento, sócio-diversidade e qualidade de vida**. Belém: UFPA. NUMA, 1997. 165p.: _____ (Universidade e Meio Ambiente, n.9).

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Terra de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livre”, “castanhais do povo”, faixinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas**. 2.^a ed, Manaus: pgsca-ufam, 2008.

_____, Alfredo Wagner Berno de. Biologismos, geografismos e dualismos: notas para uma leitura crítica de esquemas interpretativos da Amazônia que dominam a vida intelectual. In: **Alternativa agroflorestal na Amazônia em transformação**. Editor técnico Roberto Porro. Brasília, DF: Embrapa Informação Tecnológica, 2009.

_____, Alfredo Wagner B. Terras tradicionalmente ocupadas –Processos de territorialização e movimentos sociais. **Revista Estudos Urbanos e Regionais**. Vol. 6, n°1: Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Planejamento Urbano e Regional; editor responsável Henri Acselrad: A Associação, 2004.

_____, Alfredo Wagner Berno de; DOURADO, Sheilla Borges; MARIN, Rosa Acevedo Marin (organizadores). **Patrimônio cultural: identidade coletiva e reivindicações**. Manaus: UEA Edições: PPGSA/PPGAS, 2013.

_____, Alfredo Wagner Berno de. Apresentação. In: SHIRAISHI NETO, Joaquim. **O direito das minorias: passagem do “invisível” real para o “visível” formal?** Manaus: UEA Edições, 2013a.

_____, Alfredo Wagner Berno de; SHIRAISHI NETO, Joaquim; MARTINS, Cynthia Carvalho. **Guerra ecológica nos babaçuais: o processo de devastação das palmeiras, a elevação dos preços das commodities e aquecimento do mercado de terras na Amazônia**. São Luiz: Lithograf, 2005.

ALVES-MAZZOTTI, A. J.; Focalizando do problema. In: _____. **O planejamento de pesquisa qualitativas**. 2. Ed. São Paulo: Pioneira, 2001. p. 147-159.

ANDRADE, Maristela de Paula. **Terra de índio: identidade étnica e conflito em terras de uso comum.** São Luiz: UFMA, 1999.

BARBIERI, Ana Linhares Cavalcante. As tendências ao desenvolvimento sustentável no manejo do babaçu pelas comunidades rurais do Estado do Maranhão. Orientador Prof. Dr. Olímpio José de Arroxelas Galvão. Dissertação em Economia Comércio Exterior. Universidade Federal de Pernambuco- UFPE, Recife, 2004.

BARBOA, Lize Maria S; BARROCO, Hélio Estrela. A importância da gastronomia com o patrimônio cultural no turismo baiano. **Turydes.** vol, 2, março, 2008.

_____, Lize Maria S. Trabalho, conflitos e identidade numa terra de babaçu. Rev. **História Social.** nº14-15, Campinas-SP, 2008. p. 255-175.

BARBOSA, Maria Betanha Cardoso; MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo. Manejo e uso comum dos recursos naturais em populações quilombolas no Vale do Rio Capim. **Novos Cadernos NAEA,** v. 13, n. 1, p. 27-45, jul. 2010.

BARBOSA, Viviane de Oliveira Barbosa. **Mulheres do Babaçu: gênero, materialismo e movimentos no Maranhão.** 2003. 267f. Tese (Doutorado em História) - Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense (UFF). Niterói. 2013.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: **Teorias de etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth.** Potignat, Philippe. Ed. São Paulo: Ed. UNESP, 1998. 250 p.

BASSIT, Ana Zahira (org.), CIAMPA, Antonio da Costa. (org.), COSTA, Márcia Regina da (org.). **Identidade: teoria e pesquisa.** São Paulo: EDUC, 1989.

BECKER, H. S. **Observação social e estudos de caso sociais: métodos de pesquisa em ciências sociais.** Tradução Marco Estevão e Renato Aguiar. São Paulo: Hucitec, 1994. P. 117-133.

_____, H. S. **Métodos de pesquisa em Ciências Sociais.** São Paulo: Pioneira, 1999.

BEUD, S.; WEBER, F. Escolher um tema e um campo. In: _____. **Guia para a pesquisa de campo: produzir e analisar dados etnográficos.** Tradução de Sérgio J. de Almeida. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 21-43.

_____. Preparar e negociar uma entrevista etnográfica. In: _____. **Guia para a pesquisa de campo: produzir e analisar dados etnográficos.** Tradução de Sérgio J. de Almeida. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 21-43.

_____. Observar. In: _____. **Guia para a pesquisa de campo: produzir e analisar dados etnográficos.** Tradução de Sérgio J. de Almeida. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 21-43.

BEZERRA, Geovan de Sousa; SILVA, Creusimar Oliveira da Silva. **Importância e utilização do Babaçu.** Livreto CEFAS (Centro Educacional São Francisco de Assis). Sem indicação de ano.

BOLONHÊS, Alice Cristóforo; OLIVEIRAS, Pedro Sonego de; ABREU, Kate Dayana R. de. **Relatório de pesquisa- Projeto Conexão Local- “Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco”**. Fundação Getúlio Vargas. São Paulo, 2013.

BOURDIEU, Pierre. **O Poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil: Difel, 1989.

CARRAZZA, Luis Roberto; SILVA, Mariane Lima da; ÁVILA, João Carlos Cruz. **Manual Tecnológico de Aproveitamento Integral do Fruto do Babaçu**. Brasília – DF. Instituto Sociedade, População e Natureza (ISPN). Brasil, 2012.

CARVALHO, Luciana G. de; MILEO, Bruno Alberto P. Patrimônio cultural imaterial e conhecimentos tradicionais associados à diversidade biológica: a configuração de um novo campo de políticas públicas para fatos de natureza e cultura. In: CARVALHO, Luciana G. de. (Org.) **Patrimônio cultural na Amazônia: inventários e intervenções**. Santarém: UFOPA, 2013.

CASTRO, Edna. Prefácio. In: SIMONIAN, Lígia. **Mulheres da Amazônia brasileira: entre o trabalho e a cultura**. Belém: UFPA/ NAEA, 2001.

CHAYANOV, Alexander V. Sobre teoria dos sistemas econômicos não capitalistas. In: Graziano da Silva, José e Stolcke, Verena. **A Questão Agrária**. Tradução de Edgar Afonso Malagodi; Sandra Brizollac, José Amaral Filho. São Paulo: Editora Brasiliense, 1981, p. 133-163.

COSTA, Francisco de Assis. As relações camponato, capitalismo e fronteira agrícola: uma problematização das ciências sociais brasileiras. In: **Economia Camponesa nas Fronteiras do Capitalismo**. Belém: NAEA, 2012. p. 202-224.

DEPONTI, Cidônea Machado; ALMEIDA, Jalciona. Sobre o processo de mediação social nos projetos de desenvolvimento: uma reflexão teórica. In: III Encontro de Estudos de Redes Rurais, Paraíba, 2008.

DI GIOVANNI, Geraldo. **Aspectos qualitativos do trabalho infantil no Brasil**. Brasília: OIT, 2004.

DOURADO, Sheilla Borges. Patrimônio e diversidade cultural: direitos de povos e comunidades tradicionais. In: ALMEIDA, Alfredo Waner B; DOURADO, S. B; MARIN, Rosa Elizabeth A (Organizadores). **Patrimônio cultural: identidade coletiva e reivindicação**. Manaus: UEA Edições: PPGSA/PPGAS-UFAM, 2013.

EMBRAPA Hortaliças. **Catálogo brasileiro de hortaliças: saiba como aproveitar 50 das espécies mais comercializadas no país**. 2 ed. Brasília-DF, 2011. 60p.

FERREIRA, Márcia Milena Galdez. Do Alto Mearim ao Médio Mearim (MA): de espaço de conquista a *lôcus* de fixação de migrantes nordestinos. In: XXVII Simpósio Nacional de História (ANPUH), 2013, Natal (RN). Anais do XXVII Simpósio Nacional de História (ANPUH). 2013, p-1-17.

FESTA, Regina; CANELA, Guilherme [et al.]. **Trabalho infantil: uma leitura da mídia do Mercosul**. Brasília: OIT: ANDI, 2003.

FIGUEIREDO, Luciene Dias. **Empate nos babaçuais**: do espaço doméstico ao espaço público-lutas de quebradeiras de coco babaçu no Maranhão/orientação: Maristela de Paula Andrade. 2005. 199 f. Dissertação (Programa de Pós graduação em Agriculturas Familiares e Desenvolvimento Sustentável). Centro Agropecuário: Embrapa Amazônia Oriental. 2005.

GARCIA Jr., Afrânio Raul. **Terra de trabalho**, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

GEERTZ, C. “Do ponto de vista dos nativos”: a natureza do entendimento antropológico. In: GEERTZ, C. **O saber local**: novos ensaios em antropologia interpretativa. Petrópolis: Editora Vozes, 2000. p. 85-107.

GOFFMAN, Erving. A representação do eu na vida cotidiana. Tradução: Maria Célia Santos Raposo. Vozes: Petrópolis, 1985.

GONÇALVES, José Reginaldo S. Ressonância, materialidade e subjetividade: as culturas como patrimônio. In: GONÇALVES, José Reginaldo S. **Antropologia dos Objetos**: coleções, museus e patrimônios. Rio de Janeiro: Coleção Museus, Memória e Cidadania, 2007.

GONÇALVES; ROCHA. Apresentação. In: SILVA, Gilvan Venturada; NADER, Maria Beatriz; FRANCO, Sebastião Pimentel. **As Identidades no Tempo**: ensaios de gênero, etnia e religião. Vitória: EDUFES, 2006.

HALBWACHS, Maurice. 1877-1945 **A Memória coletiva**. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2003.

HALL, Stuart. Quem precisa de identidade?. In: SILVA, Tomaz Tadeu (Org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Or. Liv Sovik; trad. Adelaine La Guarda Resende.. [et al]. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

HÉBETTE, Jean; MAGALHÃES, Sônia; MANESCHY, Maria Cristina (organização). **No mar, nos rios e na fronteira**: faces do campesinato no Pará; prefácio de Maria. Belém: EDUFPA, 2002.

HEREDIA, Beatriz Maria Aláisa de. **A morada da vida**: trabalho familiar de pequenos produtores do Nordeste do Brasil. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

IBGE. **Censo Demográfico de 2010**. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/default.shtm> Acesso: 10/01/2015.

IBGE. **Censo Agropecuário de 2006**. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/economia/agropecuaria/censoagro/default.shtm> Acesso: 09/05/2015.

IBGE. **Produção Agrícola Municipal 2014**. Rio de Janeiro: IBGE, 2015.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN). **Patrimônio Cultural Imaterial**: para saber mais. IPHAN. Texto e revisão de Natália Guerra Brayner. 3º ed. Brasília, DF: IPHAN, 2012.

KASSOUF, Ana Lúcia. O que conhecemos sobre trabalho infantil?. **Nova economia**. Belo Horizonte, V. 17, nº 2, p. 323-350, 2007.

KRASTRUP, Virgínia; BARROS, Regina Benevides de. Movimentos-funções do dispositivo na prática da cartografia. In: PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia; ESCÓSSIA, Liliana da (Org.). **Pistas do método da cartografia**: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade. Porto Alegre: Sulina, 2015.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. Tradução: Tânia Pellegrini- Campinas, SP: Papyrus, 1989.

LIMA, Marcos Vinícius da Costa; COSTA, Solange Maria Gayoso da. Cartografia social das Crianças e adolescentes ribeirinhas/quilombolas da Amazônia. In: Revista Geografares, nº12, p.76-113, Julho, 2012.

MANESCHY, Maria Cristina; ALMEIDA, Marineide Pereira. Tornar-se pescadora: associações de mulheres e constituição de sujeitos políticos. In: HÉBETTE, Jean; MAGALHÃES, Sônia B.; MANESCHY, Maria Cristina. **No mar, nos rios e na floresta**: faces do campesinato amazônico. Belém: EDUFPA, 2002.

MANN, P. H. Etapas básicas da investigação sociológica. In: MANN, P. H. **Métodos de investigação sociológica**. Rio de Janeiro: Zahar, 1970.

MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo; FERREIRA, Eliana R; MARQUES, Fernando; MORAES, Irislane Pereira de; LIMA, Ângela Pessoa; LUZ, Manoel Clauderi Coutinho. Quilombolas do Aproaga, Vale do Rio Capim: território como eixo de identidade coletiva e patrimonialização cultural. In: ALMEIDA, Alfredo Waner B; DOURADO, S. B; MARIN, Rosa Elizabeth A (Organizadores). **Patrimônio cultural**: identidade coletiva e reivindicação. Manaus: UEA Edições: PPGSA/PPGAS-UFAM, 2013.

MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo; CASTRO, Edna Maria Ramos de. **No caminho das pedras de Abacatal**: experiência social de grupos negros no Pará. Belém: NAEA/UFPA, 2º ed; 2004.

MARIN, Joel Orlando B.; SCHNEIDER, Sergio; VENDRUSCULO, Rafaela; CASTILHO E SILVA, Carolina B. de. O problema do trabalho infantil na agricultura familiar: o caso produção de tabaco em Agudo-RS. In: **RESR**, Picacicaba-SP, Vol. 50, nº 4, p. 763-768, Out/Dez, 2012.

MARIN, Joel Orlando B. Infância camponesa: processos de socialização. In: NEVES, Delma Pessanha; SILVA, Maria Aparecida de Moraes (Orgs.). **Processos de constituição e reprodução do campesinato no Brasil**, V.1: formas tuteladas de condição camponesa. São Paulo: Editora UNESP; Brasília, DF: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento rural, 2008.

MARTINS, Cyntia Carvalho. **Os deslocamentos como categoria de análise**: o garimpo, lugar de se passar; a roça onde se fica e o babaçu nossa poupança. Manaus: Universidade do Estado do Amazonas, 2012.

MARTINS, J. C. O. Identidade: percepção e contexto. In: MARTINS, J. C. O. (Org.) **Turismo, cultura e identidade**. São Paulo: Roca, 2003. Cap. 5, p.39-48.

MARTINS, José de Souza. O tempo da fronteira: retorno à controvérsia sobre o tempo histórico da frente de expansão e da frente pioneira. **Tempo Social**. Rev. Sociol. USP, S. Paulo, 8(1): 25-70, maio de 1996.

MARTINS, Pedro S. V. **Tradição, memória e direitos em uma comunidade de Quebradeiras de Coco Babaçu**: o caso do Povoado Centrinho do Acrísio em Lago do Junco/ Maranhão. 2014. 127 f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará, Núcleo de Ciências Agrárias e Desenvolvimento Rural, Programa de Pós-Graduação em Agriculturas Amazônicas, Belém, 2014.

MARTINS, Paulo Fernando da S; PEREIRA, Moacir José M; MATOS; Francinaldo Ferreira de; SILVA JÚNIOR, Bruno Ribeiro da S.; SCALABRIN, Andreia Cristine. Limitações ao uso agropecuário das terras firmes na Amazônia e transformações dos sistemas de produção dos agricultores familiares no território do Baixo Tocantins. In: **Agricultura familiar**: pesquisa, formação e desenvolvimento. Universidade Federal do Pará, Programa de Pós-Graduação em Agriculturas Amazônicas. V. 1, N.10 (1996)- Belém: UFPA/ NCARD/ PPGAA, 2010/2014.

MATTA, Roberto da. Ciências naturais e ciências sociais. In: _____. **Relativizando**: uma introdução à antropologia social. 3. Ed. Petrópolis: Vozes, 1987. p. 17-27.

MAUSS, Marcel [1872-1950]. **Sociologia e antropologia**. Título original: *Sociologie et anthropologie*. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MAY, Peter. **Palmeiras em chamas**: transformações agrária e justiça social na zona do babaçu. Trad. Linda Maria de Pontes Gondim. São Luiz: EMAPA/FINEP/Fundação Ford, 1990.

MELLO, Luiz Gonzaga de. **Antropologia Cultural**: iniciação, teoria e temas. Petrópolis: Vozes, 1987.

MESQUITA, Benjamin Alvino de. **A crise da economia do babaçu no Maranhão (1920-1980)**. XVIII Annual Student Conference of Latin America, patrocinado pelo ILASSA — Insitute of Latin Studies Student Association, da Universidade do Texas, Austin, fevereiro de 1998.

MIC/STI. **Mapeamento e Levantamento do Potencial de ocorrência de Babaçuais**. Estados do Maranhão, Piauí, Mato Grosso e Goiás. Ministério da Indústria e do Comércio / Secretaria de Tecnologia Industrial: Brasília, 1982.

MICHELAT, G. Sobre a utilização de entrevista não diretiva em sociologia. In: THIOLENT, M. **Crítica metodológica, investigação social e enquete operária**. 5. ed. São Paulo: Polis, 1987. p. 191-212.

MINC/STI. **Mapeamento e Levantamento do Potencial das ocorrências de babaçuais (Estados do Maranhão, Piauí, Mato Grosso e Goiás)**. Brasília: MIC/STI, 1982.

MIRANDA, Odílio Renê Almeida; CAPPELLE, Mônica Carvalho Alves; MAFRA, Flávia Luciana Naves. Contribuições do Método História de Vida para Estudos sobre Identidade: o exemplo do estudo de professoras gerentes. **Revista Ciências da Administração**. V. 16, n.40, p.59-74, dezembro 2014.

MONTEIRO, Aianny Naiara Gomes. **As práticas sociais e jurídicas na gestão dos babaçuais como recurso natural de uso comum nas comunidades tradicionais de quebradeiras de coco babaçu: Estudo de caso do Povoado Três Poços - MA**. 2015. 123 f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará, Núcleo de Ciências Agrárias e Desenvolvimento Rural, Programa de Pós-Graduação em Agriculturas Amazônicas, Belém, 2015.

MOREIRA, Edma Silva; HÉBETTE, Jean. Metamorfose de campesinato nos Baixos Amazonas e baixo Xingu paraenses. In: GODOI, Emília Pietrafesa de; MENEZES, Marilda Aparecida de; MARIN, Rosa Acevedo (orgs.). **Diversidade do campesinato: expressões e categorias: construções identitárias e sociabilidades**. São Paulo: Editora UNESP; Brasília, DF: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2009.

MOTA, Dalva Maria da; JÚNIOR, Josué Francisco da S.; SCHMITZ, Heribert. As senhoras da mangaba. In: MOTA, Dalva Maria da; JÚNIOR, Josué Francisco da S.; SCHMITZ, Heribert; RODRIGUES, Raquel Fernandes da A (Org.). **As Mangabeiras, as Catadoras, o Extrativismo**. Belém, PA: Embrapa Amazônia Oriental; Aracajú: Embrapa Tabuleiros Costeiros, 2011.

NEVES, Berenice. A. C. Patrimônio Cultural e Identidades. In: MARTINS, J. C. O. (Org.) **Turismo, cultura e identidade**. São Paulo: Roca, 2003. Cap. 6, p.49-61.

_____, Delma Pessanha. **A perversão do trabalho infantil: lógicas sociais e alternativas de prevenção**. Niterói: Intertexto, 1999.

_____, Delma Pessanha. Organização comunitária e ação política: os *ribeirinhos* e o Movimento de Educação de Base. In: NEVES, Delma Pessanha. (org.) **Desenvolvimento social e mediadores políticos**. Porto Alegre: Editora UFRGS: Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural, 2008.

_____, Delma Pessanha. Políticas públicas: mediação e gestão de demandas sociais. In: **Retratos de Assentamentos**. N. 13, 320 f. Publicação periódica do Nupedor- UNIARA. Araraquara-SP, 2010.

NIVÓN, Eduardo. As políticas culturais e os novos desafios. O patrimônio imaterial na estruturação das novas políticas culturais. In: NIVÓN, Eduardo (Org.). **Políticas Culturais: teoria e práxis**. Rio de Janeiro: Fundação Casa Rui Barbosa, 2011.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Livraria pioneira Editora, 1976.

_____, Roberto Cardoso de. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. In: _____. **O trabalho do antropólogo**. 2 ed. São Paulo: Editora Unesp: Paralelo 12, 2000. P. 17-35.

OLIVEIRA, Bernadete Castro. Terra, trabalho, e crenças: identidade e territorialidade camponesa. In: NEVES, Delma Pessanha (Org.). **Processos de constituição e reprodução do**

campesinato no Brasil. 2 ed. São Paulo: Editora UNESP; Brasília, DF: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2009.

ORÍÁ, Ricardo. Prefácio à primeira edição. In: **Legislação sobre patrimônio cultural** [recurso eletrônico]. – 2. ed. – Brasília : Câmara dos Deputados, Edições Câmara, 2013.

PAES, Maria Tereza Duarte. Patrimônio cultural, turismo e identidades territoriais: um olhar geográfico. In: BARTOLO, Roberto; SAN SOLO, Davis S.; BURSZTYN, Ivan (Org). **Turismo de Base Comunitária: diversidade de olhares e experiências brasileiras.** Rio de Janeiro: Letra e Imagem, 2009.

PANTOJA, Mariana Ciavatta. **Os Milton: cem anos de história nos seringais: com pós-escrito sobre os Kuntanawa.** 2 ed. Rio Branco: EDUFAC, 2008.

PAOLIELLO, Renata M. “Condição camponesa” e novas identidades entre remanescentes de quilombo no Vale do Ribeira de Iguape. In: GODOI, Emilia Pietrafesa de; MENEZES, Marilda Aparecida de; MARIN, Rosa Acevedo (orgs.). **Diversidade do campesinato: expressões e categorias: construções identitárias e sociabilidades.** São Paulo: Editora UNESP; Brasília, DF: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2009.

PELEGRINI, Sandra C. A. Cultura e natureza: o desafio das práticas preservacionistas na esfera do patrimônio cultural e ambiental. **Revista Brasileira de História.** São Paulo, v. 26, nº 51, p. 115-140, 2006.

PIEPER, Daniela da Silva; BEHLING, Greici Maia; DOMINGUES Gabriella. Pertencimento, patrimônio e meio ambiente: um diálogo necessário para a sustentabilidade. **Revista DELOS: Desarrollo Local Sostenible,** n. 21 (outubro 2014). Disponível em: <http://www.eumed.net/rev/delos/21/pertencimento.html> Acesso: 08/01/2015.

POLLAK, Michael. Memória e Identidade Social. **Estudos Históricos.** Rio de Janeiro. Vol. 5, n. 10, 1992, p. 200-212.

_____. Memória, Esquecimento, Silêncio. **Estudos Históricos.** Rio Janeiro, Vol. 2, n. 3, 1989, p. 3-15.

PORRO, Noemi M. S. **Rupture and resistance: gender relations and life trajectories in the Babaçu palm forests of Brazil.** Doctor of philosophy Theses. University of Florida, Gainesville, 2002.

PORRO, Noemi M. S.; SHIRAIISHI NETO, Joaquim. **Mais uma luta no campo jurídico: pelo conhecimento tradicional no modo de vida das Quebradeiras de Coco Babaçu.** São Luiz: Editada pelos autores, 2012.

PORRO, Noemi M. S.; VEIGA I. **A experiência da COOPAESP, ASSEMA e MIQCB com a Medida Provisória 2186-16 de 2001.** São Luiz: CADERNOS DE ESTUDO DO MIQCB, 2010.

PORRO, Noemi M. S.; MOTA, Dalva Maria da; SCHMITZ, Heribert. Movimentos sociais de mulheres e modos de vida em transformação: revendo a questão dos recursos de uso comum em comunidades tradicionais. In: **Raízes,** v. 30, nº2, jul-dez, Pp. 111-126, 2010.

PRADO, Marco Aurélio M; CAMPICI, Carmella de Paula F; PIMENTA, Sara Deolinda. Identidade coletiva e política na trajetória de organização das trabalhadoras rurais de Minas Gerais: para uma psicologia política das ações coletivas. **Psicologia em revista**. Belo Horizonte, v.10, n.16, p. 298-317, dez, 2004.

PROJETO NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL DA AMAZÔNIA. **Série Movimentos sociais, identidade coletiva e conflitos**. FASCÍCULO 2: Quebradeiras de coco babaçu do Mearim. São Luís, 2005.

RÊGO, Josoaldo Lima; ANDRADE, Maristela de Paula. História de mulheres: breve comentário sobre o território e a identidade das quebradeiras de coco babaçu no Maranhão. **Agrária**, São Paulo, n° 3, PP. 47-57, 2006.

RODRIGUES, A. B. Território, patrimônio e turismo com base local – uma relação inequívoca. In: SEABRA, Giovanni (Org.). **Turismo de base local: identidade cultural e desenvolvimento regional**. João Pessoa: Editora Universitária UFPB, 2007.

RODRIGUES, Donizete. Patrimônio cultura, Memória social e Identidade: uma abordagem antropológica. **Revista online do Museu de Lanifícios da Universidade da Beira Interior**, v.1, p. 1-8, 2014.

ROTMAN, Mónica; CASTELLS, Alicia Norma G. de. Patrimônio e cultura: processos de politização, mercantilização e construção de identidades. In: LIMA FILHO, Manuel F.; BELTRÃO, Jane Felipe; ECKERT, Cornelia. **Antropologia e patrimônio cultural: diálogos e desafios contemporâneos**. Blumenau: Nova Letra, 2007.

RUBERT, Rosane Aparecida; SILVA, Paulo Sérgio da. O acampesamento como sinônimo de aquilombamento: o amálgama entre resistência racial e resistência camponesa em comunidades negras rurais do Rio Grande do Sul. In: GODOI, Emília Pietrafesa de; MENEZES, Marilda Aparecida de; MARIN, Rosa Acevedo (Orgs.). **Diversidade do Campesinato: expressões e categorias: construções identitárias e sociabilidades**, v. 1, São Paulo: Editora UNESP; Brasília, DF: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural. 2009. p. 270.

SANTILLI, Juliana. Patrimônio Imaterial e Direitos Intelectuais Coletivos. In: CUNHA, Manuela C. (Org.). **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**. N° 32, 2005.

_____. O regime Jurídico Nacional. A medida provisória 2.186-16/2001. In: **Agrobiodiversidade e Direito dos Agricultores**. Pp. 273-293. São Paulo: Editora Peirópolis, 2009.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A Gramática do tempo: para uma nova cultura política**. São Paulo: Cortez, 2006, p.137 -165.

SCHMINK, Mariane; WOOD, Charles H. **Conflitos sociais e a formação da Amazônia**. Tradução de Noemi Miyasaka Porro e Raimundo Moura. Belém: ed.ufpa, 2012, p. 156-164.

SCOTT, James C. **A dominação e a arte da resistência**. Tradução: Pedro Serras Pereira. Terra Livre: Lisboa, 2003.

SEMPRINE, A. **Multiculturalismo**. Trad. Lauren Pelegrin. Bauru: EDUC, 1999.

SHIRAIISHI NETO, Joaquim. As Quebradeiras de Coco do Meio Norte. **Paper do NAEA 121**. Julho, 1999.

_____, Joaquim; DANTAS, Fernando Antônio de C. A “comoditização” do Conhecimento Tradicional: notas sobre o processo de regulamentação jurídica. In: **Conhecimento Tradicional e Biodiversidade**: normas vigentes e propostas. 1º vol. ALMEIDA, Alfredo W. B. Manaus: Programa de Pós-Graduação da Universidade do Amazonas- UEA/ Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura da Amazônia/ Fundação Ford/ Fundação Universidade do Amazonas, 2008.

_____, Joaquim. **O direito das minorias**: passagem do “invisível” real para o “visível” formal? Manaus: UEA Edições, 2013.

_____, Joaquim. **Leis do Babaçu Livre: práticas jurídicas das quebradeiras de coco babaçu e normas correlatas**. Manaus: PPGSCA-UFAM/Fundação Ford, 2006.

SILVA, G. V. Representação social, identidade e estigmatização: algumas considerações de caráter teórico. In: _____; FRANCO, S. P.; LARANJA, A. L. (Org.). **Exclusão social, violência e identidade**. Vitória: Flor&cultura, 2004. P. 13-30.

SILVA, Edson Vicente da Silva. Ecoturismo, turismo rural e patrimônio cultural. In: SEABRA, Giovanni (Org.). **Turismo de base local**: identidade cultural e desenvolvimento regional. João Pessoa: Editora Universitária UFPB, 2007.

SILVA, Arlete Mendes da; SANTOS, Rosselvelte José. A representação e a linguagem como elementos de in-formação da identidade cultural rural: por uma reflexão preliminar. **Revista Geográfica de América Central**. Número Especial EGAL, 2011. Costa Rica II Semestre 2011 pp. 1-14

SIMONIAN, Ligia T. L. **Mulheres Floresta Amazônica**: entre o trabalho e a cultura. Belém: UFPA/NAEA, 2001.

SOARES, Vera. Muitas faces do feminismo no Brasil. In: BORBA, Ângela; FARIA, Nalu; GODINHO, Tatau. **Mulher e política**: gênero e feminismo no Partido dos Trabalhadores. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 1998.

SOUSA, Elton Rodrigues de. **Estudo das práticas de mutirão**: transformação no conhecimento em comunidades tradicionais do Vale do Mearim, Estado do Maranhão. 2013. 185 f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará, Núcleo de Ciências Agrárias e Desenvolvimento Rural, Programa de Pós-Graduação em Agriculturas Amazônicas, Belém, 2013.

VALVERDE, Orlando. Geografia agrária do Brasil. Rio de Janeiro: CBPE-INEP-MEC, 1994.

VELHO, Gilberto. Observando o familiar. In: NUNES, E. de O. **A aventura sociológica**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. P. 37-46.

VELHO, Otávio Guilherme. **Frente de expansão e estrutura agrária**: estudo do processo de penetração numa área da Transamazônica. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1972.

VERDEJO, Miguel Expósito. **Diagnóstico Rural Participativo**. Guia prático DRP. Brasília: MDA/Secretaria da Agricultura Familiar, 2010.

VIVEIROS, Mário M. **Histórico do comércio da Maranhão 1896-1934**. São Luiz: Associação Comercial do Maranhão, 1992.

WANDERLEY, Maria de Nazareth B. **O mundo rural como um espaço de vida**: reflexões sobre a propriedade da terra, agricultura familiar e ruralidade. Porto Alegre: editora da UFRGS, 2009.

WOLF, E. **Sociedades camponesas**. Trad. L.L. de Oliveira. 2 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: **identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. SILVA, Tomaz Tadeu da. (Org.); HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

YIN, Roberto K. **Estudo de caso: planejamento e métodos**. Tradução Daniel Grassi. 2 ed. Porto Alegre: Bookman, 2001.

Documentos Jurídicos

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado, 1988.

BRASIL. **Decreto nº 3.551, de 4 de agosto de 2000**. Instituiu o registro de bens culturais de natureza imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 4 de agosto de 2000. Disponível em: <http://www.iphan.gov.br/legislac/decreto3551.htm> acesso: 27/09/2015.

BRASIL. **Medida Provisória 2.186-16/2001**. Regulamenta o inciso II do O 1 e o O4 do art. 225 da Constituição, os arts. 1,8, alínea “j”, 10, alínea “c”, 15 e 16, alíneas 3 e 4 da Convenção da Diversidade Biológica, dispõe sobre o acesso ao patrimônio genético, a proteção e o acesso ao conhecimento tradicional associado, a repartição de benefícios e o acesso à tecnologia e transferência de tecnologia para sua conservação e utilização, e dá outras providências. Brasília, 23 de agosto de 2001. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/mpv/2186-16.htm&ei=GjMfVaf8&lc=pt-BR acesso: 25/01/2015.

BRASIL. **Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007**. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm acesso: 19/02/2016.

BRASIL. **Decreto nº 99.710 de 22 de novembro de 1990**. Promulga a Convenção sobre os Direitos da Criança. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1990-1994/d99710.htm acesso: 29/02/2016.

BRASIL. **Decreto nº 6.481/2008.** Regulamenta os artigos 3º, alínea “d”, e 4º da Convenção 182 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) que trata da proibição das piores formas de trabalho infantil e ação imediata para sua eliminação, aprovada pelo Decreto Legislativo nº 178, de 14 de dezembro de 1999, e promulgada pelo Decreto nº 3.597, de 12 de setembro de 2000, e dá outras providências. Disponível: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/decreto/d6481.htm acesso: 26/02/2016.

BRASIL. **Lei 8.069, de 13 de julho de 1990.** Dispõe sobre o Estatuto da Criança e Adolescente e dá outras providências. Disponível em: <http://www.conselhodacrianca.al.gov.br/sala-de-imprensa/publicacoes/ECA%20ATUALIZADO.pdf/view> acesso: 26/02/2016.

BRASIL. **Lei 10.097, de 19 de dezembro de 2000.** Altera dispositivo da Consolidação das Leis do Trabalho- CLT, aprovada pelo Decreto-Lei nº 5.452, de 1º de maio de 1943. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L10097.htm acesso: 26/02/2016.

BRASIL. **Decreto nº 41.150 de 14 de março de 1957.** Cria, no Instituto de Óleos, do Serviço Nacional de Pesquisas Agronômicas, do Centro Nacional de Ensino e Pesquisas Agronômicas, do Ministério da Agricultura, o "Grupo de Estudos Babaçu". Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1950-1959/decreto-41150-14-marco-1957-379904-publicacaooriginal-1-pe.html> acesso: 26/02/2016

BRASIL. **Lei nº 13.123 de 20 de maio de 2015.** Regulamenta o inciso II do § 1º e o § 4º do art. 225 da Constituição Federal, o Artigo 1, a alínea *j* do Artigo 8, a alínea *c* do Artigo 10, o Artigo 15 e os §§ 3º e 4º do Artigo 16 da Convenção sobre Diversidade Biológica, promulgada pelo Decreto nº 2.519, de 16 de março de 1998; dispõe sobre o acesso ao patrimônio genético, sobre a proteção e o acesso ao conhecimento tradicional associado e sobre a repartição de benefícios para conservação e uso sustentável da biodiversidade; revoga a Medida Provisória nº 2.186-16, de 23 de agosto de 2001; e dá outras providências. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2015-2018/2015/Lei/L13123.htm acesso: 26/02/2016

ICOMOS. **Declaração do México.** Conferência Mundial sobre as Políticas Culturais, 1985. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/portal/baixaFcdAnexo.do?id=255> acesso: 15/01/15.

MARANHÃO. Lei nº 2.979 de 17 de julho de 1969. Dispõe sobre as terras de domínio público e dá outras providências. In: SHIRAIISHI NETO, Joaquim; Universidade Federal do Pará (Org.). **Inventário das leis, decretos e regulamentos de terras do Maranhão: 1850/1996.** Belém: UFPA, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, 1998.

OIT. **Convenção nº 169 sobre Povos Indígenas e Tribais.** Genebra: OIT (1989)

ONU. **Convenção sobre a Diversidade Biológica.** 1992.

UNESCO. **Recomendação sobre a Salvaguarda da Cultura Tradicional e Popular.** Paris, 1989.

_____. **Convenção para Salvaguarda do Patrimônio Imaterial.** 2003.

_____. **Proteção e Promoção da Diversidade de Expressões Culturais.** Paris 2005.

_____. **Declaração Universal sobre Diversidade Cultural.** 2002.

_____. **Convenção Relativa à Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural.** 1972.

Sítios virtuais

Sítio: <http://www.miqcb.org/> acesso: 14/09/2015.

Sítio: <http://www.assema.org.br/> acesso: 14/09/2015.

Sítio: <http://www.blog.mcintifica.com.br/wp-content/uploads/2013/07/Frutas-de-A-a-Z.pdf> acesso: 20/12/2015

Sítio: <http://g1.globo.com/economia/agronegocios/noticia/2014/05/safra-de-arroz-do-maranhao-supera-expectativas.html> acesso: 03/01/2016.

Sítio: <https://cnsbelem.wordpress.com/2007/03/04/conheca-o-conselho-nacional-dos-seringueiros/> acesso: 17/01/2016.

Sítio: <http://www.ipea.gov.br/participacao/conselhos/conselho-nacional-de-combate-a-discriminacao-lgbt/135-conselho-nacional-de-desenvolvimento-sustentavel-dos-povos-e-comunidades-tradicionais/271-conselho-nacional-de-desenvolvimento-sustentavel-dos-povos-e-comunidades-tradicionais> acesso: 17/01/2016.

Sítio: <http://www.esperantinanews.net/quebradeiras-de-coco-lancarao-campanha-babacu-livre-no-piaui/> acesso: 18/02/2016

Sítio: <http://www.tudosobreplantas.com.br/asp/plantas/resultados.asp> acesso: 20/12/2015

Produção audiovisual

Um Grito no fundo do poço. Direção de Joaquin Chavez Pelayo. Produção da Vice Província Franciscana Nossa Senhora da Assunção Bacabal Maranhão. 1990. VHS.

Bora, gente! Direitos e conhecimento em movimento. Direção de Andréa Borghi M. Jacinto e Eddie Souza Jr. Produção: Núcleo de Imagem, Direito e Meio Ambiente/PPGDA-UEA. Lançado em 17 de julho de 2012 no sítio eletrônico: <https://www.youtube.com/watch?v=YBJJhDYBTBs> acesso: 15/10/2014.

ANEXO 1- Projeto de Lei nº 01/2002

ESTADO DO MARANHÃO
CÂMARA MUNICIPAL DE LAGO DO JUNCO
CNPJ: 69.377.075/0001-92

Projeto de nº 01/2002

Dispõe sobre a proibição da derrubada de palmeiras de babaçu no Município de Lago do Junco, Estado do Maranhão, e dá outras providências.

Art. 1º As palmeiras de babaçu existentes no Município de Lago do Junco, Estado do Maranhão, são de livre acesso e uso comum das quebradeiras de coco e suas famílias, que as exploram em regime de economia familiar e comunitária.

Art. 2º No Município de Lago do Junco é terminantemente proibido a realização de qualquer ato que venha causar danos diretos ou indiretos as palmeiras de babaçu, como derrubada, corte de cacho, queimada, uso de agrotóxicos, cultivos de plantações que tragam algum prejuízo ao seu desenvolvimento, entre outras ações.

1º Serão permitidos os trabalhos de raleamento, desde que obedeça a uma densidade de no mínimo 60 palmeiras por hectare, distribuídas de forma a evitar a concentração de palmeiras na área.

2º Para efeito do dispositivo no parágrafo anterior, deverão ser consideradas não só as palmeiras adultas, mas também deverá ser mantido igual número de palmeiras jovens (capoteiros e *pindovas*) para a futura substituição da vegetação, com vista à manutenção de um sistema de proteção buscado no desenvolvimento sustentável e conservação dos recursos naturais.

Parágrafo único. Os trabalhos de raleamento deverão ser comunicados com antecedência mínima de 07 (sete) dias, e deverão ser acompanhadas pelo Conselho Municipal de meio Ambiente instituído conforme a Lei orgânica Municipal do Lago do Junco, Estado do Maranhão, ou na falta deste conselho, pelas entidades representativas da classe dos trabalhadores e trabalhadoras rurais do Município, representantes dos proprietários de terra e poder público.

Art. 3º As infrações pelo não cumprimento desta Lei, sujeitará o infrator às seguintes sanções:

- I- Multa, que deverá ser arbitrada pela Secretaria da Agricultura, enquanto cria-se a Secretaria do Meio Ambiente do Município e determinada de acordo com os danos causados às palmeiras e à área afetada, não podendo ser inferior a três salários mínimos, independentemente do ressarcimento dos danos causados ao meio ambiente e das sanções penais aplicáveis ao caso;

II- Multa dobrada, caso o infrator seja reincidente.

Art. 4º A fiscalização do disposto nesta Lei caberá à Secretaria de Agricultura, enquanto cria-se a Secretaria do Meio Ambiente, sob o acompanhamento do conselho Municipal de que trata o parágrafo único do art. 2º desta Lei.

Art. 5º Esta Lei entrará em vigor na data de sua publicação.

Art. 6º Revogam-se as disposições em contrário.

Lago do Junco (MA) em 14 de junho de 2002

Haroldo Euvaldo Brito Léda
Prefeito Municipal




APÊNDICE 1- Glossário étnico ilustrado de palavras e expressões utilizadas pelas *quebradeiras de coco babaçu*





Partindo do pressuposto de que “A linguagem é esse conjunto simbólico de conteúdo cultural que tem embutido nas identidades o valor dos sentidos, das informações, da fala, da comunicação, da história traduzida num elo de conformação simbólica de um grupo marcado no tempo e no espaço” (SILVA; SANTOS, 2001). Ao acompanharmos durante a pesquisa de campo as práticas laborais de coleta, transporte e quebra do coco babaçu, nos chamou atenção algumas palavras e expressões utilizadas pelas *quebradeiras de coco* e como esse *linguajar próprio* poderia ser mais um elemento simbólico de identificação deste grupo social.






O glossário étnico que apresentamos a seguir é resultado de um engajamento coletivo. As palavras que inicialmente foram sendo anotadas discretamente no caderno de campo da pesquisadora durante as rodas de quebra do coco, com o tempo, foram crescendo em quantidade ao receber a colaboração de várias pessoas da Comunidade de Ludovido que tomaram conhecimento deste trabalho. Assim, o ato de recordar palavras e expressões locais passou a ser pauta de conversas informais durante as refeições com as famílias, durante as conversas em grupo à noite nas portas das casas e durante as rodas de quebra do coco.



Após catalogar as palavras e expressões, começamos a realizar o trabalho de registrar como as pessoas definiam em linguagem própria o significado das mesmas, este estágio exigiu um esforço maior, já que algumas palavras foram difíceis de ser definidas de modo que pessoas, que porventura desconheçam as *quebradeiras* e as atividades por elas desempenhadas possam apreender o uso e o significado de palavras e expressões tão comuns e naturais ao grupo. Neste estágio, além de continuar recebendo a colaboração da Comunidade também contamos com a valiosa contribuição dos alunos da turma de Educação de Jovens e Adultos, na qual a maioria são *quebradeiras de coco*. Para tanto, recebemos o auxílio das professoras Isabel Cristina Alves de Sousa, Francenilde Rodrigues Alves e da coordenadora da Unidade Integrada Sifrônio Francisco Alves, Adriana Gomes. Com o auxílio dos alunos e professoras finalizamos o glossário escrevendo a aplicação em frase das palavras e expressões e algumas “curiosidades” para enriquecer as informações do glossário.




Importante ressaltar que este glossário étnico traz apenas uma pequena amostra do *linguajar das quebradeiras de coco*. Admitimos também que pelo fato das definições das palavras e expressões terem sido construídas com base em critérios locais, das *quebradeiras* da Povoado de Ludovico, existe a possibilidade de haver variações sobre o uso das palavras e expressões entre as *quebradeiras* de outros povoados, municípios e até mesmo dos estados que compõem o território das *quebradeiras de coco babaçu*.






	<p><i>Babaçual</i></p>	<p>Definição: Área com grande incidência de palmeiras de babaçu, às vezes, dispostas com outras vegetações. Essas áreas também são chamadas de palmeiral e cocal.</p> <p>Curiosidade: Em Lago do Junco, a derrubada das palmeiras é proibida pela Lei Municipal Nº 001, de dezembro de 2002, que também prevê o livre acesso e uso comum aos babaçuais pelas quebradeiras de coco e suas famílias.</p> <p>Aplicação em frase: “<i>Eu gosto de quebrar coco naquele babaçual</i>”.</p>
	<p><i>Bodó</i></p>	<p>Definição: É a designação usualmente empregada no sentido pejorativo para descrever uma amêndoa com resíduos da casca do coco como resultado de uma quebra mau realizada. Neste sentido, também é usada a expressão “coco com cavaco”.</p> <p>Curiosidade: A cooperativa (COOPPALJ) não compra coco com resíduos de casca. Uma quebradeira considerada habilidosa não deixa casca no coco.</p> <p>Aplicação em frase: “<i>Esse coco tá só bodó</i>”.</p>
	<p><i>Botar coco</i></p>	<p>Definição: Expressão utilizada para descrever a ação de transportar os cocos até o local onde será realizada a quebra.</p> <p>Curiosidade: Com a “libertação do coco” em Ludovico, após as <i>greves</i> no final dos anos de 1980, a prática da quebra do coco em casa foi intensificada pelas quebradeiras, especialmente quando a aquisição do jumento se tornou economicamente mais acessível.</p> <p>Aplicação em frase: “<i>Ho Menino! Bota os cocos pra mim bem ai, vou já quebrar</i>”.</p>



	<p><i>Cacete</i></p>	<p>Definição: Instrumento de madeira em formato cilíndrico utilizado para quebrar o coco babaçu. A palavra macete é comumente utilizada para designar este instrumento.</p> <p>Curiosidade: O macete é geralmente produzido a partir de árvores nativas da região como: Pajaú, Violeta, Jacarandá, Mafim, Bacurá (ou Bacuná) ou Sabiá.</p> <p>Aplicação em frase: “<i>ho! Mas esse cacete tá ruim minha irmã</i>”.</p>
	<p><i>Cachopa</i></p>	<p>Definição: Espécie de “folha seca” que envolve o coco e o segura no cacho da palmeira até sua maturação.</p> <p>Curiosidade: A cachopa é reaproveitada, dentre outras maneiras, no trabalho artesanal, onde são pintadas, fixadas em galhos e dispostas em vasilhos para decoração de ambientes.</p> <p>Aplicação em frase: “<i>Vamos pintar essas cachopas Maria?</i>”.</p>
	<p><i>Capemba</i></p>	<p>Definição: Tipo de palha grossa que envolve o cacho de coco com a função de proteger o mesmo e garantir o seu pleno desenvolvimento.</p> <p>Curiosidade: Crianças brincam nas <i>soltas</i> utilizando a capemba para escorregar dos morros.</p> <p>Aplicação em frase: “<i>quando estamos na solta, a gente sob na capemba para descer o monte escorregando, é muito divertido</i>”.</p>
	<p><i>Capoteira</i></p>	<p>Definição: É a denominação dada a “palmeira jovem”, ainda de baixa estatura e com a produção de coco em estágios iniciais.</p> <p>Curiosidade: Das palhas oferecidas pelas capoteiras são feitas a cobertura de casas, cercas e outros produtos.</p> <p>Aplicação em frase: “<i>tenho uma capoteira no meu quintal que já tem coco</i>”.</p>






	<p>Carga de coco</p>	<p>Definição: Equivale a dois jacás cheios de coco que o jumento transporta numa única viagem.</p> <p>Curiosidade: Enquanto a quebra do coco é realizada predominantemente pelas mulheres, o transporte das cargas de coco é geralmente realizado pelos homens, especialmente os adolescentes.</p> <p>Aplicação em frase: “<i>Quando vou para o mato, junto duas ou três cargas de coco</i>”.</p>
	<p>Caroço de coco</p>	<p>Definição: Amêndoa de coco babaçu. As amêndoas também são nomeadas popularmente como “bague” ou “bago” de coco.</p> <p>Curiosidade: Um coco babaçu tem em média de quatro a seis amêndoas. A partir das amêndoas são produzidos no ambiente doméstico o leite e o azeite para o preparo de alguns pratos, como: galinha caipira no leite de coco e peixe frito.</p> <p>Aplicação em frase: “<i>O bago desse coco é bom!</i>”.</p>
	<p>Carrada de coco</p>	<p>Definição: Carga de coco babaçu em caminhões ou carro utilitário.</p> <p>Curiosidade: No Povoado de Ludovico, quebradeiras relatam que já se organizaram em alguns momentos para protestar contra a venda da carrada de coco, partindo inclusive para o enfrentamento direto, pois a intensificação da coleta podem prejudicar a curto e longo acesso ao recurso.</p> <p>Aplicação em frase: “<i>A carrada de coco tem que ser combatida</i>”.</p>
	<p>Cavaco</p>	<p>Definição: Sobras da casca de coco que ficam ao redor do machado ou da <i>cunha</i> durante a quebra.</p> <p>Curiosidade: Depois de finalizar o trabalho da quebra do coco, o cavaco e seus detritos são cuidadosamente retirado do local da quebra e colocado num determinado espaço do terreiro ou quintal. Com o seu apodrecimento é possível utiliza-lo como adubo.</p> <p>Aplicação em frase: “<i>Esse coco tem muito cavaco!</i>”.</p>
	<p>Coco bom/ruim</p>	<p>Definição: Expressão utilizada pelas quebradeiras para qualificar o coco babaçu. O “coco bom” é aquele que contém amêndoas grossas, enquanto que o “coco ruim” é aquele que contém amêndoas muito finas.</p> <p>Curiosidade: Quebradeiras experientes sabem identificar o coco bom/ruim ao juntar o coco nas soltas.</p> <p>Aplicação em frase: “<i>Hoje só achamos coco bom</i>”.</p>

	Coco junto	<p>Definição: Cocos amontoados na <i>solta</i> ou nos terreiros das casas.</p> <p>Curiosidade: Uma “prática jurídica” intrínseca das Quebradeiras corresponde no direito de domínio sobre o coco junto. Na prática, os “cocos juntos” deixados temporariamente na <i>solta</i> até serem transportados, não podem ser apropriados por outras pessoas sem a devida autorização de quem juntou.</p> <p>Aplicação em frase: “<i>eu ia quebrar coco hoje, mas não tenho coco junto em casa</i>”.</p>
	Coringas	<p>Definição: São as “palmeiras velhas” que não estão produzindo mais coco.</p> <p>Curiosidade: Quando muito velhas as palmeiras coringas tombam e delas se aproveita o caule como estrumo. Em alguns momentos as palmeiras coringas são derrubadas para não prejudicar a produção das outras palmeiras.</p> <p>Aplicação em frase: “<i>quando quebrava coco, as vezes eu descansava na sombra das coringas</i>”.</p>
	Cunha	<p>Definição: Lâmina do machado utilizada para quebrar o coco babaçu. A lâmina é fixada no chão através de uma haste ferro, que gera segura estabilidade durante a quebra.</p> <p>Curiosidade: A cunha foi introduzida na quebra nos anos 2000 no Povoado de Ludovico. A adaptação do machado para a cunha no Povoado de Ludovico foi idealizada pelo ferreiro João Vitória. Antes da cunha a quebra era realizada com o machado, mas ainda hoje algumas mulheres preferem quebrar coco com o machado.</p> <p>Aplicação em frase: “<i>essa cunha tá ceguinha muié</i>”.</p>
	Dedo de nico	<p>Definição: Classificação dada a amêndoa fina. Também chamado coco de quinta.</p> <p>Curiosidade: Às vezes a amêndoa é tão fina que as quebradeiras nem aproveitam.</p> <p>Aplicação em frase: “<i>Esse coco é dedo de nico</i>”.</p>
	Descapotar	<p>Definição: É a ação de retirada das palhas da palmeira de coco babaçu após a queima da área onde será trabalhada a roça.</p> <p>Curiosidade: Atividade realizada principalmente pelos homens.</p> <p>Aplicação em frase: “<i>Hoje vamos descapotar a roça</i>”.</p>

	<p><i>Estalar o olho da palha</i></p>	<p>Definição: É a ação de abrir o “olho da palha” ou a “palha mansa” da palmeira <i>capoteira</i>. Curiosidade: “Estalar o olho de palha” precede as atividades de: cobrir casas taipa, fazer o pacará, o ninho de galinha, entre outros trabalhos artesanais. Aplicação em frase: “<i>Hoje vou estalar esses olhos de palha pra cobrir a casa das galinhas</i>”.</p>
	<p><i>Ganhar coco</i></p>	<p>Definição: É a expressão relacionada a <i>troca de dia</i>. Quando uma quebradeira quebra coco para outra quebradeira ela “ganha coco”, já que sua parceira terá que retribuir igualmente a produção assim que possível. Curiosidade: quebrar muito coco. Aplicação em frase: “<i>Hoje vou ganhar coco!</i>”.</p>
	<p><i>Gobilo(a)</i></p>	<p>Definição: Gíria popular utilizada em referência ao Jumento. Curiosidade: No trabalho de ajuntar o coco nas soltas, ao gobilo é atrelado dois <i>jacás</i> para transporte dos cocos da área de solta até a residência ou área de quebra coletiva. Aplicação em frase: “<i>Vou pegar o gobilo para ir ajuntar coco</i>”.</p>
	<p><i>Jacá</i></p>	<p>Definição: Cesto grande feito de palha ou de cipó que é atrelado ao jumento para transporte do babaçu. Os jacás também são utilizados durante a quebra do coco, ficando dispostos na diagonal da quebradeira, que ao quebrar joga nele as cascas do coco. Curiosidade: Dois jacás equivalem a uma carga de coco. Aplicação em frase: “<i>Maria, trás o meu jacá pra eu colocar essas cascas</i>”.</p>
	<p><i>Juntar coco</i></p>	<p>Definição: Expressão que faz referência ao trabalho de coleta do coco babaçu. Após ajuntar os cocos dispostos no chão com o auxílio do cesto de palha (pacará), os mesmos são amontoados num local estratégico para carregamento nos <i>jacás</i> atrelados ao jumento. Curiosidade: No Povoado de Centrinho do Acrísio em Lago do Junco, algumas palmeiras receberam e recebem o nome da primeira pessoa que ajuntou coco nelas, assim tem a “Palmeira da Selma”, a “Palmeira da Maria”, entre outras. Aplicação em frase: “<i>Amanhã vou juntar coco na palmeira da Selma</i>”.</p>

	<p>Litro</p>	<p>Definição: Unidade de medida da amêndoa do coco, na qual dois litros equivalem a um quilo de amêndoa.</p> <p>Curiosidade: Quebradeiras habilidosas chegam a quebrar 20 litros de coco num só dia de trabalho. A COPPALJ não compra babaçu coletado em áreas onde são utilizadas agrotóxico nas áreas de pastagens.</p> <p>Aplicação em frase: “<i>Hoje quebrei 16 litros</i>”.</p>
	<p>Mangará</p>	<p>Definição: É o cacho que se encontra sem coco, tanto pode estar fixo na palmeira quanto caído no chão.</p> <p>Curiosidade: Observando o mangará a Quebradeira identifica as palmeiras têm cocos ou não, se estão verdes ou não e mesmo quando possivelmente o coco começará a cair, marcando o tempo para retornar e ajuntar seus frutos.</p> <p>Aplicação em frase: “<i>Eita, essas palmeiras só têm mangará! Não tem coco aqui</i>”.</p>
	<p>Massa do coco</p>	<p>Definição: É o mesocarpo do coco babaçu.</p> <p>Curiosidade: Utilizada para fazer mingau, bolos, pudins, entre outros artigos culinários. O mesocarpo processado é vendido pela COPAESP localizada em Tocantinópolis, produto que tem a marca do <i>Babaçu Livre</i> e é comercializado nas cantinas e outros pontos comerciais.</p> <p>Aplicação em frase: “<i>ontem preparei um mingau com a massa do coco bem gostoso</i>”.</p>
	<p>Migongo</p>	<p>Definição: Larva que se alimenta das amêndoas do coco babaçu. Também chamado de gongo ou bigongo.</p> <p>Curiosidade: Algumas pessoas torram os migongos e comem com farinha.</p> <p>Aplicação em frase: “<i>Esse coco tem muito migongo</i>”.</p>
	<p>Pacará</p>	<p>Definição: Espécie de cesto de palha utilizado para armazenar pequenos objetos, sendo geralmente utilizado durante a quebra do coco para armazenar as amêndoas ou durante a colheita do arroz.</p> <p>Curiosidade: O trabalho de cestaria é geralmente realizado pelos homens. No Povoado de Ludovico encontramos dois homens que trabalham produzindo pacarás e outros.</p> <p>Aplicação em frase: “<i>Vou fazer um pacará com essa palha</i>”</p>

	<p>Pagar coco</p>	<p>Definição: Expressão utilizada pelas quebradeiras de coco que praticam a <i>troca de dia</i>. “Pagar coco” é retribuir a produção. Curiosidade: A retribuição é realizada quando a quebradeira “anfitriã” disponibiliza os cocos para serem quebrados. Aplicação em frase: “<i>Ontem eu ganhei coco dela, hoje ela veio me pagar coco</i>”.</p>
	<p>Palha braba</p>	<p>Definição: Palha retirada da palmeira. Trabalho geralmente realizado pelos homens. Curiosidade: Do talo da palha braba são feitas as cercas e estrutura e a cobertura de casas de taipa. Aplicação em frase: “<i>Tirei palha braba daquela solta</i>”.</p>
	<p>Palha mansa</p>	<p>Definição: É a palha retirara da palmeira capoteira ou palmeira jovem. Também chamada de olho de palha. Curiosidade: Com a palha mansa são produzidos côfos, pacarás, ninho para galinhas, entre outros. Aplicação em frase: “<i>Esta palha mansa é boa pra trabalhar</i>”.</p>
	<p>Palmeira boa/ruim</p>	<p>Definição: Classificação dada a palmeira de coco babaçu cuja a amêndoa é grossa no caso da “palmeira boa”, e no caso das amêndoas finas é atribuída a “palmeira ruim”. Curiosidade: Quando a palmeira é considerada boa, ela fica cobiçada. Mas criam relação de “posse”. Aplicação em frase: “<i>Aquela palmeira é boa</i>”.</p>
	<p>Pea</p>	<p>Definição: São as fibras localizadas na casca do coco. A palavra “pea” vem de pelanca de coco. Curiosidade: Utilizada para fazer fogo no fogareiro e papel reciclado. Aplicação em frase: “<i>vou separar essa pea pra fazer o fogo</i>”.</p>

	<p><i>Pindova</i></p>	<p>Definição: É a palha mais mansa ou mole da palmeira de coco babaçu. Curiosidade: Aplicação em frase:</p>
	<p><i>Pindoval</i></p>	<p>Definição: É uma área com muitas pindovas juntas. Curiosidade: Os pindovais são combatidos pelos fazendeiros, o que de certa ajuda as quebradeiras já que numa área em que as palmeiras ficam muito próximas, poucos cocos são produzidos. Aplicação em frase: “Essa pindova vai virar uma palmeira”.</p>
	<p><i>Quibane</i></p>	<p>Definição: Instrumento em formato arredondado utilizado para limpar os resíduos de arroz, milho, feijão. É feito do talo da palha da palmeira de coco babaçu. Também chamado de balaio. Curiosidade: Este instrumento é utilizado em casa ou na roça. Aplicação em frase: “vou pegar meu <i>quibane</i> pra sacudir o milho”.</p>
	<p><i>Rebolar o coco</i></p>	<p>Definição: Ação de arremessar cocos contra os cachos de coco que se encontram presentes na palmeira, com o objetivo de provocar a queda dos cocos para ajunta-los. Curiosidade: Os arremessam ultrapassam facilmente a altura de cinco metros. Aplicação em frase: “Quando eu era criança me divertia rebolando o coco”.</p>
	<p><i>Solta</i></p>	<p>Definição: Área de pastagem que tem palmeiras de coco cercada com arame farpado e contém bombaça ou braquiária. Curiosidade: A palavra vem de “soltar” os animais. Aplicação em frase: “Vou buscar o gado na solta”.</p>



Trocar dia

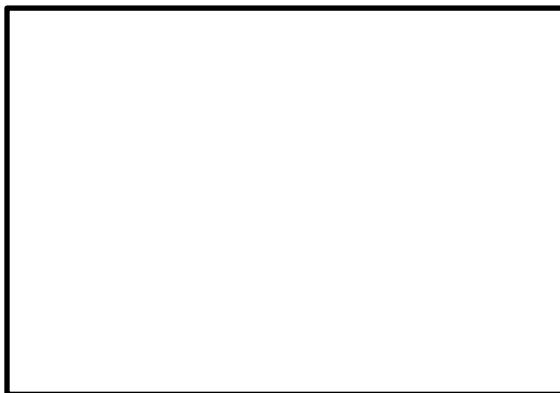
Definição: Retribuir a produção de amêndoas do coco.

Curiosidade: É uma estratégia para quebrar muito coco, porque quebrando em dupla ou em grupo as quebradeiras tendem a quebrar mais coco.

Aplicação em frase: “*Hoje eu vou **trocar dia** na casa*”

APÊNDICE 2- Pequenas produções audiovisuais desenvolvidas durante a pesquisa de campo

Neste CD apresentamos duas pequenas produções audiovisuais desenvolvidas durante a pesquisa. A primeira consiste no vídeo gravado durante os estágios do pré-campo que ocorreram nos meses de setembro e dezembro de 2014, onde já iniciávamos nossas primeiras entrevistas levando questionamentos relativos a identidade. O segundo vídeo se deu durante o Fórum da Juventude Camponesa em junho de 2015, através de um convite de Linalva Cunha (então técnica da ASSEMA) para ajudar na produção de um vídeo para ser exibido pela ActionAid em comemoração ao ano da juventude rural. Com isso, contribuímos com o roteiro, filmagem e edição do vídeo que reuniu jovens de diferentes organizações que compõe o movimento dos jovens rurais no Médio Mearim, os quais descrevem suas motivações de participar do movimento e as noções de direito que compreendem.



APÊNDICE 3- Relação de entrevistados e colaboradores da pesquisa

Povoado de Ludovico- Município de Lago do Junco

- **Aláice Gomes da Silva**- Quebradeira de Coco Babaçu
- **Alódia Maria Sousa da Silva**- Quebradeira de Coco Babaçu
- **Anastácia Silva e Silva**- Quebradeira de Coco Babaçu, professora licenciada em Pedagogia da terra e membro da Associação dos Jovens Rurais (AJR)
- **Ângela Maria Alves** (Cherinha)- Manicure e vendedora de cocadas
- **Antônia Alves da Silva**- Quebradeira de Coco Babaçu
- **Antônia Francisca de Sousa Reis**- Quebradeira de Coco Babaçu, reside no Assentamento Aparecida
- **Antônia Pereira Lima** (Toinha)- Quebradeira de Coco Babaçu
- **Auleane Pereira da Silva**- Quebradeira de Coco Babaçu e professora educação infantil
- **Áurea Alves da Silva**- Quebradeira de Coco Babaçu, professora licenciada em Letra, membro da Associação dos Jovens Rurais (AJR)
- **Bastos Alves**- Trabalhador Rural
- **Bitom**- Trabalhador Rural,
- **Carmelita Francisca de Sousa**- Quebradeira de Coco Babaçu e artesã
- **Francisca** (Chica Bitom)- Trabalhadora Rural
- **Conceição de Maria Alves da Silva** (Conceição)- Pedagoga e coordenadora do ensino fundamental Unidade Integrada Sifrônio Francisco Alves
- **Damião Viana**-
- **Diocina Lopes dos Reis**- Quebradeira de Coco Babaçu, atua na Unidade de produção de sabonete da Associação das Mulheres Trabalhadoras Rurais, organização que ajudou a fundar
- **Edinho Silva**- Professor de Letras
- **Eliene Conceição Batista**- Quebradeira de Coco Babaçu
- **Euzébia Alves da Silva**- Quebradeira de Coco Babaçu
- **Francimar Luz da Silva (Seu Bibio)**- Trabalhador Rural
- **Francisca Alves da Silva (France)**- Quebradeira de Coco Babaçu
- **Francisca Pereira de Castro (Nêna)**- Quebradeira de Coco Babaçu e professora da educação infantil e estudante de graduação em história
- **Francisco Batista**- Trabalhador Rural oriundo do Estado do Ceará
- **Francisco de Oliveira Dutra (Chico Beira)**- Trabalhador Rural
- **Garimpeiro**- Trabalhador Rural
- **Irací Silva**- Quebradeira de Coco Babaçu
- **Irismar da Silva (Nenê)**- Quebradeira de Coco Babaçu
- **Isabel Cristina**- Quebradeira de Coco Babaçu, professora na Educação de Jovens e Adultos (EJA) e estudante de graduação em história
- **Josília de Lima Souza**- Quebradeira de Coco Babaçu
- **Leandro Ferreira Lima**- Trabalhador Rural, trabalha sazonalmente em algodozeiras no Estado do Mato Grosso

- **Dona Lúcia Pereira Lima-** Quebradeira de Coco Babaçu, trabalha na Unidade de Produção de sabonete
- **Maria Ferreira da Silva-** Manicure
- **Maria de Fátima Avelino Pereira de Castro** (Nega Fá)- Quebradeira de Coco Babaçu
- **Miguel Pereira Lima**(Profeta)- Trabalhador Rural e artesão (“Fazedor de pacará”)
- **Nasira Pereira da Silva** (Naná)- Quebradeira de Coco Babaçu, atua na Unidade de produção de sabonete da Associação das Mulheres Trabalhadoras Rurais, organização que ajudou a fundar
- **Raimunda-** Quebradeira de Coco Babaçu e estudando do EJA
- **Rogério Mendes-** Trabalhador Rural e porteiro da
- **Talita-** cantineira
- **Vilson Lopes de Souza-** Agente de saúde comunitário
- **Maria Alaídes Alves de Sousa-** Quebradeira de Coco Babaçu
- **Ildo Lopes-** Trabalhador Rural
- **Cidinha-** Quebradeira de Coco Babaçu e professora do EJA
- **Orleans Rodrigues-** Trabalha em algodozeiras no Mato Grosso
- **Adriana-** Coordenadora da educação infantil
- **Josiel Pereira (Josa)-** Professor e coordenador IFE
- **Liziane Santos-** Professora da Educação infantil
- **Amarildo Alves (Nego)-** Professor licenciado e matemática e empresário
- **Ildionê Alves** (Bubú)-Estudante
- **Magno Guimarães-** Trabalhador Rural

Povoado São Manoel- Município de Lago do Junco

- **Doroles Lima (Dora)-** Quebradeira de Coco Babaçu e coordenadora da Unidade de Produção do sabonete da AMTR, membro do grupo musical As encantadeiras
- **Jessé Silva-** Atual presidente da Associação dos Jovens Rurais
- **Raimundo Ermínio Neto-**

Povoado de Centrinho do Acrísio- Município de Lago do Junco

- **João Valdeci Viana da Silva-** Trabalhador Rural
- **Getúlio Leite-** Trabalhador Rural e Presidente da Associação comunitária
- **Domingas leite-** Quebradeira de Coco Babaçu

Município de Bacabal

- **Valdimiro Viana-** Trabalhador Rural
- **Ruberval Spadete-** Professor da Escola Família Antônio Fontenele
- **Raimundo Alves-** Professor e Coordenador da ACESA

Povoado São João da Mata- Município Lago dos Rodrigues

- **Dona Francisca-** Presidente da Associação das Mulheres Trabalhadoras Rurais

