



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO AMAZÔNICO DE AGRICULTURAS FAMILIARES
EMPRESA BRASILEIRA DE PESQUISA AGROPECUÁRIA – EMBRAPA
AMAZÔNIA ORIENTAL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM AGRICULTURAS AMAZÔNICAS
MESTRADO EM AGRICULTURAS FAMILIARES E DESENVOLVIMENTO
SUSTENTÁVEL

SILVIA TEIXEIRA DA SILVA

OS DESAFIOS DA SUCESSÃO GERACIONAL NO EXTRATIVISMO DO BABAÇU
NO POVOADO SUMAÚMA DO JAPÃO (MARANHÃO, BRASIL)

BELÉM

2025

SILVIA TEIXEIRA DA SILVA

**OS DESAFIOS DA SUCESSÃO GERACIONAL NO EXTRATIVISMO DO BABAÇU
NO POVOADO SUMAÚMA DO JAPÃO (MARANHÃO, BRASIL)**

Dissertação apresentada para a obtenção do grau de Mestre em Agriculturas Familiares e Desenvolvimento Sustentável ao Programa de Pós-Graduação em Agriculturas Amazônicas do Instituto Amazônico de Agriculturas Familiares da Universidade Federal do Pará e da Embrapa Amazônia Oriental.

Área de concentração: Agriculturas Familiares e Desenvolvimento Sustentável.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Natalia Ribas Guerrero

BELÉM

2025

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará
Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

S586d Silva, Silvia Teixeira da.
Os desafios da sucessão geracional no extrativismo do babaçu
no povoado Sumaúma do Japão (Maranhão, Brasil) / Silvia
Teixeira da Silva, . — 2024.
183 f. : il. color.

Orientador(a): Prof^a. Dra. Natalia Ribas Guerrero
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará,
Instituto Amazônico de Agriculturas Familiares, Programa de Pós-
Graduação em Agriculturas Amazônicas, Belém, 2024.

1. Quebradeira de coco babaçu. 2. Meios de vida. 3.
Campesinato. 4. Conhecimentos tradicionais. 5. Sucessão
geracional. I. Título.

CDD 301.350981

SILVIA TEIXEIRA DA SILVA

**OS DESAFIOS DA SUCESSÃO GERACIONAL NO EXTRATIVISMO DO BABAÇU
NO POVOADO SUMAÚMA DO JAPÃO (MARANHÃO, BRASIL)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Agriculturas Amazônicas do Instituto Amazônico de Agriculturas Familiares da Universidade Federal do Pará e da Embrapa Amazônia Oriental, para a obtenção do grau de Mestre em Agriculturas Familiares e Desenvolvimento Sustentável.

Área de concentração: Agriculturas Familiares e Desenvolvimento Sustentável

Orientadora: Prof.^a Dra.^a Natalia Ribas Guerrero

Data de aprovação: 26 de setembro de 2024

Banca examinadora:

Documento assinado digitalmente
 **NATALIA RIBAS GUERRERO**
Data: 24/06/2025 09:44:17-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof.^a Dra. Natalia Ribas Guerrero (Orientadora) PPGAA/Ineaf/UFPA

Documento assinado digitalmente
 **FLAVIO BEZERRA BARROS**
Data: 25/06/2025 09:36:49-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Flávio Bezerra Barros (Examinador interno) PPGAA/Ineaf/UFPA

Documento assinado digitalmente
 **YARA DE CÁSSIA ALVES**
Data: 23/06/2025 10:51:56-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof.^a Dr.^a Yara de Cássia Alves (Examinadora externa) UEMG

Documento assinado digitalmente
 **VIVIANE DE OLIVEIRA BARBOSA**
Data: 23/06/2025 14:37:44-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof.^a Dra. Viviane de Oliveira Barbosa (Examinadora externa) UFMA

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus, sobretudo pelas oportunidades em cruzar nesta vida com pessoas que ampliaram minha percepção do outro, enquanto extensão de mim mesma.

Às quebradeiras de coco babaçu, não apenas de Sumaúma do Japão, mas dos povoados e seus municípios: Palmeira Comprada e Chapada (Bom Jardim), Três Bocas, Timbiras do Eduardo e Boa Vista (Alto Alegre do Pindaré), Arraial (Vitória do Mearim), que me acolheram com ternura de mãe, mulheres admiráveis, sensíveis e fortes. Me sinto honrada em conhecê-las e em ter convivido com vocês.

À palmeira do babaçu, que também se tornou sagrada para mim.

A cada pessoa que me ajudou direta e indiretamente nessa jornada desafiadora.

À professora Noemi Sakiara Miyasaka Porro, que me proporcionou orientações valiosas sob a percepção antropológica fundamental ante o meu olhar de agente de desenvolvimento.

À minha orientadora Natalia Ribas Guerrero, que seguiu comigo nessa jornada desafiadora, acreditando na importância da pesquisa e em mim, quando eu mesma quase não acreditava. Gratidão por tudo e principalmente pela compreensão e pelas horas de escuta nos momentos difíceis pelos quais passei.

À banca que esteve na minha qualificação: Itaan Pastor Santos, Flávio Bezerra Barros e Yara de Cássia Alves, pelas orientações e críticas assertivas.

À banca que esteve na minha defesa: Flávio Bezerra Barros, Yara de Cássia Alves e Viviane de Oliveira Barbosa. Nessa jornada que continuará, suas orientações e críticas serão sempre um norte para mim.

A todos os professores do Ineaf e em especial à professora Monique Medeiros, por toda força e encorajamento.

A meus filhos Yasmin Dantas e Lucas Dantas, dentro de uma lógica reversa, pelas horas que deixei de estar com vocês, todo meu amor.

À minha querida mãezinha Maria das Neves Teixeira da Silva, que voltou ao lar espiritual um dia antes de minha defesa. Eu lhe quis muito aqui, nessa data tão importante para nós, mas sei que você esteve presente como fez durante toda a minha vida. Dedico a senhora uma de minhas tantas memórias afetivas, quando nas madrugadas de minha infância via a senhora engomando minha saia plissada que depois passava a ferro de carvão e cuidadosamente colocava embaixo do colchão, envolta em jornal para não amassar, para que eu fosse para a escola primária, quando você mesma não teve quem lhe fizesse tal gesto.

Gratidão, minha mãe, saiba que sempre foi por você, pela sua história de vida atravessada de tantas dificuldades enquanto mulher, órfã muito cedo de pai e mãe, que casou ainda menina na esperança de uma felicidade que lhe custou muitas lágrimas e dores. Minha mãe, agricultora e pescadora de Curuçá-PA, sua benção, te amo infinitamente (*in memoriam*).

À minha irmã Silvana, uma das mulheres que mais admiro nessa vida.

Ao meu querido Paulo Jorge Dantas da Silva, pai dos meus filhos, que vive em cada degrau que transponho nessa vida (*in memoriam*).

A Thomas Ludewigs, meu companheiro, pelo apoio incondicional, pelas escutas, orientações e por não me deixar desistir.

*A Maria de Lurdes Farias e Maria Rodrigues de
Sousa, mais conhecida como Maria Macaúba (in
memoriam), quebradeiras de coco babaçu do
povoado Serra (Tufilândia, MA).*

RESUMO

A problemática da sucessão geracional no meio rural é uma questão debatida amplamente, tanto entre os próprios povos e comunidades tradicionais e camponesas quanto em diferentes cenários acadêmicos e políticos. A importância dessa discussão está no impacto profundo que a participação dos jovens tem para a continuidade e sustentabilidade do meio rural. A sucessão geracional não é apenas um desafio econômico, mas também social e cultural, afetando diretamente as dinâmicas familiares, a coesão comunitária, a relação com o território, o modo de vida e a transmissão de conhecimentos tradicionais. Esta dissertação analisa a temática da sucessão geracional por meio de um estudo de caso, focado na descrição e análise das práticas contemporâneas de jovens no extrativismo do babaçu no povoado de Sumaúma do Japão, localizado no município de Vitória do Mearim, no Maranhão. Adotou-se uma abordagem qualitativa, com observação participante e a realização de entrevistas semiestruturadas e abertas com um amplo conjunto de interlocutores, que envolveu quebradeiras que estão e que não estão engajadas na atividade, com jovens filhos de quebradeiras de coco babaçu e jovens que migram sazonalmente. Os procedimentos de pesquisa também buscaram uma abordagem etnográfica, principalmente no campo visual, com a produção de cadernos de imagens que acompanham o texto. A pesquisa buscou captar percepções, práticas e valores associados à transmissão do conhecimento tradicional sobre o babaçu, bem como identificar as etapas do trabalho com o babaçu em que os jovens estão presentes e quais os desafios enfrentados no envolvimento com a atividade. A pesquisa revelou que o extrativismo de babaçu segue uma prática importante em Sumaúma do Japão, tanto do ponto de vista econômico quanto da transmissão de conhecimento. Contudo, observou-se que, entre parte significativa da juventude do povoado, é presente o estigma que associa o trabalho do babaçu com a pobreza, prejudicando a motivação à dedicação na atividade, consequentemente fragilizando a sucessão geracional e a transmissão do conhecimento tradicional. Além disso, o estudo apontou também que os eventos de mobilidade sazonal que têm levado jovens rapazes para trabalhar fora do povoado também influenciam a atividade, na medida em que as remessas enviadas por eles, juntamente com a participação em programas sociais e aposentadorias, contribuem para que suas esposas ou mães por vezes optem por não se dedicarem à atividade. Por fim, restrições e cerceamentos no acesso aos babaçuais começam a ser sentidas na região, configurando-se como fator adicional de pressão sobre a atividade. Espera-se que esta pesquisa contribua com o debate sobre sucessão rural, extrativismo de babaçu e o campo de formulação de políticas correlato.

Palavras-chave: sucessão geracional; quebradeiras de coco babaçu; juventude; conhecimento tradicional; Sumaúma do Japão (MA).

ABSTRACT

The issue of generational succession in rural areas is widely debated, both among traditional and peasant communities themselves and in various academic and political settings. The importance of this discussion lies in the profound impact that youth participation has on the continuity and sustainability of rural life. Generational succession is not only an economic challenge but also a social and cultural one, directly affecting family dynamics, community cohesion, the relationship with the territory, ways of life, and the transmission of traditional knowledge. This dissertation analyzes the topic of generational succession through a case study focused on describing and analyzing contemporary practices of young people engaged in babassu extractivism in the village of Sumaúma do Japão, located in the municipality of Vitória do Mearim, Maranhão, Brazil. A qualitative approach was adopted, including participant observation and semi-structured and open interviews with a wide range of interlocutors, including babassu nut breakers who are both engaged and not engaged in the activity, young people who are children of babassu nut breakers, and young seasonal migrants. The research also employed an ethnographic approach, particularly in the visual field, with the production of image notebooks accompanying the text. The study aimed to capture perceptions, practices, and values associated with the transmission of traditional knowledge about babassu, as well as to identify the stages of babassu-related work in which young people are involved and the challenges they face in engaging with the activity. The research revealed that babassu extractivism remains an important practice in Sumaúma do Japão, both economically and in terms of knowledge transmission. However, a significant portion of the village's youth associates babassu work with poverty, which negatively impacts their motivation to engage in the activity, consequently weakening generational succession and the transmission of traditional knowledge. Additionally, the study found that seasonal mobility patterns, which lead young men to work outside the village, also influence the activity. The remittances they send, combined with participation in social programs and pensions, sometimes lead their wives or mothers to opt out of the activity. Finally, restrictions and limitations on access to babassu groves are beginning to be felt in the region, posing an additional pressure on the activity. This research aims to contribute to the debate on rural succession, babassu extractivism, and related policy formulation.

Keywords: generational succession; babassu nut breakers; youth; traditional knowledge; Sumaúma do Japão (MA).

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Mapa de Vitória do Mearim - MA. Elaborador do mapa: Bastos Júnior.....	51
Figura 2 – Demonstração do trajeto São Luís-Vitória do Mearim (MA), por meio terrestre	52
Figura 3 – Mapa produzido por funcionários da Sucam em 1984. (fornecido por Cantanhêde)	61
Figura 4 – Mapa de situação do povoado Sumaúma do Japão, município de Vitória do Mearim (MA).....	65
Figura 5 – Tabela com volume de exportação de amêndoas de babaçu no início do século XX.....	78

LISTA DE IMAGENS

Imagem 1: Nildiane de Jesus e sua mãe, Nilde, dedicam-se à prática da quebra do coco, uma etapa essencial no processo de extrativismo do babaçu. A cena também ilustra uma etapa da formação do conhecimento tradicional sendo repassado entre gerações, fundamental para a sucessão geracional. Por Silvia Teixeira, 2023.....	18
Imagem 2 – Emerson Campelo dos Santos, na proa de uma barco em um dos lagos ao redor de Sumaúma. Destaca-se que a pesca é a segunda atividade mais praticada na região, complementando a economia local e oferecendo uma importante fonte de subsistência para os habitantes. Essa prática, além de essencial para a dieta local, também faz parte das tradições e do cotidiano da comunidade. Por Silvia Teixeira, 2023.	59
Imagem 3 – Camila de Sousa representando a Mariquinha na festa do Terecô. Nas mãos, ela segura uma vela e um quadro com a imagem de São João, enquanto circula em volta do mourão, enfeitado de fitas coloridas. Em volta, os brincantes do festejo. Por Silvia Teixeira, 2023.	71
Imagem 4 – Dona Raimunda Souza, quebradeira, sentada no chão apoiando um fruto do babaçu na lâmina do machado, ou <i>catana</i> , para extrair as amêndoas do babaçu. Por Silvia Teixeira, 2023.....	76
Imagem 5 – Dona Ignez Pereira dos Anjos, em sua casa, sentada à mesa no povoado Sumaúma do Japão. Por Silvia Teixeira, 2023.	98
Imagem 6 – Ryana Vitória Correia Pereira (Naninha), de 11 anos, representando a etapa da quebra de coco babaçu, na foto que lhe rendeu julgamentos por seus colegas de escola. Por Luana Cruz, 2023.	111

Imagem 7 – A Jovem Suzana de Menezes Silva servindo água para a quebradeira Nilde que está no meio da quebra do coco. Essa cena ilustra a participação dos jovens em etapas periféricas do processo, oferecendo apoio e suporte, como servir água e comida, durante a roda de quebra do coco. Por Silvia Teixeira, 2023. 125

Imagem 8 Vilma Nelia Silva, Maria Albertina das Neves Correia e Joselina Almeida Silva, quebradeiras de coco babaçu, passando em frente a uma área de babaçual limitada por uma cerca eletrificada. As palmeiras aprisionadas pela cerca eletrificada representam uma realidade recente em Sumaúma do Japão, evidenciando o processo de apropriação e privatização de áreas tradicionalmente utilizadas para o extrativismo. Por Silvia Teixeira, 2023. 149

Imagem 9 – Caroço de babaçu parcialmente cortado, apoiado na lâmina do machado, ferramenta tradicionalmente usada pelas quebradeiras de coco. A mão jovem de Nildiane de Jesus Moreira Brandão, que maneja o caroço, ilustra a continuidade e a renovação do saber comunitário, essencial para a preservação da atividade extrativista e da identidade cultural associada a ela. Por Silvia Teixeira, 2023. 150

Imagem 10 – A jovem Suzana de Menezes Silva recolhe os resíduos, o excesso das cascas de coco que se formaram durante a quebra. Essa cena também ilustra a participação dos jovens nas etapas periféricas do processo, ajudando com a limpeza e organização durante a roda de quebra do coco. Por Silvia Teixeira, 2023. 151

Imagem 11 – Inocência de Abreu Vale, quebradeira de coco babaçu, em uma área de palmeiral de pretenso proprietário de terra. Sua presença em uma terra privada sublinha os contínuos desafios enfrentados pelas quebradeiras, que lidam com a restrição de acesso a áreas que antes eram de uso comum, refletindo as tensões entre o conhecimento tradicional e as dinâmicas de propriedade fundiária. Por Silvia Teixeira, 2023. 152

Imagem 12 – Mãos da quebradeira Ester, manipulando as cascas do babaçu em uma caieira circular no meio da fumaça. A produção de carvão a partir das cascas de babaçu é um dos muitos subprodutos extraídos dessa palmeira, destacando sua versatilidade. Além do carvão, o babaçu é aproveitado para a produção de azeite, óleo, pão, biscoito, achocolatado, adubo, artesanato, mingaus, sabão, produtos cosméticos e farmacêuticos, cada um com sua importância econômica e cultural para as comunidades que dependem dessa atividade. Por Silvia Teixeira, 2023. 153

Imagem 13 – Ester, quebradeira, manejando cascas de babaçu em uma caieira comumente feita por mulheres. A cena captura a destreza e o conhecimento tradicional da quebradeira. Ao mesmo tempo, a densa fumaça ao redor dela ressalta tanto a riqueza do saber

ancestral quanto às condições desafiadoras enfrentadas pelas mulheres no extrativismo do babaçu. Por Silvia Teixeira, 2023..... 154

Imagem 14 – Antonia da Cruz Moraes, quebradeira, segura em suas mãos algumas larvas do gongo (*Pachymerus nucleorum*), a larva do besouro que se forma dentro do caroço do babaçu. Essas larvas têm múltiplos usos na comunidade: atualmente são bastante usadas como isca para a pesca, mas, no passado, eram amplamente utilizadas como pasta capilar e também na alimentação, cru ou frito com temperos e farinha puba. Por Silvia Teixeira, 2023. 155

Imagem 15 – Vasta área de babaçual, localizada dentro de uma propriedade privada. Essa área de babaçual, apropriada por um único dono, simboliza as crescentes dificuldades de acesso enfrentadas pelas quebradeiras, que dependem do babaçu para seu sustento e para a manutenção de seus conhecimentos tradicionais. Por Silvia Teixeira, 2023..... 156

Imagem 16 – Elizabete de Fátima e Nilde, quebradeiras, preparando bolo de milho no núcleo produtivo. Este empreendimento, instalado em 2021, trouxe mudanças significativas em suas vidas, valorizando o trabalho das quebradeiras e proporcionando novas oportunidades. No entanto, ao mesmo tempo, ele não foi estruturado levando em consideração o modo de ser vida e o tempo das quebradeiras. Também exigiu adaptações e novos desafios no cotidiano das quebradeiras. Por Silvia Teixeira, 2023. 157

Imagem 17 – Vilma, Joselina e Bete, quebradeiras de coco em uma área de coleta localizada em área privada. O mato alto e seco é visível, com palmeiras ao fundo. É importante destacar que, além da distância percorrida, as quebradeiras enfrentam perigos e desafios significativos no seu trabalho. As condições são extremamente onerosas e perigosas, evidenciando as dificuldades enfrentadas diariamente pelas quebradeiras no extrativismo do babaçu. Por Silvia Teixeira, 2023..... 158

Imagem 18 – Antonia Jardim Neves, quebradeira segurando a amêndoa do babaçu, um dos principais produtos de comercialização do babaçu. A amêndoa é transformada em diversos subprodutos, como o leite de coco, o azeite, o óleo e o sabão, todos de grande importância tanto econômica quanto cultural para a comunidade extrativista. Por Silvia Teixeira, 2023. 159

Imagem 19 – Maria, Nilde, Diouro e Sara, quebradeiras caminhando na mata com cofos na cabeça. A imagem simboliza a preservação do conhecimento tradicional na etapa de coleta do coco babaçu. Por Silvia Teixeira, 2023..... 160

Imagem 20 – Mulheres camponesas, quebradeiras de coco e agricultoras, descascando mandioca. A cena ilustra as múltiplas funções desempenhadas pelas mulheres no núcleo

familiar, evidencia sua importância e papel dentro da dinâmica do núcleo familiar. Por Silvia Teixeira, 2023. 161

Imagem 21 – Dondico, tecendo um paneiro com palha de babaçu. Esta cena destaca o conhecimento ancestral que os mais velhos trazem para as atividades manuais. O saber dos mais velhos é fundamental para a preservação e transmissão das técnicas tradicionais, refletindo a continuidade de práticas culturais essenciais dentro da comunidade. Por Silvia Teixeira, 2023. 162

Imagem 22 – Casa de farinha onde várias pessoas estão trabalhando juntas. Esse espaço destaca a característica camponesa do trabalho, enfatizando a colaboração, a partilha e a troca diária entre os membros da comunidade em contraste com a lógica econômica e social do capitalismo. Aqui o foco está na família como o centro do interesse. Por Silvia Teixeira, 2023. 163

Imagem 23 – Crianças brincando na fonte dos Pilicos, um espaço essencial para a vida comunitária. A fonte serve como um importante espaço de afetividade e conexão, onde se formam e reforçam laços comunitários. É um local onde a convivência e o vínculo com o povoado se fortalecem, desempenhando um papel fundamental na vida social e cultural da comunidade. Por Silvia Teixeira, 2023. 164

Imagem 24 – Pessoa peneirando a mandioca para a produção de farinha. Destaca-se que a produção de farinha é uma prática camponesa essencial em Sumaúma, realizada em casas de farinha que são frequentemente compartilhadas entre famílias e membros da comunidade. Esse processo fortalece os laços comunitários e a economia regional, sendo uma atividade central na vida cotidiana de Sumaúma. Por Silvia Teixeira, 2023. 165

Imagem 25 – Mulher está tangendo um burrinho, que carrega duas crianças. Esse retrato ilustra a presença das crianças nas atividades produtivas, evidenciando como elas são integradas ao trabalho desde cedo e como representam a continuidade das práticas e saberes tradicionais no cotidiano da comunidade. Por Silvia Teixeira, 2023. 166

Imagem 26 – Homem idoso, um dos mais antigos moradores de Sumaúma do Japão. Ele guarda na memória as lembranças de sua infância, quando via indígenas circulando pelo território, testemunhando assim a história viva e as transformações da região. Por Silvia Teixeira, 2023. 167

Imagem 27 – Naninha, uma criança filha de quebradeira, brincando no rio. Naninha, desde cedo, enfrentou a estigmatização de ser filha de quebradeira, mas também representa a continuidade e resistência dessa tradição familiar e comunitária. Por Silvia Teixeira, 2023. 168

Imagem 28 – As mãos de uma mulher debulhando feijão, um dos principais produtos

agrícolas de Sumaúma do Japão. Esta atividade é uma prática comum e essencial na comunidade, destacando a importância da agricultura para os moradores. Por Silvia Teixeira, 2023. 169

Imagem 29 – Seu Ferreira no meio de uma roça de feijão. Esta roça é uma roça de alagado, localizada à beira dos rios, cultivada durante o período de maré baixa. Esta atividade é bastante comum nos arredores de Sumaúma do Japão, destacando a adaptabilidade e conhecimento dos agricultores locais em relação ao ambiente. Por Silvia Teixeira, 2023. ... 170

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	19
Entre caminhos e quebradeiras: a jornada do encontro com o tema da pesquisa	21
Problemática	24
ESTRUTURA DA DISSERTAÇÃO	25
1 PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS	27
1.1 Percurso metodológico	27
1.1.1 Entrevistas	30
1.1.2 Atividades de campo	34
1.1.3 Tratamento dos dados	36
1.2 Referencial teórico	37
1.2.1 Conhecimento tradicional	37
1.2.2 Juventude rural e o debate sobre a sucessão geracional	42
1.2.3 O campesinato no extrativismo do babaçu	45
1.2.4 Gênero e território no trabalho com o babaçu	47
2 CARACTERIZAÇÃO DA ÁREA DE ESTUDO	50
2.1 O MUNICÍPIO DE VITÓRIA DO MEARIM	50
2.2 Região do Japão Grande: fragmentos de uma história	52
2.3 O LUGAR DA PESQUISA: O POVOADO SUMAÚMA DO JAPÃO	56
2.4 PRÁTICAS RELIGIOSAS E FESTEJOS TRADICIONAIS EM SUMAÚMA DO JAPÃO	67
3 BABAÇU NO MARANHÃO: HISTÓRIA, ECONOMIA E LUTA	73
3.1 O EXTRATIVISMO DE BABAÇU NA ECONOMIA MARANHENSE E EM SUMAÚMA DO JAPÃO	73
3.2 ASCENSÃO E DECLÍNIO DO BABAÇU NO SÉCULO XX	78

3.3	AS QUEBRADEIRAS, O MIQCB E OS CONTÍNUOS ENFRENTAMENTOS	81
3.4	ESTRUTURA E DESAFIOS DA ECONOMIA DO BABAÇU NA ATUALIDADE	91
4	EXTRATIVISMO DE BABAÇU EM SUMAÚMA DO JAPÃO: PRÁTICAS, CONHECIMENTOS E DESAFIOS	97
4.1	CONHECIMENTOS ASSOCIADOS AO BABAÇU, À PALMEIRA-MÃE	97
4.2	GÊNERO E O EXTRATIVISMO DO BABAÇU	106
4.3	MUDANÇA NO PAPEL DOS HOMENS E O ESTIGMA SOBRE AS QUEBRADEIRAS	113
4.4	AS MUDANÇAS RECENTES RELACIONADAS AO BABAÇU NO POVOADO A PARTIR DO NÚCLEO PRODUTIVO	117
5	A SUCESSÃO GERACIONAL NO BABAÇU EM SUMAÚMA DO JAPÃO	121
5.1	JUVENTUDE DE SUMAÚMA DO JAPÃO E OS DESAFIOS PARA A SUCESSÃO	121
5.2	A PARTICIPAÇÃO DO JOVEM NO BABAÇU E A APROPRIAÇÃO DO CONHECIMENTO TRADICIONAL	123
5.3	MOBILIDADE E AS TRANSFORMAÇÕES SOCIOECONÔMICAS EM SUMAÚMA DO JAPÃO	130
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	136
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	140
	APÊNDICES	149
	APÊNDICE A: CADERNO DE FOTOS 1: AS MÚLTIPLAS FACES DO BABAÇU EM SUMAÚMA DO JAPÃO	149
	APÊNDICE B: CADERNO DE FOTOS 2 – COTIDIANO CAMPONÊS EM SUMAÚMA DO JAPÃO	161
	APÊNDICE C: ROTEIRO DE ENTREVISTA COM OS JOVENS QUE MIGRAM OU JÁ MIGRARAM	171
	APÊNDICE D: ROTEIRO DE ENTREVISTA COM OS JOVENS DE AMBOS OS SEXOS FILHOS E NÃO FILHOS DE QUEBRADEIRAS	173
	APÊNDICE E: ROTEIRO DE ENTREVISTA PARA QUEBRADEIRAS QUE NÃO ESTÃO MAIS ATIVAS NA ATIVIDADE COM O BABAÇU	175

APÊNDICE F: ROTEIRO DE ENTREVISTA PARA QUEBRadeiras ATIVAS NO TRABALHO COM O BABAÇU	177
APÊNDICE G: ROTEIRO DE ENTREVISTA PARA QUEBRadeiras DO NÚCLEO PRODUTIVO	178
ANEXOS	179
ANEXO A: PLANTA DE SITUAÇÃO FUNDIÁRIA DAS FAZENDAS SÃO RAIMUNDO.	179
5.4 ANEXO B: PLANTA DE SITUAÇÃO FUNDIÁRIA DAS FAZENDAS SÃO JOSÉ	180
ANEXO C: ESCRITURA PÚBLICA DE DISSOLUÇÃO E PARTILHA DO TERRITÓRIO DE SUMAÚMA DO JAPÃO PARA AS FAMÍLIAS DE RAIMUNDO CHAVES E JOSÉ DE RIBAMAR NUNES	181
ANEXO D: MAPA MENTAL DO POVOADO SUMAÚMA DESENHADO PELOS JOVENS	183



Imagem 1: Nildiane de Jesus e sua mãe, Nilde, dedicam-se à prática da quebra do coco, uma etapa essencial no processo de extrativismo do babaçu. A cena também ilustra uma etapa da formação do conhecimento tradicional sendo repassado entre gerações, fundamental para a sucessão geracional. Por Silvia Teixeira, 2023.

INTRODUÇÃO

O objetivo desta dissertação é descrever e analisar as práticas ligadas ao extrativismo do babaçu no povoado Sumaúma do Japão no estado do Maranhão, região nordeste do país, em especial a relação da juventude com essa atividade, buscando caracterizar os desafios implicados na sucessão geracional que sustenta a identidade social fundada no conhecimento tradicional associado aos babaçuais.

Complementarmente, assim definimos os objetivos específicos: 1. caracterizar e analisar as dinâmicas de transmissão do conhecimento tradicional no âmbito da prática extrativista do babaçu em Sumaúma do Japão; 2. qualificar a participação de jovens nas atividades relacionadas ao extrativismo do babaçu, detalhando em quais etapas estão presentes; 3. identificar os eventos de mobilidade dos jovens de Sumaúma do Japão entre campo e cidade, assim como sua relação com o extrativismo de babaçu; e 4. identificar e discutir os anseios dos jovens de Sumaúma do Japão relacionados ao futuro profissional e como isso dialoga com a sucessão no extrativismo do babaçu.

Assim, tornam-se questões desta dissertação: houve declínio no envolvimento dos jovens no extrativismo do babaçu no povoado? Se houve, por que esse segmento da população tem deixado de se dedicar à atividade? Quais as consequências dessa decisão para a sucessão geracional no extrativismo do babaçu no povoado Sumaúma do Japão, inclusive para a questão da transmissão de conhecimentos tradicionais associados à prática?

Ainda que eu pudesse conduzir minha pesquisa em qualquer um dos grupos de quebradeiras com os quais trabalhei enquanto consultora no Maranhão, em trajetória que detalharei adiante, optei por realizar o trabalho em Sumaúma do Japão por alguns motivos. Destaca-se a ausência de pesquisas prévias sobre esse grupo em minhas investigações preliminares, o destacado nível de organização de um grupo de vinte e duas quebradeiras em torno de um projeto produtivo em curso no povoado e a queixa das quebradeiras quanto ao número cada vez menor de mulheres que hoje se dedicam à atividade e o significativo número de jovens migrantes sazonais.

Trata-se de uma pesquisa qualitativa com inspiração etnográfica. A decisão por esta abordagem metodológica parte das orientações sugeridas pela banca durante a qualificação, corroborada em diálogos com minha orientadora, a Prof.^a Dra. Natalia Ribas Guerrero. Esse caminho foi considerado o mais apropriado com base nas experiências vivenciadas durante o pré-campo, os três subsequentes campos e os contatos mantidos diariamente com as quebradeiras através de um grupo de WhatsApp ao longo de toda a pesquisa. A inspiração

etnográfica se torna mais evidente a partir da busca de categorias etnográficas nas transcrições de trechos de entrevistas e do meu caderno de campo, anotados e gravados durante as inúmeras escutas atentas nas coletas de coco, nas rodas de quebra, na lavagem de roupa no igarapé, em conversas no terreiro de casa, na capina e na hora de varreção do quintal. Como aponta Machado, que pesquisou relações de gênero e extrativismo do babaçu no Médio Mearim:

Cada relato individual é emitido como fragmento de uma narrativa maior que emana da memória que envolve todo o grupo: falar de si implica falar antes do coletivo. Consequentemente, o pronome *nós* sobressai e os verbos são conjugados na primeira pessoa do plural nas conversas referentes não apenas à história da comunidade, mas também a assuntos do dia a dia (Machado, 2022, grifos no original).

Esse conjunto de materiais foi posto em diálogo com teorias e estudos acadêmicos encontrados em periódicos e nas leituras recomendadas pela orientação.

É pertinente salientar que meu objetivo não é falar pelas quebradeiras, mas, sim, amplificar suas vozes por meio desta pesquisa. O protagonismo é todo delas, que emergem como figuras centrais, destacando-se por suas narrativas, força e resiliência.

Estou plenamente consciente de que este estudo jamais irá se equiparar à autenticidade da elaboração de uma escrita produzida pelas próprias quebradeiras. Amorim (2001) aborda essa questão ao enfatizar o desafio ético e metodológico de representar, de maneira justa e precisa, as perspectivas e experiências dos indivíduos ou grupos de estudo. Essa tensão surge porque o pesquisador, ao tentar entender e descrever as vozes dos outros, deve equilibrar entre a sua própria interpretação e a autenticidade das vozes dos interlocutores.

Seguindo na mesma linha de pensamento, Caiafa (2007) destaca a importância de não se apropriar da voz dos interlocutores na pesquisa, mas sim de se posicionar ao lado deles. Ele enfatiza que o papel do pesquisador é estar próximo, colaborar e dialogar com os interlocutores, sem sobrepor ou fundir suas vozes. Em outras palavras, a voz do pesquisador e a dos interlocutores devem ser distintas e reconhecíveis, promovendo um esforço conjunto e uma relação de proximidade, em vez de uma imposição ou mistura indistinta das perspectivas.

ENTRE CAMINHOS E QUEBRADEIRAS: A JORNADA DO ENCONTRO COM O TEMA DA PESQUISA

A motivação pelo referido tema vem da minha trajetória profissional no Maranhão, enquanto agente de desenvolvimento, atuando em organizações não governamentais (ONGs). Não é objetivo aqui me estender no aspecto autobiográfico, mas, sim, compartilhar o caminho que me conduziu até as quebradeiras de coco babaçu e, posteriormente, à decisão de desenvolver este tema em uma pesquisa de mestrado em Agriculturas Amazônicas pelo Instituto Amazônico de Agriculturas Familiares (Ineaf). Trata-se também de compartilhar como minha relação com as quebradeiras foi sendo construída em laços de afetividade, compromisso e respeito ao longo de sete anos.

Durante o período compreendido entre os anos de 2015 e 2019, estabeleci residência no estado do Maranhão, para dedicar-me ao trabalho junto a povos e comunidades tradicionais no Instituto Sociedade, População e Natureza (ISPN). O trabalho derivou de uma condicionante decorrente das obras de duplicação da Estrada de Ferro Carajás (EFC), operada pela empresa Vale, que impactava diretamente 22 comunidades, ao longo de sua extensão, entre os estados do Maranhão e Pará. Entre esses grupos, encontravam-se comunidades ribeirinhas, agricultores familiares, quilombolas, povos indígenas, incluindo os Guajajara, Ka'Apor e Awá Guajá, bem como mulheres extrativistas, notadamente as quebradeiras de coco babaçu.

Meu primeiro contato com as quebradeiras de coco babaçu ocorreu durante essa consultoria, ao me conectar com um grupo de quebradeiras do povoado Serra, situado no município de Tufilândia, no estado do Maranhão.

Inicialmente, as interações se desenvolveram em conjunto com a associação de moradores do povoado, composta predominantemente por indivíduos do sexo masculino, cujas principais atividades declaradas incluíam a pesca e a agricultura familiar. No entanto, durante minha presença no povoado para registrar imagens da atividade de pesca, observei de maneira dispersa pequenos agrupamentos de mulheres realizando trabalho em seus quintais em torno de um fruto, que posteriormente identifiquei como sendo o coco babaçu.

Os grupos eram de pequena dimensão, tipicamente constituídos por mulheres de uma mesma família e, predominantemente, com idade entre 35 e 75 anos. Foi observado que, coletivamente, esses grupos representavam um número significativo de mulheres envolvidas nessa atividade, que não havia sido identificado durante o diagnóstico realizado junto à associação.

Durante minhas visitas a esses grupos, pude ouvir relatos das mulheres sobre a importância dessa atividade para a manutenção de suas famílias, os procedimentos envolvidos na coleta e quebra dos cocos, os desafios enfrentados ao atravessar áreas de coleta, invisibilidade social dentro de seu próprio povoado, além de episódios de opressão e violência de gênero por parte de alguns maridos. Elas também compartilharam sobre como trocavam as amêndoas por itens de primeira necessidade em mercearias locais, a um preço médio de 0,60 centavos por quilo.

Além da extração das amêndoas, as mulheres também realizavam a produção de azeite, carvão, leite e sabão a partir do coco babaçu. Foi durante esse contato que ouvi pela primeira vez a expressão “do babaçu, tudo se aproveita”. A partir desse momento, percebi o papel fundamental desempenhado por essas mulheres no sustento da família, a partir de sua relação com essa palmeira, assim como na história política, social e ambiental do território. Por conseguinte, todas as atividades passaram a ser direcionadas para elas e em colaboração com elas.

No ano de 2019, ao término do projeto anterior, iniciei um novo trabalho que se estendeu por três anos no Instituto de Socioeconomia Solidária (Ises). Nesse contexto, trabalhei em colaboração com um grupo composto por cerca de 200 quebradeiras de coco babaçu, distribuídas em sete povoados e três municípios do estado do Maranhão. Esses povoados incluíam Arraial e Sumaúma do Japão, localizados no município de Vitória do Mearim; Três Bocas, Timbiras do Eduardo e Boa Vista, situados no município de Alto Alegre do Pindaré; e Palmeira Comprada e Chapada, no município de Bom Jardim. Em contraste com o trabalho realizado no ISPN, o projeto no Ises foi composto exclusivamente por quebradeiras de coco babaçu.

Durante os três anos em que convivi ininterruptamente com esses grupos, integrei-me cotidianamente à vida das quebradeiras, participando da coleta dos cocos, das sessões de quebra, e testemunhando as rotinas marcadas por uma múltipla jornada de trabalho, conciliando diversas atividades como a agricultura familiar, a pesca, e os cuidados com a família, os quintais e a casa. Nesse período, pude observar suas relações, entre si e com a palmeira, caracterizada por profundo respeito, troca de conhecimentos e enfrentamentos de dificuldades.

Minhas experiências e atividades junto a povos e comunidades tradicionais sempre estiveram direcionadas à valorização dos conhecimentos locais, das práticas tradicionais, ao fortalecimento das organizações comunitárias, ao apoio à inclusão socioprodutiva e ao empoderamento da mulher e da juventude, com o propósito de contribuir para a proteção dos

direitos desses grupos.

Durante minha atuação no Maranhão, também obtive valiosos conhecimentos por meio das redes de articulação das quais fiz parte, como a Rede Maranhense de Agroecologia (Rama). Nesse contexto, pude contribuir para a organização de eventos e ciclos de debates, o que me permitiu estabelecer vínculos com diversas organizações, incluindo o Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu (MIQCB), a Associação Agroecológica Tijupá, a Associação em Áreas de Assentamento do Maranhão (Assema), a Associação de Educação em Saúde e Agricultura do Médio Mearim (Acesa), e o Núcleo de Estudos em Agroecologia e Agricultura Orgânica (NEA) no município de Bacabal.

Nas múltiplas ocasiões em que estive presente nesses territórios, assim como durante os debates promovidos pelas organizações de base, deparei-me com uma preocupação frequentemente compartilhada pelas organizações e lideranças dos povos e comunidades tradicionais, em relação ao futuro das atividades produtivas, das lutas políticas e das conquistas sociais no meio rural, com foco na garantia de continuidade dessas práticas pelas novas gerações.

Nesse contexto, dona Maria Alaídes, coordenadora geral do MIQCB, expressou durante uma de nossas conversas via celular que a juventude do campo enfrenta diariamente uma batalha pela sobrevivência, devido à incipiência das políticas para a juventude em curso que assegurem a permanência desses jovens no campo. Para ela, a decisão dos jovens de deixar o campo e a desmotivação em suceder o trabalho produtivo da família precisam ser objeto de debate constante, uma vez que representam um caminho perigoso de enfraquecimento que pode resultar na perda de conquistas alcançadas com muito esforço.

Além disso, Ronaldo Carneiro, técnico da Assema, ressaltou que, em sua análise, a dificuldade de “passar o bastão” para os filhos, o que inclui transmitir o conhecimento para as novas gerações, está intimamente relacionada à defasagem da tecnologia no campo, pois a tecnologia da foice, do machado e da enxada, além de tornar o trabalho no campo cansativo e oneroso, já não coaduna com as demandas e com as necessidades produtivas dos núcleos familiares contemporâneos.

Tais inquietações despertaram em mim, enquanto observadora externa que conviveu por tanto tempo nesses territórios, o desejo de contribuir para uma melhor compreensão sobre as dinâmicas relacionadas à sucessão geracional no meio rural e ao papel do conhecimento tradicional no extrativismo do babaçu.

PROBLEMÁTICA

A problemática da continuidade dos jovens no campo tem sido amplamente discutida, não só por povos e comunidades tradicionais e camponeses, mas de forma mais ampliada em diferentes cenários, incluindo ambientes acadêmicos e organizações da sociedade civil. A importância dessa discussão reside no impacto significativo que a participação dos jovens nas atividades produtivas dos pais tem sobre a continuidade e sustentabilidade do meio rural. Como se trata de modos de vida camponeses, a sucessão não pode ser analisada sob uma ótica puramente econômica, influenciando também os cenários político e social, podendo afetar diretamente as dinâmicas familiares, a coesão comunitária, o desenvolvimento regional e a reprodução social do grupo mais amplamente.

A sucessão geracional, entendida como a transferência de conhecimentos, valores e práticas de uma geração para outra, desempenha um papel fundamental na sustentabilidade das comunidades tradicionais. Dessa forma, a sucessão geracional pode ser compreendida como um processo de continuidade dos jovens agricultores e extrativistas nas atividades desenvolvidas pelos pais no meio rural (Botelho e Almeida, 2020).

A sucessão é influenciada por uma série de fatores, que atravessam os coletivos em todos os sentidos. Fatores como a valorização do trabalho no campo, a preservação das tradições familiares e a identidade cultural desempenham um papel crucial na decisão dos jovens de permanecerem ou não no meio rural. Também podemos citar o acesso à educação de qualidade, oportunidades de emprego fora do campo e políticas governamentais como fatores que também afetam a permanência dos jovens nas comunidades rurais.

Esse processo de sucessão é essencial não apenas para a manutenção das atividades econômicas, mas também para a preservação da identidade cultural e social das comunidades. Sem essa continuidade, há o risco da fragilização ou perda de conhecimentos tradicionais e de enfraquecimento das dinâmicas comunitárias que sustentam a coesão social. Portanto, compreender e contribuir para o processo da sucessão geracional é fundamental para garantir o futuro das comunidades rurais e a sustentabilidade de suas práticas. E isso requer a implementação de abordagens e mecanismos que fortaleçam os jovens para assumirem um papel de protagonismo na continuidade e desenvolvimento das atividades produtivas. Isso pode incluir programas de capacitação, incentivos financeiros, políticas de apoio à juventude rural e a valorização do conhecimento tradicional.

Acredito que a relevância desta pesquisa está relacionada a uma série de aspectos que têm sido abordados na literatura acadêmica e na produção dos movimentos sociais. Isso inclui

a conexão entre conhecimento tradicional e a permanência no território a partir da prática extrativista, bem como a própria resistência que esse tipo de atividade extrativista representa diante das ameaças de degradação e destruição das áreas de babaçuais, decorrentes da expansão da monocultura e da pecuária extensiva, além de questões relacionadas à segurança alimentar, entre outros temas.

Por fim, embora a pesquisa se concentre no povoado de Sumaúma do Japão, acredito que suas conclusões possam oferecer *insights* pertinentes para um contexto regional mais abrangente.

ESTRUTURA DA DISSERTAÇÃO

Esta dissertação está estruturada em uma introdução, cinco capítulos, uma seção de considerações finais e dois cadernos de fotos.

O Capítulo 1 traz os procedimentos metodológicos utilizados na pesquisa, incluindo o referencial teórico estruturado em torno de quatro principais tópicos: conhecimento tradicional, campesinato, gênero e sucessão geracional, bem como as formas de análise dos dados coletados durante a pesquisa de campo.

No Capítulo 2, é realizada uma detalhada caracterização da área de estudo, centrada no município de Vitória do Mearim e no povoado de Sumaúma do Japão. Inicialmente, são resgatadas narrativas sobre a formação do território onde se situa o povoado, destacando aspectos históricos e geográficos que influenciam sua configuração atual. Em seguida, é apresentada uma descrição detalhada do povoado, incluindo sua estrutura e organização. São abordadas as principais atividades produtivas desenvolvidas pelos moradores, bem como a organização social e econômica do povoado. A importância desse capítulo é fornecer o contexto necessário para entender a área em que o estudo está sendo realizado, estabelecendo a base para as análises subsequentes.

No Capítulo 3, exploramos o babaçu, com foco na história e na economia deste produto no Maranhão. Discutimos de forma breve a ascensão e o declínio do babaçu ao longo do século XX, analisando o impacto do extrativismo na economia maranhense. O capítulo aborda o papel das quebradeiras de coco, os desafios enfrentados devido a conflitos fundiários e a importância do MIQCB na organização do setor. Além disso, examinamos as estruturas e desafios atuais na economia do babaçu. Este capítulo estabelece a base histórica e econômica necessária para entender a situação contemporânea do babaçu e o contexto das políticas e medidas discutidas. Ele fornece o pano de fundo necessário para avaliar as dinâmicas atuais e

as questões enfrentadas pela comunidade envolvida no extrativismo.

O Capítulo 4 é um dos capítulos centrais da dissertação e foca no extrativismo do babaçu, que é o objeto principal do estudo. Ele aborda as práticas e conhecimentos tradicionais associados ao babaçu, os desafios enfrentados pelos extrativistas, e a importância da *palmeira-mãe*. Além disso, são discutidas questões de gênero e percepções relacionadas ao extrativismo, às mudanças no papel dos homens, e o estigma sobre a quebra de coco e as quebradeiras. O capítulo também analisa as mudanças recentes no povoado, especialmente após a implantação de um núcleo produtivo para processamento de babaçu. Este capítulo é importante para entender os elementos e objetivos da dissertação, fornecendo uma análise detalhada do extrativismo e seu impacto no povoado.

O Capítulo 5 também é um dos capítulos principais da dissertação e também aborda o objetivo central do estudo. Este capítulo discute a sucessão geracional no extrativismo do babaçu, com um foco especial na juventude. Analisa também os desafios para a sucessão, a participação dos jovens no babaçu, a apropriação do conhecimento tradicional e as transformações socioeconômicas na região. Juntamente com o Capítulo 4, este capítulo apresenta os resultados da pesquisa, oferecendo uma visão completa das descobertas e das implicações do estudo.

Na seção de considerações finais, resgato os destaques e principais conclusões da pesquisa. Por fim, trago ao longo do texto fotografias e um caderno também de fotos, um exercício do olhar etnográfico sobre as vivências em campo e a temática da pesquisa. Algumas imagens não estão diretamente relacionadas ao babaçu, porém trazem referências do dia-a-dia do povoado, das relações coletivas, do trabalho, família e lazer.

1 PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

Neste capítulo, apresento os procedimentos utilizados durante a pesquisa, desde o percurso metodológico que envolveu o trabalho de campo, o registro, o tratamento e a análise dos dados, até a composição do referencial teórico, estruturado em torno de quatro principais temas: conhecimento tradicional, sucessão geracional, gênero e juventude.

1.1 PERCURSO METODOLÓGICO

Inicialmente, a pesquisa foi planejada como uma investigação de caráter quali-quantitativo. Entretanto, levando em conta a troca de orientação, o tempo limitado do mestrado e as recomendações feitas pela banca durante o exame de qualificação, decidiu-se adotar uma abordagem qualitativa. A escolha por essa abordagem se deu também devido à sua flexibilidade, que permitiu a ampliação das questões de pesquisa e a identificação de novos atores. Esses novos atores, através das conversas, foram essenciais para a construção das análises.

É relevante mencionar que chegar a Sumaúma do Japão na condição de pesquisadora representou um grande desafio, dada minha longa relação como consultora de uma ONG no povoado. Embora esse contato anterior tenha propiciado uma relação de confiança que facilitou os caminhos da pesquisa, reconfigurar uma identidade e um olhar mais adequado a essa nova situação, menos aderente ao olhar de agente de desenvolvimento, foi essencial para os resultados obtidos.

Previamente ao pré-campo, fiz uma ligação para o coletivo de quebradeiras, explicando que minha visita agora seria para coletar dados para a pesquisa. Expliquei da importância de delimitarmos temporariamente a forma como se dava nossa relação, a fim de que a afetividade não comprometesse o exercício etnográfico proposto.

O tempo de convivência com as pessoas do povoado que antecede a pesquisa contribuiu para que o processo habitual de estabelecimento de confiança com os participantes, uma etapa muitas vezes demorada e delicada em dissertações, fluísse sem problemas. Dessa forma, consegui organizar e realizar entrevistas com facilidade. Mesmo quando da necessidade de falar com os filhos das quebradeiras que estavam em outros estados, não tive dificuldades, pois eles sempre me “viam” pelo povoado. Além disso, o contato era facilitado pela confiança que suas mães tinham em mim.

Com base na minha prévia familiarização com a dinâmica local, estruturei minhas imersões de forma a dialogar com o tempo, o fluxo e as atividades cotidianas dos moradores, garantindo o respeito aos limites e às oportunidades de interação. Considero-me privilegiada nesse aspecto.

Rememoro as orientações fornecidas pela minha então orientadora, a Prof^a. Dra. Noemi Miyasaka Sakiara Porro, as quais enfatizavam a necessidade de uma imersão profunda para me desfazer dos condicionamentos adquiridos enquanto consultora e agente de desenvolvimento no cotidiano das quebradeiras, visando embasar cientificamente o arcabouço teórico desta pesquisa.

Inicialmente, e de maneira ingênua, pressupus que minha prolongada interação com esse grupo social me conferia uma compreensão abrangente do universo das quebradeiras. Entretanto, à medida que as imersões de campo progrediram, bem como a reflexão antropológica abordada na teoria e leituras sobre temas como identidade coletiva, gênero e territorialidade, entre outros, constatei minha lacuna de conhecimento substancial sobre o assunto, evidenciando a pertinência das orientações da minha orientadora inicial a Prof^a. Dra. Noemi Sakiara Miyasaka Porro.

Tal processo de desconstrução conceitual prosseguiu, agora sob a orientação da Prof^a. Dra. Natalia Ribas Guerrero, que não apenas me direcionou na elaboração e conclusão desta dissertação, mas também continuou promovendo meu amadurecimento acadêmico ao enfatizar a complexidade inerente aos povos e comunidades tradicionais. As experiências que eu já tinha sobre o povoado ganharam uma nova dimensão com o início dos campos, permitindo-me refletir sobre eventos testemunhados antes e durante o período do mestrado.

Assim, no campo, os trabalhos foram orientados pelas diretrizes de Oliveira (2000), que enfatiza a importância de saber ouvir, observar e escrever no processo de investigação empírica antropológica, onde cada um desses elementos é complementar e essencial ao outro. Além disso, adotou-se a metodologia de estudo de caso conforme definida por Cervo, Bervian e Silva (2007), que caracteriza essa abordagem como uma investigação aprofundada sobre um indivíduo, família, grupo ou comunidade específica, com o objetivo de explorar diversos aspectos de suas vidas.

Durante o estudo de caso, utilizou-se a técnica da observação participante (Valladares, 2007) com o objetivo de vivenciar e compreender como é mobilizado o conhecimento tradicional, as práticas culturais, a presença dos jovens e as relações que se manifestam no cotidiano do povoado. Nas atividades *in loco*, acompanhei e participei não apenas do dia a dia, mas também das atividades produtivas de algumas famílias, buscando cultivar relações,

estabelecer trocas e compreender como os produtos do trabalho diário eram compartilhados.

Sobre a abordagem etnográfica adotada, Clifford (2002) destaca que o trabalho de campo etnográfico permanece um método notavelmente sensível. Segundo o autor, ao realizar a imersão empírica da pesquisa através da observação participante, os desafios físicos enfrentados pelo pesquisador são somados às instigações intelectuais provocadas pela aproximação de uma realidade, exigindo quase um despojamento de si mesmo, uma desconstrução. Isso se relaciona, em particular, com o processo de transição do olhar de agente de desenvolvimento para o de pesquisadora, que exige uma mudança de perspectiva e uma reavaliação contínua das próprias percepções e entendimentos.

O trabalho no campo da antropologia visual utilizado na pesquisa permitiu captar não apenas a dinâmica do trabalho das quebradeiras de coco babaçu, mas também aspectos mais amplos do cotidiano da comunidade, como atividades da agricultura, representações culturais, momentos de lazer e interações sociais. Essa abordagem, amplamente discutida na literatura antropológica, reconhece as imagens como ferramentas interpretativas que transcendem o registro documental, revelando camadas de significado cultural e social. Como ressalta Ribeiro (2005), o uso de registros cinematográficos e videográficos é amplamente reconhecido como uma ferramenta eficaz para estudar comportamentos e práticas humanas que são visíveis e ocorrem em contextos específicos, o que pode incluir movimentos corporais, rituais, e o uso de materiais em atividades cotidianas. Esses registros permitem capturar detalhes que podem passar despercebidos em anotações ou observações escritas, oferecendo uma análise mais rica e detalhada das interações humanas e suas expressões culturais.

Essa abordagem imagética, ao focar em diversos aspectos da vida cotidiana, reforçou o compromisso da pesquisa em respeitar e valorizar a diversidade das experiências vividas no contexto de Sumaúma do Japão. Assim, os registros fotográficos realizados ao longo do trabalho contribuíram para expandir a análise, permitindo que os elementos simbólicos, estéticos e relacionais fossem integrados de maneira mais completa à compreensão da realidade local. Nesse contexto, remete às imagens distribuídas ao longo do texto e os Apêndices A e B, que contêm cadernos de imagens captadas ao longo de toda a trajetória da pesquisa, bem como em momentos prévios de contato com a comunidade de Sumaúma do Japão. Vale destacar que os cadernos deram origem à exposição itinerante intitulada “O Cotidiano e a Constância dos Saberes em Sumaúma do Japão - MA”.

Para a coleta de dados, foi empregado o método de entrevista semiestruturada e aberta, com perguntas orientadoras específicas direcionadas aos jovens e às quebradeiras. Esse

método permitiu a exploração de temas emergentes e a adaptação das perguntas conforme a dinâmica das conversas. Além disso, permitiu captar as trajetórias de vidas. Berger e Luckmann (1999) argumentam que não é possível entender completamente a “realidade social” sem reconhecer a relação intrínseca entre o individual e o social. Nesse contexto, a ideia de “realidade social” é apresentada como o resultado de uma relação dialética permanente entre esses dois pólos. Isso significa que o individual (as vivências, experiências e subjetividades de uma pessoa) e o social (as estruturas, normas e contextos coletivos) estão constantemente interagindo, influenciando e moldando-se mutuamente.

O projeto foi submetido ao Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) da UFPA, assim como foi elaborado e apresentado a cada interlocutor o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), com o objetivo de oferecer uma descrição resumida sobre a pesquisa (incluindo título, objetivos, métodos utilizados etc.). Adicionalmente, o TCLE forneceu esclarecimentos sobre os cuidados que seriam tomados durante as entrevistas e nas etapas posteriores, para proteger os direitos das pessoas. Isso envolve desde a garantia de opção pelo encerramento da entrevista até a proteção da sua privacidade, comprometendo-me, enquanto pesquisadora, a restringir o acesso às informações exclusivamente à esfera da pesquisa em andamento. Uma vez acordados os termos, o termo era assinado em duas vias.

A revisão bibliográfica não se limitou ao capítulo das referências bibliográficas; ao contrário, ela permeia os demais capítulos da pesquisa. Foram consultadas obras essenciais que contextualizam e expandem o entendimento sobre o trabalho das quebradeiras de coco babaçu e suas relações socioculturais e econômicas. Entendemos, porém, que a revisão aponta os principais elementos do debate acadêmico em torno dos eixos temáticos, sem configurar, contudo, levantamento exaustivo que esgote os assuntos em questão. Complementando a revisão bibliográfica, dados oficiais foram obtidos de instituições como o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), a Companhia Nacional de Abastecimento (Conab) e o Sistema IBGE de Recuperação Automática (Sidra).

1.1.1 ENTREVISTAS

As entrevistas foram realizadas junto a dois principais grupos: quebradeiras de coco babaçu e jovens do povoado.

Sobre as quebradeiras, foram realizadas um total de 46 entrevistas divididas em três subgrupos, A) quebradeiras inativas que deixaram a atividade por fatores diversos, tais como: idade, condições de saúde ou outros motivos pessoais. Neste grupo foram entrevistadas 11

quebradeiras, B) quebradeiras ativas que trabalham no núcleo produtivo estabelecido em 2021 no povoado. Foram entrevistadas as vinte e duas quebradeiras que compõem o grupo e C) quebradeiras ativas que não participam do núcleo. Neste grupo 13 quebradeiras foram entrevistadas

As entrevistas com o grupo de quebradeiras que continuam ativamente envolvidas no trabalho com o babaçu tiveram como objetivo identificar a história de vida de cada uma e a construção da relação que mantinham com o babaçu contribuindo para que permanecessem manejando o babaçu. Também focou-se em identificar em quais etapas do trabalho com o babaçu os filhos e filhas estavam presentes, considerando também a frequência dessa participação, e se havia diferenças nas atribuições do trabalho com o babaçu relacionadas ao gênero.

Nesse sentido, procurou-se identificar o papel que elas, enquanto mães e quebradeiras, desempenhavam no momento de valorizar e incentivar os filhos a se envolverem no trabalho com o babaçu e, a partir disso, como elas percebiam a continuidade da atividade a partir da sucessão dos filhos. Adicionalmente, as entrevistas abordaram aspectos econômicos relacionados ao babaçu, buscando identificar se a quantidade de produtos de babaçu consumidos pela família influenciava a necessidade de envolver mais pessoas na sua extração, incluindo os filhos, e se isso impactava para que elas permanecessem na atividade com o babaçu.

Para o grupo de quebradeiras que não estão mais envolvidas na atividade com o babaçu, foram entrevistadas mulheres idosas e mulheres mais jovens. Entrevistar um grupo heterogêneo foi importante para identificar se os fatores que influenciaram para deixar a atividade eram os mesmos. Outro aspecto importante foi identificar a trajetória de vida desse grupo, o tempo ao longo da vida dedicado ao trabalho com o babaçu e como esse tempo influenciou, por exemplo, na decisão dos filhos de se dedicarem à atividade. A entrevista procurou identificar os motivos que contribuíram para que estas mulheres deixassem a atividade com o babaçu.

No contexto do subgrupo das quebradeiras vinculadas ao núcleo produtivo, buscou-se identificar a percepção dessas mulheres acerca da chegada do referido núcleo, suas relações com o espaço, as mudanças no seu dia-a-dia e os impactos para o seu modo de vida, a dinâmica de organização da produção, as impressões sobre os resultados obtidos a partir de

sua implementação e o espaço concedido à juventude. Investigou-se também o sentimento de pertencimento e autonomia destas mulheres em relação ao espaço produtivo.

Com relação ao grupo dos jovens, foram entrevistados 28 jovens de ambos os sexos, com idades entre 15 e 29 anos. O critério utilizado para definir a faixa etária dos jovens foi a Política Nacional de Juventude (PNJ), a qual considera jovem todo cidadão ou cidadã da faixa etária entre os 15 e os 29 anos, dividindo essa faixa etária em 3 grupos: jovens da faixa etária de 15 a 17 anos, denominados jovens-adolescentes; jovens de 18 a 24 anos, como jovens-jovens e jovens da faixa dos 25 a 29 anos, como jovens-adultos (Cerqueira, 2022). Deste total, nove eram homens e dezenove eram mulheres.

Além desse quantitativo, foram entrevistados seis jovens do sexo masculino via telefone, pois esses estavam trabalhando em outros estados durante a pesquisa.

Note-se que falo aqui de entrevistas mais formais, mas o número de pessoas contatadas nos marcos da pesquisa é mais amplo, considerando outros contatos menos formalizados que foram estabelecidos ao longo do percurso.

No que tange aos jovens, o foco da entrevista recaiu sobre a identificação das atividades nas quais estavam envolvidos dentro do povoado, suas percepções acerca das atividades com o babaçu e em que momento eles se viam inseridos no trabalho com o babaçu e se essa inserção era espontânea. Procurou-se compreender se, nas suas projeções futuras, o trabalho com o babaçu era uma possibilidade e, se sim, por quê. Frequentemente, o tema da migração emergiu nas falas dos entrevistados, levando à investigação dos motivos, períodos, destinos e sentimentos associados à saída do povoado.

Ainda que o tema migração não seja o foco desta pesquisa e que não haja a pretensão de aprofundamento do tema, a escuta sobre o tema foi importante para compreender como a permanência no povoado pode influenciar para o engajamento no trabalho com o babaçu e como se dá a dinâmica de quem vai e fica e de quem vai e volta ao seu local de origem.

Faz-se importante informar que, em alguns contextos, as entrevistas ocorreram com a presença da mãe ou até mesmo do pai, o que perceptivelmente influenciava as condições de livre enunciação das respostas do jovem. Por esse motivo, algumas entrevistas não foram contabilizadas, o que explica o número reduzido de jovens entrevistados formalmente.

Outro fator que me chamou a atenção durante as entrevistas com os jovens e que também influenciou para o quantitativo aqui apresentado foi a pouca variação nas respostas dos jovens entrevistados, motivo pelo qual considerei como alcançado o objetivo que as entrevistas propunham.

Paralelamente às entrevistas formais com os jovens e as quebradeiras, outros atores foram consultados em conversas informais, homens que trabalham na atividade da agricultura. Apesar de este grupo não ser o objeto desta pesquisa, as observações advindas desses diálogos trouxeram elementos que se somaram para o objetivo proposto neste trabalho em relação à transmissão geracional do conhecimento e ao caráter camponês das famílias.

Essas discussões ocorreram principalmente durante o trabalho de capina na roça de mandioca, com destaque para o Sr. Domingos. Nesses encontros, buscou-se compreender a organização do trabalho no contexto familiar, investigando a participação dos membros da família nas atividades produtivas, incluindo se os jovens, mesmo em situação de migração, ajudavam nas tarefas produtivas ao retornarem. Procurou-se também entender as perspectivas dos agricultores quanto à continuidade das atividades produtivas no povoado e como percebiam o interesse dos jovens em se envolver nas práticas produtivas tradicionalmente desenvolvidas pelos pais. Adicionalmente, indagou-se sobre as projeções dos agricultores em relação ao futuro de seus filhos e suas contribuições para a continuidade dessas atividades no contexto comunitário, sempre no sentido de contribuir com a pesquisa.

Também foram entrevistadas figuras-chave da sociedade civil, como Maria Alaídes, coordenadora geral do MIQCB, Silvianete Matos Carvalho, secretária executiva e socióloga da Assema, e Guilhermina Maria Vieira Cayres Nunes, agrônoma e pesquisadora da Embrapa/Cocais na área de agricultura familiar e desenvolvimento sustentável que atualmente coordena projetos de desenvolvimento de novos alimentos a base de babaçu, junto às quebradeiras de coco do Vale do Itapecuru. Essas entrevistas tiveram como objetivo entender como essas organizações e institutos percebem e abordam o fenômeno social em questão em suas áreas de atuação e as estratégias que estão sendo implementadas para fortalecer o extrativismo do babaçu.

As entrevistas também incluíram o atual prefeito de Vitória do Mearim, Raimundo Nonato Everton Silva, o secretário de meio ambiente, Jodean S. Costa, o secretário de agricultura, Marcel Bezerra Marinho, e o secretário de transportes, Emílio Gomes – este último possui uma área de 222 hectares nos arredores de Sumaúma do Japão na qual as quebradeiras coletam coco. Com esses atores, foi possível conhecer as ações em curso e a relação que o poder público local mantém com as questões relacionadas ao babaçu e às quebradeiras no território, especificamente em Sumaúma do Japão.

Por fim, foi entrevistado o procurador e historiador Washington Cantanhêde, autor da obra intitulada *Vitória do Mearim, da Emancipação à Era dos Intendentes* (1999), o qual forneceu importantes informações sobre a formação do território do Japão Grande.

Para investigar a delimitação geográfica da comunidade, foi desenvolvida uma pequena experiência de cartografia social com o apoio dos jovens: Edson de Almeida, de 16 anos, Ketelen de Souza, 15 anos, Jobson Siqueira, 16 anos, além das quebradeiras de coco babaçu Luana Cruz, Tunica e Antonia de Ferro, que é apresentada no Anexo 1. A finalidade foi deixar que eles transferissem para o papel a percepção geográfica de Sumaúma do Japão, destacando os principais elementos que caracterizam o povoado, não apenas sob a ótica do lugar geográfico, mas do lugar vivenciado a partir do olhar desses jovens.

Archela et al. (2010) destacam que o lugar não é apenas um espaço físico, mas também carrega significados emocionais e simbólicos para as pessoas. As autoras falam sobre a identidade e mencionam a “topofilia”, se referindo ao vínculo que as pessoas criam com um lugar, como memórias, histórias e sentimentos ligados a ele. Para Tuan (1980), “topofilia” é o elo afetivo entre a pessoa e o lugar ou ambiente físico. Difuso como conceito, vívido e concreto como experiência pessoal”.

Durante a elaboração do mapa mental, os jovens e as quebradeiras destacaram falas que evidenciaram a forte ligação afetiva e funcional com os espaços do território. A grande mangueira foi lembrada não apenas como um local de encontro e acolhimento, onde diferentes grupos de moradores se sentavam para conversar, mas também como um importante ponto de referência geográfico. Situada em uma bifurcação que conduz a outros espaços do povoado, a mangueira orienta os deslocamentos no território e reforça seu papel central na dinâmica comunitária. Já a fonte dos Pilicos, por sua vez, foi descrita como um espaço de lazer e de memórias afetivas, sendo utilizado principalmente para banhos e lavagem de roupas, integrando-se ao cotidiano e às histórias da comunidade. Esses relatos mostram como cada espaço carrega camadas de significado, conectando a vivência das pessoas ao ambiente de forma simbólica e prática.

1.1.2 ATIVIDADES DE CAMPO

É importante destacar que, entre o pré-campo e as fases subsequentes da pesquisa de campo, foram realizadas diversas incursões: quatro às áreas de coleta de coco babaçu; quatro às atividades de quebra coletiva; três às quebras individuais; três aos trabalhos de capina nas roças; uma à roça de vazante; duas para acompanhar a pesca; cinco para participar da produção no núcleo produtivo; e uma para a coleta e beneficiamento do açaí. Essas experiências foram, como reportado anteriormente, essenciais para o desenvolvimento da

pesquisa e para uma compreensão mais profunda das práticas produtivas e do modo de vida local.

O pré-campo foi estruturado em três etapas. Na primeira, realizou-se o levantamento sobre os potenciais atores a serem entrevistados, buscando identificar, entre estes, jovens filhos e filhas de quebradeiras e, entre esse grupo, quais estavam em outros estados trabalhando, assim como prospectar a rede de apoio durante minha permanência nos campos que se seguiram. A segunda etapa buscou consolidar uma relação próxima com essas famílias, além de identificar indicadores que fundamentaram os roteiros de campo subsequentes. Na terceira e mais prolongada fase, foram coletados os dados essenciais para a pesquisa.

Foram 15 dias dedicados ao pré-campo ocorrido em julho de 2022. Antes de iniciar qualquer atividade junto às quebradeiras, foi apresentada proposta da pesquisa durante uma roda de conversa, no núcleo produtivo, com o objetivo de obter o consentimento dos participantes que estariam envolvidos no estudo. Estavam presentes vinte e duas quebradeiras, nove jovens filhos de quebradeiras e um dos pretensos proprietários da área de Sumaúma do Japão, o Sr. Raimundo Correa (Coelho).

Nos 15 dias durante o pré-campo, tomei o cuidado de rotativizar o apoio de pouso oferecido pelas quebradeiras. Essa alternância foi fundamental para ampliar minhas oportunidades de escuta e compreensão do cotidiano desse grupo familiar. Além disso, essa distribuição equitativa da hospedagem evitou qualquer percepção de favorecimento de minha parte por determinada quebradeira.

As despesas de deslocamento para os campos e em campo foram custeadas em grande parte com recurso próprio. Outra parte com recurso oriundo do Programa de Apoio a Pós-Graduação (PROAP/CAPES), para o custeio das atividades científico-acadêmicas em campo.

De julho a outubro de 2023, foram realizados três períodos de campo, cada um com duração média entre 18 a 25 dias. No período dos campos, sob a orientação da Prof.^a Dra. Natalia Ribas Guerrero, realizamos uma avaliação do progresso alcançado nos meses anteriores. Consideramos aspectos relacionados à construção da pesquisa e à metodologia, com base nos quais desenvolvemos um roteiro para orientação no campo, mantendo a exploração de espaços além do contexto do babaçu que pudessem contribuir para a pesquisa.

Durante minha imersão nos campos, busquei integrar-me à vida local. Recebi apoio fundamental de Luana Cruz, uma jovem liderança do grupo de quebradeiras do núcleo produtivo, e sua filha, Ryanna Vitória Corrêa Pereira, então com 11 anos e mais conhecida como Naninha. Luana foi fundamental durante os meus trabalhos de campo, ajudando a

mobilizar os entrevistados, indicando possíveis interlocutores, relatando fatos importantes do dia-a-dia do povoado e das quebradeiras.

Os períodos passados nos campos efetivamente influenciaram minha percepção sobre a região e as quebradeiras. Pude observar as atividades das quebradeiras e outras tarefas com um novo olhar. Participei de várias atividades, como quebras coletivas e individuais, capinas, roça de vazante e cuidados com os canteiros e quintais.

Como agente de desenvolvimento e engenheira florestal de formação, meu foco principal se concentrava em promover mudanças práticas e imediatas que melhorassem as condições de vida das quebradeiras a partir de perspectivas muito centradas em um olhar da sociedade de que faço parte. O olhar era mais voltado para a ação, implementação de projetos e a busca por resultados concretos. Eu enxergava os problemas e desafios do povoado de Sumaúma do Japão de uma forma mais pragmática, pensando em soluções e intervenções diretas. A perspectiva era orientada por metas específicas e, muitas vezes, influenciadas por prazos e expectativas externas.

Como pesquisadora com olhar antropológico, em compensação, o meu olhar se transforma no sentido de se afastar, o quanto possível, de um etnocentrismo. A antropologia exigiu de mim uma imersão mais profunda e uma compreensão mais holística das realidades culturais, sociais e econômicas da realidade das quebradeiras e das pessoas do povoado. O meu foco muda para observar, entender e interpretar as complexidades da vida cotidiana, os significados das práticas culturais, as dinâmicas de poder e os contextos históricos. Eu passo a valorizar a experiência e a voz dos membros do povoado, buscando compreender os fenômenos a partir de suas próprias perspectivas e categorias.

1.1.3 Tratamento dos dados

As entrevistas coletadas em campo e registradas em gravações foram inicialmente transcritas utilizando a plataforma “Escriba”. Depois foram organizadas e categorizadas em função dos grupos de interesse, perfis dos entrevistados e temas recorrentes, por data e grupo de entrevistados. A análise das falas destacou padrões e variações nas percepções e experiências dos participantes, buscando categorias etnográficas, entendendo, como Peirano (2014), a qual destaca que etnografia não é método, mas também teoria. As narrativas selecionadas foram apresentadas no corpo do texto para exemplificar e sustentar as conclusões da pesquisa, proporcionando uma visão detalhada e fundamentada dos fenômenos estudados.

Utilizamos também a análise de conteúdo. Bardin (1977, p. 31) define a análise de conteúdo como um conjunto de técnicas para examinar comunicações variadas, incluindo textos, imagens e outras formas de mensagens em três dimensões. Ele enfatiza que essa análise deve ser feita de maneira sistemática e objetiva, permitindo uma descrição precisa e imparcial do conteúdo das mensagens.

Além disso, realizou-se análise cruzada com os dados de observação participante, das entrevistas estruturadas e abertas e os resultados das discussões ocorridas durante as rodas de conversas, permitindo uma validação mútua dos achados. A combinação desses métodos qualitativos e a triangulação dos dados coletados foram fundamentais para construir uma compreensão multidimensional e aprofundada do objeto de estudo no meu projeto de mestrado.

1.2 REFERENCIAL TEÓRICO

Para subsidiar os estudos desta pesquisa, busquei apoio em conceitos e teorias que contribuíram para a efetivação da análise pretendida, mirando uma base teórica mais sólida para a compreensão dos principais conceitos abordados nesta dissertação. Nesse universo, alguns eixos temáticos se destacaram, os quais apresento a seguir.

1.2.1 Conhecimento tradicional

O termo conhecimento tradicional é utilizado de diferentes maneiras por diferentes pessoas ou grupos, o que gera uma falta de consenso sobre seu significado. Além de ser um conceito polifônico, nos debates científicos, o conhecimento tradicional também é designado por vários termos, que se associam em geral ao tipo de comunidade detentora.

Rahman (2000) destaca os seguintes conceitos utilizados pelas literaturas: “Conhecimento Local” (LK, Local Knowledge), “Conhecimento Ecológico Tradicional” (TEK, Traditional Ecological Knowledge), “Conhecimento Indígena” (IK, Indigenous Knowledge), “Conhecimento Ecológico e Sistemas de Manejo Tradicionais” (TEKMS, Traditional Ecological Knowledge and Management Systems), “Conhecimento dos Habitantes Rurais” (Rural Peoples Knowledge), “Conhecimento dos Produtores” (FK, Farmers Knowledge) e “Conhecimento Comunitário” (Community Knowledge) (Rahman, 2000).

Sobre os diferentes termos utilizados para se referir ao conhecimento tradicional,

Almeida e Cunha (1999, p. 3), ponderam que, apesar dessa variedade de significados e nuances, certos aspectos são centrais para o debate, tais como: o conhecimento acumulado ao longo do tempo por comunidades, a sua transmissão oral e prática, a sua relação com o ambiente e a cultura, e o seu papel na gestão de recursos naturais.

Batista (2005), Arruda (2000) e Cunha (1998) partilham do mesmo entendimento e colaboram com o debate ao considerar o conhecimento tradicional como algo que engloba não apenas informações práticas, mas também aspectos culturais, como costumes, rituais e mitos. Os autores destacam a transmissão oral desses conhecimentos, através de práticas cotidianas de geração em geração, cujos sistemas de produção são regidos pelo caráter econômico não capitalista, voltados para o autoconsumo. Isso significa que as pessoas que detêm esse conhecimento estão imersas em ambientes naturais e têm uma relação íntima e interativa com o meio ambiente ao seu redor.

Perrelli (2008) destaca que ao conceber a existência de um tipo particular de conhecimento dito "tradicional", e ao associá-lo a uma determinada população, coloca-se a necessidade de explicitar o que se entende por "tradicional" e por "população tradicional", uma vez que não há definições universalmente aceitas para ambos os termos.

Little (2002) observa que, de maneira geral, a palavra “tradição” costuma ser associada à ideia de algo antigo e que não muda com o tempo. Da mesma forma, quando se fala em “conhecimento tradicional”, muitas vezes se atribui a ele um sentido de atraso ou de imobilidade histórica, como se fosse um saber ultrapassado em comparação com o conhecimento científico. No entanto, essa visão é limitada e carrega um preconceito, pois ignora que os conhecimentos tradicionais são construções vivas, que se transformam, se adaptam e dialogam com os contextos sociais, culturais e ambientais em que estão inseridos. O tradicional, assim concebido, seria estático, coletivo e integrado, em oposição à nossa ciência que seria inovadora, individual e fragmentária (Sáez, 2001).

Diegues (2000) critica a ideia antiga da antropologia clássica, que via os povos tradicionais como estáticos, ou seja, como se eles não mudassem ao longo do tempo. Segundo essa visão, apenas a civilização ocidental seria capaz de se transformar, inovar e se adaptar. Quando Diegues diz que essa concepção associa o tradicional a uma visão estática, ele está apontando o erro de imaginar que comunidades tradicionais vivem sempre da mesma forma, repetindo costumes do passado sem nenhuma mudança. Isso reforça o preconceito de que esses grupos estão “atrasados” ou “parados no tempo”.

Sobre a égide de uma abordagem crítica, Carneiro (2007) destaca a interseção e, por vezes, a tensão entre o conhecimento tradicional e o conhecimento científico. A autora

menção que o conhecimento científico se afirma como verdade absoluta, até que outro paradigma o substitua, ela está se referindo ao fato de que a ciência, por sua natureza, busca estabelecer verdades universais baseadas em evidências e experimentação. No contexto científico, uma teoria ou descoberta é considerada verdadeira até que novos dados ou teorias possam refutá-la ou oferecer uma visão mais abrangente. Esse processo é caracterizado por uma busca constante por uma verdade objetiva e universal.

Em contraste, os saberes tradicionais não buscam essa universalidade. Eles são mais flexíveis e adaptativos, aceitando que diferentes explicações podem coexistir e ter validade dentro de contextos específicos. Esses saberes são geralmente mais locais e contextuais, reconhecendo que a validade do conhecimento pode variar de acordo com as práticas e percepções de cada comunidade. A autora destaca ainda que essa abordagem dos saberes tradicionais é mais tolerante a explicações divergentes e não exige uma verdade universal. Cada saber tradicional pode ser válido dentro de seu próprio contexto cultural e territorial, o que permite uma maior diversidade de perspectivas e uma compreensão mais rica das realidades locais.

Por exemplo, para o saber tradicional da quebradeira de coco babaçu, a palmeira não é apenas uma planta, ela é referida como *mãe*, ou seja, está inserida em um campo de relações que envolve inclusive parentesco. Possui, assim, um significado profundo e simbólico, que sustenta a comunidade e possui aspectos relacionados, por exemplo, ao ciclo lunar e às práticas de quebra e coleta, que são entendidas e valorizadas dentro do contexto cultural específico. Essas práticas e cosmovisões refletem um sistema de conhecimento que é relacional e contextualizado, não apenas baseado em classificações botânicas.

Por outro lado, a ciência ocidental aborda a palmeira do babaçu a partir de um conjunto de premissas e métodos específicos, classificando-a como uma espécie botânica com características que podem ser descritas e analisadas dentro de um sistema padronizado de observação e verificação. Esse modo de conhecimento, fundamentado em uma separação entre natureza e cultura, se diferencia dos saberes tradicionais, que frequentemente compreendem a palmeira em uma relação interdependente com os modos de vida das comunidades. Assim, diferentes formas de conhecimento coexistem, partindo de pressupostos distintos sobre o mundo e a relação entre seres humanos e a natureza.

Cunha (1998) traça ainda a diferença entre o conhecimento científico e o conhecimento tradicional que pode ser compreendida a partir dos níveis estratégicos em que cada um opera. Cunha faz referência a Strauss (1964) para dizer que o conhecimento tradicional tende a se basear em unidades perceptuais, isto é, na percepção direta e

experiential do mundo. Em contraste, o conhecimento científico opera com unidades conceituais. A ciência moderna busca definir e categorizar fenômenos por meio de conceitos técnicos e abstrações que são aplicáveis universalmente.

Este tipo de conhecimento tende a se distanciar do contexto imediato e da experiência subjetiva, buscando uma análise sistemática e objetiva dos fenômenos. A ciência usa conceitos para criar teorias e modelos que podem ser testados e replicados em diferentes contextos, independentemente das percepções locais.

Com o surgimento de diferentes correntes de pensamentos ambientalistas, surge a necessidade de um aumento na conscientização global sobre a proteção ambiental, que vai além do simples conservacionismo, no qual as populações tradicionais têm sido reconhecidas como atores fundamentais na preservação dos ambientes naturais onde estão inseridas. Nesse contexto, a Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, realizada no Rio de Janeiro em 1992, ressaltou a importância de proteger não apenas as próprias populações tradicionais, mas também os conhecimentos que possuem. Além disso, é relevante mencionar o reconhecimento do conhecimento tradicional associado ao patrimônio genético pelo Marco Legal Internacional, como estipulado na Convenção sobre Diversidade Biológica (CDB). Esse reconhecimento está diretamente ligado à proteção dos povos e territórios onde esses saberes são desenvolvidos, pois a preservação do conhecimento tradicional depende da relação contínua das comunidades com seus territórios. Assim, garantir a permanência desses povos em suas terras e protegê-los de ameaças que possam resultar em sua expropriação é fundamental para que esse conhecimento possa se manter, se transmitir e se expandir.

O conceito legal de conhecimento tradicional surgiu a partir do art. 7º, II da Medida Provisória nº 2.186 de 2001, que afirma que os conhecimentos tradicionais constituem-se na informação ou prática individual ou coletiva de comunidade indígena ou de comunidade local, com valor real ou potencial, associada ao patrimônio genético (Eloy et al., 2014).

Heringer (2007) por sua vez, destaca que o conhecimento tradicional, enquanto patrimônio, pertence a um coletivo comum e não apenas a um sujeito específico. Isso implica que todos os membros da comunidade têm direito aos benefícios resultantes da exploração dos conhecimentos gerados no coletivo.

Eloy et al. (2014) afirmam que o conhecimento tradicional, também referido como conhecimento local, constitui um patrimônio cultural das populações tradicionais, transmitido oralmente ao longo de processos intergeracionais. Essa transmissão desempenha um papel fundamental na preservação e difusão da sabedoria popular, que abrange uma variedade de

práticas relacionadas, por exemplo, ao manejo das plantas medicinais, na observação e relação dos ciclos naturais, como as fases da lua, durante as atividades de plantio e colheita, na implementação de tecnologias sustentáveis, entre outras áreas. Esses conhecimentos não apenas refletem a adaptação das comunidades às condições ambientais locais, mas também contribuem para a conservação da biodiversidade e o manejo sustentável dos recursos naturais.

As comunidades e/ou povoados que vivem do extrativismo do babaçu estão imersas em ambientes naturais e dependem diretamente desses recursos. Isso reflete a ideia de que essas pessoas possuem uma conexão íntima e vital com a natureza. Culturalmente o extrativismo do babaçu, além dos aspectos práticos da atividade, carrega consigo uma série de costumes e tradições que são parte integrante do patrimônio cultural das populações envolvidas, similar ao que é descrito por Eloy et al. (2014) e Batista (2005).

A discussão sobre os conhecimentos tradicionais constitui uma área complexa, abordada em diversas esferas científicas e políticas, o que tem gerado debates tanto em níveis locais quanto internacionais. Ainda segundo Eloy et al., esses debates surgem devido aos diversos interesses envolvidos nos conhecimentos tradicionais, que são alvos de disputas. Tais embates envolvem desde a definição de população e conhecimento tradicional até as questões relacionadas com o direito de propriedade, repercutindo na necessidade de uma reflexão sobre quem são os responsáveis pela produção, transmissão e continuidade desses conhecimentos (Diegues, 2010).

Outro autor que também aderem a um conceito similar é Nijar (1996), que define o conhecimento tradicional como uma compilação de saberes construídos ao longo do tempo por grupos de pessoas, e que está em constante evolução, sendo influenciado pelas experiências passadas e sempre aberto a mudanças e adaptações.

A associação das características de povos e comunidades tradicionais, principalmente no que se refere à utilização dos recursos naturais e ao processo oral de transmissão, são partes constituintes do conhecimento desses grupos que, segundo Arruda e Diegues (2000), enfatizam que o conhecimento tradicional abrange uma vasta gama de saberes sobre o mundo, tanto natural quanto sobrenatural. Esse conhecimento inclui habilidades, práticas e técnicas (saber fazer), bem como entendimentos e crenças sobre o ambiente ao redor (saberes). O ponto central também para estes autores é que esses conhecimentos são transmitidos oralmente de geração em geração e são fundamentais para a continuidade da cultura e dos modos de vida dessas populações.

Schmidt (2001, p. 73) acrescenta que a construção dos conhecimentos tem vasta

relação com o ambiente físico e social habitado por estas populações, e Allut (2001, p. 113) exemplifica esta relação ao expor alguns elementos provenientes dos conhecimentos que pescadores detêm sobre o meio marítimo, com o intuito de demonstrar que o conhecimento tradicional depende da junção entre os “saberes dos antigos” com o cotidiano dos mesmos, exigindo uma série de percepções e práticas necessárias para o sucesso da pesca e mesmo para a sobrevivência do pescador.

Desse modo, o conhecimento, além de estar ligado a um *savoir-faire*, como um ter jeito, relaciona-se com uma rede conceitual de conhecimentos espaciais e ambientais tão ou mais essenciais que na cultura manual e técnica. Tudo isso surge de um processo que pressupõe um sujeito cognitivo em constante interação entre o trabalho mental e manual, e entre este e seu entorno (Allut, 2001, p. 113).

Seguindo na mesma linha, Ingold (2011), destaca que o conhecimento tradicional é dinâmico e se constroi a partir da prática contínua, da experiência sensorial e da interação constante com o ambiente e com os outros. Essa perspectiva reforça que tais saberes não estão fixados no tempo, mas são constantemente recriados nas relações cotidianas com o território. Nesse sentido, os processos de aprendizagem e transmissão desses conhecimentos estão diretamente ligados à permanência das comunidades em seus territórios. Assim, como afirmam Cunha, Magalhães e Adams (2021), as pressões impostas pelo avanço do capitalismo – como a expansão da monocultura, da pecuária e de grandes empreendimentos – ameaçam não apenas o território físico, mas também os modos de vida e os saberes nele enraizados. A insegurança jurídica e a expropriação territorial colocam em risco a continuidade cultural e ecológica dessas populações. Garantir seus direitos territoriais, portanto, é condição essencial para a preservação da diversidade cultural e da biodiversidade.

1.2.2 Juventude rural e o debate sobre a sucessão geracional

Alguns estudos acadêmicos nos últimos anos têm se dedicado ao tema da sucessão geracional e como ele se interliga à reprodução social no âmbito da agricultura camponesa a partir dos processos de deslocamentos dos jovens das áreas rurais em busca de oportunidades que lhes garantam uma melhoria de vida. (Champagne, 1986; Abramovay et al., 1998; Brumer et al., 2000; Carneiro, 2001; 2005; 2007; Castro, 2009; Brumer, 2007; 2014; Weisheimer, 2007; Wanderley, 2007; Spanevello, 2008; Coradini, 2015; Dos Santos, 2017).

Nas pesquisas sobre jovens que vivem em áreas rurais, há uma contradição nos

debates em curso. Carneiro & Castro (1997, p. 13) discutem a pouca expressividade de publicações que abordem o tema sobre a juventude rural e que essa ausência se faz inclusive na academia. Por outro lado, há uma percepção de que esse campo está em crescimento, um “momento favorável, não só emergente, mas em fase de consolidação” (Sposito, 2007).

Wanderley (2007) diz que “a juventude está na ordem do dia, que se vive um período onde são ‘numerosos’ os trabalhos sobre jovens do meio rural, ainda que não seja um tema tão privilegiado em termos de recursos para pesquisa”. Para a autora, essa pouca, embora crescente, expressividade de trabalhos sobre a juventude está no fato de “nunca ter sido um tema privilegiado nem mesmo dentro do campo de debate sobre a questão agrária”, embora essa conjuntura esteja em franca mudança.

O que esses estudos têm em comum é o anseio, produzido em abordagens distintas, para responder a questões fundamentais, tais como: quem são, onde vivem, como vivem, o que pensam e como esses jovens e essas jovens projetam o futuro (Kummer et al., 2013).

Outros pesquisadores vão além, ao questionar os fluxos entre a permanência ou não do jovem no campo e reprodução sucessional: “propõem-se que, em lugar de procurar responder à questão ‘porque os jovens saem do meio rural’, busca-se responder à questão ‘por que os jovens permanecem no meio rural’” (Brumer, 2007, p. 50). A autora reforça a importância em entender em quais contextos sociais esses jovens estão inseridos. Isso inclui suas interações sociais, as comunidades às quais pertencem e os papéis que desempenham nessas comunidades.

Silva (2003) defende a sucessão geracional como um pilar fundamental para a continuidade e desenvolvimento das comunidades tradicionais brasileiras, especialmente aquelas ligadas à agricultura. Ele destaca a importância da transmissão de conhecimentos, valores e práticas entre as gerações como um catalisador essencial para a sustentabilidade dessas comunidades. No entanto, ele ressalta a necessidade de políticas e práticas que facilitem essa sucessão de forma eficaz, reconhecendo-a como um fator determinante para o avanço econômico, social e ambiental das áreas rurais do Brasil.

Outra abordagem discutida é a sucessão por via do parentesco. Sobre esse ponto, Gasson & Errington (1993) e Wanderley (2001) analisam a importância da reprodução social na agricultura familiar ser sucedida pelos filhos. Para os autores, tal esforço se faz no sentido de garantir a sustentabilidade das práticas agrícolas familiares. Champagne (1986) reforça esse argumento ao considerar que, apesar da agricultura ser uma opção para pessoas de diferentes origens sociais, tanto rurais quanto urbanas, a maioria dos novos agricultores ainda vêm de famílias rurais. Ele usa o termo “endorreprodução” para mostrar como a agricultura

familiar tende a ser transmitida dentro das próprias famílias rurais, contribuindo para a continuidade da prática agrícola em determinadas comunidades.

Por outro lado, Silvestro et al. (2001) destacam que a pressão moral exercida no passado pelos pais influenciava a escolha dos filhos em permanecer na ocupação agrícola. Eles sugerem que não se pode descartar a possibilidade de que essa ainda seja uma realidade no campo, enfatizando que a liberdade de escolha profissional dos jovens rurais é mais complexa do que simplesmente ser descendente de agricultores e participar do trabalho familiar.

Tedesco (1999) destaca que não se pode afirmar que os filhos – ou todos os filhos –, não desejam seguir a atividade paterna ou que as relações familiares e a família, enquanto instituição formadora, tenha perdido a validade. Entretanto, a questão do processo de saída dos jovens do meio rural ainda é recorrente quando se trata dos processos de reprodução da agricultura familiar, pois percebe-se um processo de esvaziamento e uma crise de continuidade na agricultura, decorrente da reduzida quantidade de jovens que escolhem permanecer nas áreas rurais (Kummer et al., 2013).

Nesse sentido, Bourdieu e Champagne discutem que;

[...] hoje os filhos não almejam unicamente a mesma ocupação dos pais. Fatores estruturais, tais como a difusão do automóvel, dos meios de comunicação e da política de escolarização, como processos que provocaram a abertura social, econômica e cultural do meio rural, ocasionando o estreitamento das relações com urbano e a construção de uma visão negativa sobre o rural (Bourdieu, 2000; Champagne, 1986a,b)

Neste contexto, Abramo aborda a complexidade trazida pela categoria juventude. É “impossível afirmar a existência de um padrão único de juventude” o que reitera a constatação de que “não dá mais para considerar que apenas uma dimensão da vida do jovem possa nos dizer o essencial sobre o que ele está vivendo e quais são as suas questões, suas necessidades e demandas, suas tensões, contradições ou aspirações, suas práticas, seus valores” (Abramo, 2007).

O conceito de juventude é uma abordagem teórica que representa um desafio para muitos, pois, como categorias sociais, a juventude e a maturidade possuem uma fronteira caracterizada como um jogo de lutas em todas as sociedades, uma vez que são muito variadas as divisões de classes por idade, pois são segmentações construídas pela sociedade (Stropasolas, 2006).

1.2.3 O campesinato no extrativismo do babaçu

O tema do campesinato tem gerado, nas últimas décadas, debates intensos nas ciências sociais, especialmente no campo da sociologia rural, da agroecologia e da geografia crítica. Segundo Andrade et al. (2008), trata-se de um conceito em permanente construção, que exige uma análise situada, atenta aos contextos históricos, políticos, econômicos, sociais e ambientais em que os sujeitos do campo estão inseridos (Carvalho et al., 2023).

O campesinato, portanto, não pode ser compreendido apenas a partir da agricultura em si, mas como uma forma específica de vida e de organização socioprodutiva, atravessada por valores, saberes, vínculos territoriais e estratégias de reprodução social. Shanin (1983) define o campesinato como uma classe social dotada de coesão interna, baseada tanto em estruturas econômicas quanto em modos de vida compartilhados. Trata-se de um grupo social que, mesmo inserido nas dinâmicas do capitalismo, resiste à sua lógica hegemônica por meio de práticas produtivas e culturais alternativas.

A partir de diversos autores clássicos e contemporâneos, como Mendras (1978), Lefebvre (1986), Oliveira (1986), Wanderley (1999), Shanin (2005) e Sevilla-Guzmán e Neves (2009), pode-se identificar um conjunto de traços que caracterizam o que Carvalho et al. (2023) nomeiam como “tipo ideal” camponês: tais como: 1) importância estrutural do grupo doméstico e comunitário; 2) importância das relações de interconhecimento, de solidariedade e reciprocidade na organização da vida econômica e da vida social; 3) vínculo a uma cultura “típica”; 4) unidade produtiva como local de moradia, implicando a inseparabilidade do espaço de produção do espaço de vida; 5) trabalho e renda prioritariamente relacionados à exploração da terra; 6) comercialização de excedentes e aquisição de produtos em mercados locais, implicando a participação majoritária em circuitos curtos de produção, distribuição e consumo; 7) especificidade do modo de produção, que inclui uma diversidade de cultivos e criações (poliprodução) e é, em geral, bem adaptado às condições ambientais locais; 8) autonomia relativa (social, econômica e cultural) perante a sociedade envolvente

Wanderley (1999, p. 25) sintetiza essa concepção ao afirmar que:

O campesinato corresponde a uma forma social de produção, cujos fundamentos se encontram no caráter familiar, tanto dos objetivos da atividade produtiva voltados para as necessidades da família quanto do modo de organização do trabalho, que supõe a cooperação entre os seus membros. A ele corresponde, portanto, uma forma de viver e de trabalhar no campo que, mais do que uma simples forma de produzir, corresponde a um modo de vida e a

uma cultura.

Do ponto de vista das teorias clássicas, autores marxistas como Karl Kautsky, Vladimir Lênin e Alexander Chayanov contribuíram significativamente para a formulação de distintas interpretações sobre o papel do campesinato. Kautsky (1986) destacou a subordinação da agricultura ao capital industrial, vendo o campesinato como uma classe em processo de dissolução. Lênin (1988), por sua vez, argumentou pela aliança entre o proletariado e o campesinato como tática revolucionária, mas manteve uma visão de transição para formas coletivizadas. Já Chayanov (1985) rompe com essas leituras ao propor que a economia camponesa opera sob uma lógica própria, baseada na auto-suficiência familiar e na racionalidade da reprodução social, não na maximização do lucro.

Mais recentemente, abordagens latino-americanas e feministas têm contribuído para ampliar e complexificar o entendimento do campesinato. Autoras como Maria José Carneiro (2001), Silvia Federici (2019) e Angélica Wallau (2023) demonstram como as mulheres camponesas, historicamente invisibilizadas, desempenham um papel central na manutenção das práticas agroextrativistas, no cuidado com a biodiversidade e na transmissão de conhecimentos tradicionais. Nesse sentido, o campesinato também deve ser lido como um espaço de disputas de gênero, em que as mulheres lutam pelo reconhecimento de seus saberes e direitos.

No contexto brasileiro, o extrativismo vegetal — como o praticado pelas quebradeiras de coco babaçu — tem sido, muitas vezes, marginalizado nas análises agrárias tradicionais. No entanto, experiências como as das quebradeiras revelam uma expressão particular do campesinato, marcada pela relação simbiótica com o território, pelo trabalho coletivo e pela defesa dos bens comuns. Trata-se de um campesinato que se organiza em torno do uso sustentável das florestas, da coleta de frutos nativos, da transformação artesanal e da valorização de formas não predatórias de produzir.

Almeida e Mourão (2017) destacam que, entre coletivos camponeses, as práticas comunitárias fortalecem a coesão social e criam uma dinâmica de resistência às pressões externas. No caso das quebradeiras, isso se expressa na partilha dos espaços de coleta, na construção de redes de apoio mútuo, nas alianças políticas com movimentos sociais e na centralidade da tradição oral como forma de transmissão de saberes.

Assim, o extrativismo do babaçu, ao ser reconhecido como parte do mundo camponês, revela a diversidade das formas de existência no campo brasileiro. Longe de representar um atraso, esse modo de vida é, ao contrário, uma alternativa concreta e necessária frente às crises do modelo agroindustrial. Ele traz contribuições para a soberania alimentar, a justiça

ambiental e o fortalecimento da economia popular solidária, posicionando as quebradeiras como sujeitos políticos ativos na construção de outros futuros possíveis.

1.2.4 Gênero e território no trabalho com o babaçu

No contexto do extrativismo do babaçu, as relações de gênero influenciam e são influenciadas pelas formas como os territórios rurais são ocupados, organizados e controlados. O papel das mulheres nas comunidades agroextrativistas reflete uma dinâmica historicamente marginalizada, impactada tanto por estruturas de gênero quanto por lógicas econômicas que sempre priorizaram os homens.

Barbosa (2013) argumenta que o extrativismo do babaçu foi historicamente atribuído às mulheres, enquanto os homens assumiram funções agrícolas na roça. No entanto, essa divisão não é rígida; ela é fluida e responde a contextos econômicos e culturais específicos. Por exemplo, em tempos de maior demanda por coco, os homens podem participar mais ativamente da coleta, enquanto as mulheres assumem novas responsabilidades na esfera produtiva. Essa compreensão da divisão sexual do trabalho evidencia a complexidade das relações de gênero nas comunidades agroextrativistas e ressalta a importância de políticas públicas que reconheçam e valorizem o papel central das mulheres.

As dinâmicas de gênero, no entanto, não estão isoladas das questões de poder e território. Lugones (2008) aborda a questão da complexidade do gênero a partir da interseccionalidade entre gênero, raça e história colonial, ressaltando como esses fatores contribuem para a construção das relações sociais nas comunidades rurais. Sob essa ótica, compreender o gênero exige uma análise das múltiplas opressões que atravessam essas mulheres, que enfrentam não apenas desigualdades econômicas, mas também a exclusão social e racial. Nesse sentido, a apropriação do território, por parte das mulheres quebradeiras de coco, se relaciona diretamente à revalorização de seu modo de vida, mas também à resistência contra a imposição de lógicas externas que minimizam seu papel na sociedade (Scott, 1995; Flax, 1992).

As quebradeiras vem ampliando seus espaços, transcendendo assim o âmbito local a partir de grupos organizados formal e informalmente, ocupando hoje espaços de discussão que lhes foram, e em certos contextos continuam sendo negados. Ocupar estes espaços traz visibilidade para as demandas coletivas do babaçu, um exemplo é o próprio MIQCB. Dessa forma, o trabalho dessas mulheres não é apenas uma questão de sobrevivência econômica, mas também uma forma de resistência e afirmação de suas identidades enquanto mulheres

camponesas, cuidadoras do território e defensoras de um modo de vida que privilegia a coletividade e a sustentabilidade.

De acordo com Costa et al. (2023), a identidade das quebradeiras de coco babaçu é central na territorialização dos babaçuais. Essa identidade não é apenas uma construção cultural, mas também política, moldada pelas práticas cotidianas de resistência, pelo uso dos recursos naturais e pela luta a partir das Leis do Babaçu, aprovada inicialmente no Lago do

Junco em 1997. A chamada Lei do Babaçu Livre nº 05/1997, é uma conquista política das quebradeiras de coco babaçu, fruto de anos de mobilização coletiva, especialmente por meio do MIQCB. Essa lei tem como principal objetivo garantir o livre acesso das quebradeiras às palmeiras de babaçu em terras públicas e privadas, assegurando o direito à coleta dos frutos e à manutenção de seus modos de vida. Ela surge como resposta à intensificação dos conflitos fundiários e ambientais nos territórios onde o babaçu é abundante, especialmente diante da expansão do agronegócio, da pecuária e das cercas que impedem o acesso aos babaçuais.

A Lei do Babaçu Livre reconhece juridicamente a importância socioambiental e cultural dessa prática tradicional, protegendo tanto as palmeiras quanto as mulheres que delas dependem. Portanto, ao citar essa lei, não se trata apenas de um instrumento legal, mas de uma estratégia de resistência territorial e afirmação identitária das quebradeiras de coco. Nesse sentido, a Lei do Babaçu Livre não apenas assegura o acesso aos babaçuais, mas fortalece a noção de território enquanto espaço de vida, de produção e de identidade para essas mulheres.

A territorialidade é, assim, um símbolo de pertencimento que conecta o trabalho dessas mulheres a um reconhecimento coletivo de direitos. No entanto, essa territorialidade está constantemente sob pressão devido à expansão de atividades como a pecuária, o agronegócio e a exploração de recursos naturais, afetando diretamente o acesso aos babaçuais e colocando em risco a autonomia das mulheres.

Barbosa (2013) argumenta que as mulheres nesses territórios, além de desempenharem papéis significativos na coleta do babaçu, são também agentes sociais que constroem suas condições de trabalho e se engajam em lutas por direitos e propósitos comuns. Essa lógica de organização familiar, destacada por Barbosa (2013), reflete a importância das mulheres como pilares não apenas na manutenção das práticas agroextrativistas ou da preservação da palmeira, mas também na resistência coletiva em torno do território que vivem e reproduzem seus saberes, crenças e o modo como interagem com ele.

Scott (1995) discute o conceito de gênero para além das categorias biológicas,

incorporando-o como uma estrutura de poder que molda as relações sociais e econômicas. No caso das quebradeiras de coco babaçu, essa perspectiva é fundamental para entender como o trabalho extrativo e as dinâmicas familiares são permeados por normas de gênero que ditam papéis específicos.

A contribuição de Philippe Descola (2005), ao discutir as relações entre seres humanos e a natureza, a partir de uma cosmovisão que não é pautada pela hierarquização da natureza, também se faz presente quando observamos o vínculo simbiótico que as quebradeiras de coco-babaçu estabelecem com a palmeira. Descola argumenta que os povos indígenas concebem a natureza de maneira integrada à vida cotidiana, de forma que os elementos da natureza – como as plantas e os animais – são vistos não como algo distinto da humanidade, mas como parte integrante de um todo. Para as quebradeiras de coco, a palmeira é mais do que uma simples fonte de sustento: ela é vista como uma mãe que gera, que cuida e que oferece os frutos necessários para a sobrevivência. A humanização da palmeira, como uma figura materna e geradora, revela uma profunda conexão com a terra e com a produção, algo que reflete um modelo de organização social profundamente enraizado nas dinâmicas de gênero e nos saberes tradicionais.

Essas perspectivas teóricas nos permitem entender como a relação das mulheres com o território e com o babaçu não se resume apenas ao trabalho, mas também a uma questão de identidade, pertencimento e resistência. As mulheres quebradeiras de coco-babaçu, ao afirmar o seu papel no extrativismo, também afirmam sua autonomia e sua conexão com a terra, resistindo às tentativas de desvalorização ou de imposição de uma lógica externa de exploração.

Assim, conforme Costa et al. (2023), a luta das quebradeiras de coco não se restringe ao trabalho extrativo, mas é também uma reivindicação por reconhecimento, segurança nos territórios e valorização de suas identidades enquanto mulheres camponesas.

2 CARACTERIZAÇÃO DA ÁREA DE ESTUDO

O objetivo deste capítulo é caracterizar o povoado de Sumaúma do Japão, primeiramente contextualizando-o a partir de sua inserção no município de Vitória do Mearim, com elementos do histórico de ocupação da região e de características socioeconômicas contemporâneas e, ao final, apresentando informações mais específicas do povoado e sua população, propriamente.

2.1 O MUNICÍPIO DE VITÓRIA DO MEARIM

O município de Vitória do Mearim, no Maranhão (Coordenadas 3° 28'00"S, 44° 53'00"W), está inserido na mesorregião do Norte maranhense, na microrregião da Baixada Maranhense (Figura 2), que compreende uma área de 716,719 km² (IBGE, 2022). A população do município é de 30.805 habitantes, com densidade demográfica de 42.98 habitantes/km² (IBGE, 2022).

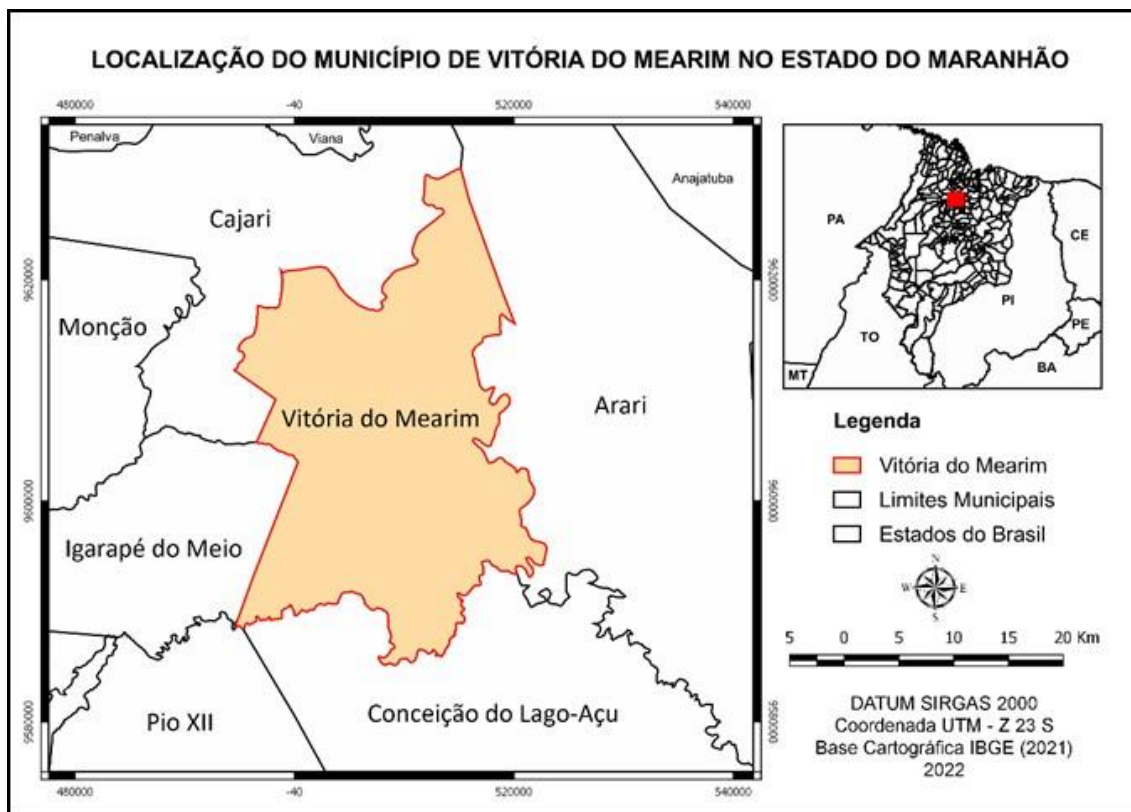
A Baixada Maranhense é formada pela planície fluviomarinha, constantemente sujeita a inundações durante as enchentes dos rios Pindaré, Mearim, Itapecuru e Munim. A planície fluviomarinha estende-se em forma de arco acompanhando os contornos do Golfão Maranhense, imediatamente ao sul da planície costeira, entre esta e a região sublitorânea, delimitada pelos baixos cursos dos rios Turiaçu, a oeste, e Munim, a leste. Nesta planície, estão situados os lagos e várzeas inundáveis da Baixada Maranhense (Fernandes, 2005 p. 46). O município de Vitória do Mearim apresenta duas características de relevo. A primeira, da grande baixada modelada em sedimentos quaternários sujeita à oscilação das marés, e, para o interior, essa baixada cede lugar a uma outra feição modelada em sedimentos cretáceos, levemente ondulada, correspondendo a uma região dissecada em colinas e vales pouco profundos, estando a sede a 18 metros de altitude (SGB/CPRM, 2012)

A maior parcela do território encontra-se sob domínio do clima tropical, com temperaturas médias elevadas ao longo do ano e altos índices pluviométricos entre novembro e abril, principalmente, apresentando verão intenso e o período das cheias dos rios e lagos no inverno.

A cobertura vegetal predominante no município é constituída por mosaicos de pastagens de diferentes composições e intensidade de uso, inclusive pastagens com alto índice de babaçu e outra representada por uma vegetação ciliar e pelos campos periodicamente inundáveis, visto o caráter sazonal de região, cobertos por espécies hidrófilas, sendo no

período da estiagem recobertos por gramíneas, ciperáceas, arbustos e subarbustos (Fernandes, 2005).

Figura 1 – Mapa de Vitória do Mearim - MA. Elaborador do mapa: Bastos Júnior



Fonte: IBGE.

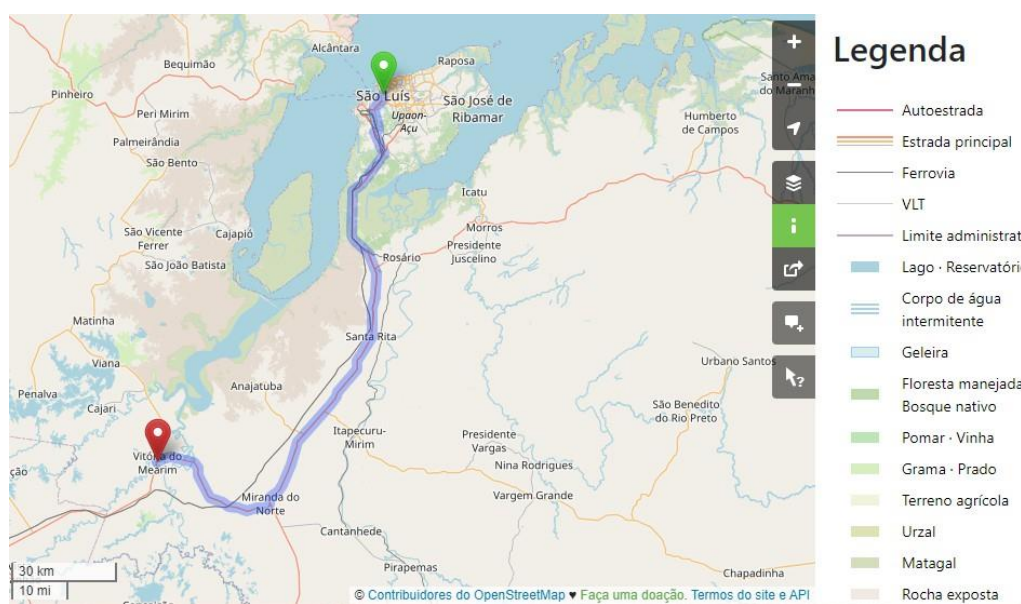
Vitória do Mearim integra um dos 21 municípios abrangidos pela Área de Preservação Ambiental (APA) da Baixada Maranhense, criada pelo Decreto nº 11.900, de 11 de junho de 1991, com o objetivo de “disciplinar o uso e a ocupação do solo, a exploração dos recursos naturais, as atividades de pesca e caça predatórias, a criação de gado bubalino para que não venham a comprometer as biocenoses daqueles ecossistemas, a integridade biológica das espécies, os padrões de qualidade das águas e que não perturbem os refúgios das aves migratórias”.

As características típicas das regiões de campos e lagos, encontradas no território, são responsáveis pelas mudanças na dinâmica de uso dos espaços no entorno do ramal que dá acesso ao povoado Sumaúma do Japão.

Tendo como ponto de partida a capital, São Luís, o acesso até o município de Vitória do Mearim, em linha reta, é de 120,78 quilômetros. Porém, esse mesmo percurso, quando realizado via rodovia, aumenta para 178 quilômetros, os quais são percorridos da seguinte

forma: 137 quilômetros pela rodovia BR-135 até a cidade de Miranda do Norte, e mais 41 quilômetros pela BR-222 até a cidade de Vitória do Mearim. Esse percurso também pode ser feito a partir do trem de passageiros da empresa Vale, que duas vezes por semana faz a linha Pará-Maranhão. A estação de passageiros em Vitória do Mearim está localizada a 5 quilômetros da sede, no povoado Escondido.

Figura 2 – Demonstração do trajeto São Luís-Vitória do Mearim (MA), por meio terrestre



Fonte: Openstreetmap.org.

2.2 REGIÃO DO JAPÃO GRANDE: FRAGMENTOS DE UMA HISTÓRIA

Para contextualizar o povoado Sumaúma do Japão, se faz necessário explicar que ele está inserido dentro de uma das quatro sub-regiões criadas pelos governos locais para dinamizar as ações previstas para o município de Vitória do Mearim. A partir de informação verbal fornecida durante entrevista com o Secretário de Meio Ambiente de Vitória do Mearim e geógrafo, Jodean Santos Costa, cada sub-região possui um quantitativo de povoados, sendo estes: I) sub-região do Japão Grande, com 20 povoados, incluindo Sumaúma do Japão; II) sub-região dos Jotas, com 4 povoados; III) sub-região da Sede, com 12 povoados e IV) sub-região da Acoque, com 16 povoados.

O censo do IBGE de 2010 identificou que o maior índice populacional de Vitória do Mearim está na zona rural, com 16.406 habitantes, em relação aos 14.811 residentes da área urbana.

As famílias que residem nas áreas rurais são compostas por agricultores familiares, pescadores e extrativistas, que têm como principais cultivos o milho, feijão, melancia, cana-de-açúcar, arroz, mandioca e o extrativismo do babaçu. O arroz e a mandioca ocupam a maior área plantada (ha) e a maior quantidade (T) produzida, segundo dados da Produção Agrícola Municipal (PAM) de 2020, que informam também que 28.514 ha do total territorial de Vitória do Mearim estão destinados à agricultura familiar, no sistema convencional da “roça de toco”, de corte e queima. A produção de farinha, uma das mais expressivas do município de Vitória do Mearim, acontece nas inúmeras casas de farinha localizadas nos povoados.

Essa característica camponesa encontrada nas quatro sub-regiões está intrinsecamente ligada à colonização portuguesa, à presença de povos indígenas, como Tupinambá, Tremembé e os Akroá Gamela (Métraux, 1965; Nimuendajú, 1946; Ribeiro, 1996; Cunha, 1992), além da presença de escravizados africanos.

Para explorar o interior do estado, os colonizadores utilizavam os rios, foi assim que chegaram ao que hoje corresponde a Vitória do Mearim, navegando pelo rio Mearim. Parte dos primeiros contatos dos colonizadores com os povos indígenas daquela região que habitavam as margens dos rios se deu através dessas rotas fluviais (Cantanhêde, conversa informal).

Sobre esse contato dos colonizadores e os indígenas da região do Mearim, Ribeiro (1996) destaca que, além dos conflitos, a introdução de doenças europeias, contra as quais os indígenas não tinham imunidade, teve um impacto devastador nas populações indígenas locais. Cunha (1992) também fala sobre como a chegada dos portugueses na região trouxe mudanças profundas para as sociedades indígenas que ocupavam o território. Ainda segundo a autora, além da perda de terras e dos conflitos armados, os indígenas foram forçados a se adaptar a uma nova realidade, que incluía o trabalho forçado, a imposição do cristianismo e a integração na sociedade colonial. Muitas comunidades indígenas foram dizimadas ou dispersas, e os sobreviventes tiveram que encontrar maneiras de coexistir com os colonizadores.

Em Sumaúma do Japão, relatos da presença de grupos indígenas surgiram durante as entrevistas com alguns moradores, principalmente os mais idosos, que relataram ter havido, em algum momento da história, indígenas vivendo ou transitando pelo território do Japão Grande. Luana Cruz, 38 anos, traz o seguinte relato:

Minha avó [se estivesse viva, dona Maria das Dores Cruz estaria com 97 anos] dizia que os índios que ela via não ficavam aqui. Eles iam e vinham,

assim. Paravam num lugar por um tempo, depois mudavam para outro. Pegavam frutas, pescavam, uns plantavam e quando essas coisas acabavam, eles iam para outro lugar.

João da Silva Maciel, mais conhecido como Maxixe, um dos moradores mais idosos de Sumaúma do Japão, com 92 anos, relata que, quando criança também, viu indígenas atravessando o pedaço de terra onde morava com os pais: “Tinha dois índios velhos que passavam aqui pelo terreiro de casa. Eles passavam, meus pais cumprimentavam e eles iam embora. Nunca mexeram com a gente e nem a gente com eles. Depois sumiram, nunca mais vi”.

Outro relato sobre a presença dos indígenas na região do Japão Grande foi feito por seu Raimundo Corrêa, 70 anos, que disse ser bisneto de indígenas: “meu bisavô foi pego de cachorro, depois *virou gente* e casou com minha bisavó”. O relato mostra como os indígenas eram violentamente aprisionados e integrados forçadamente à sociedade envolvente, inclusive com base em uma concepção evolucionista que os desumanizava.

Relatos de achados de fragmentos de cerâmica em áreas próximas, indicando a presença prévia de povos indígenas que ocupavam a região, também foram registrados durante o campo. Segundo Raimundo dos Murundus Garcia Silva (Nhô Dico):

Aqui se achava muito pedaço de coisas de barro, quando ia fazer roça lá para os lados da Estrela [povoado distante cerca de três quilômetros de Sumaúma do Japão]. Os mais velhos diziam que eram coisas feitas pelos índios que viviam andando de um lado para o outro [...] Não tem mais nada porque ninguém guardava, não tinha valor.

O historiador Cantanhêde se dedica a estudar destacou durante conversa informal, a presença de indígenas na ocupação da região do Mearim, onde segundo ele, por volta de 1790, Zé Pinheiro de Meireles, um comerciante local casou com uma mulher indígena, e com ela gerou um filho chamado, Antônio Felipe de Meireles, conhecido como Língua, que viria a suceder as terras do pai. O epíteto “Língua” segundo Cantanhêde, foi atribuído a ele devido ao seu papel intermediário na comunicação entre o padre Antônio Machado e os nativos locais. Ele destacou ainda, que o padre Antônio Machado esteve envolvido nas missões que culminaram na redução dos povos indígenas, que ocupavam essa área específica do território.

Ainda segundo o historiador, existe um documento no Tribunal de Justiça do Maranhão em que consta um batismo realizado em 1791 na sede da fazenda pertencente a Antônio Felipe de Meirelles, filho de José Pinheiro de Meirelles, possivelmente localizada, onde atualmente se encontra o povoado de Sumaúma do Japão.

Outro fato narrado pelo historiador tratado em uma de suas obras é a existência de um registro de entrega oficial da apreensão de um indígena capturado nas matas do rio Grajaú.

[...] o indígena em questão, ele já era de posse das pessoas que o apresentavam, com o intuito de o “regularizar para uma vida digna” [civilizar]. O possuidor dos direitos sobre o indígena capturado se estendia ao direito de “usufruir seus serviços no cotidiano” [escravizá-lo]. Nessa fase final de apreensões, em 1862, teria sido lavrado o último termo de registro, contando-se o total de 25 índios em poder dos brancos. (Cantanhêde, 1999).

Para avançar um pouco mais sobre a formação da região do Japão Grande, é importante fazer um breve relato da transição do uso da mão-de-obra indígena pela escrava.

Essa substituição teve início em 1680, quando foi proibida a utilização de mão-de-obra indígena. A câmara municipal de São Luís então enviou em 1722 uma petição ao governador capitão-general Francisco Xavier de Mendonça Furtado, meio-irmão do Marquês de Pombal, solicitando a criação de uma empresa monopolista para exportar 10.000 escravizados no período de 20 anos (Martins, 2019). Em 1755, Pombal não apenas cria a Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão, como lhe beneficia com a isenção de impostos e lhe garante o direito de dispor de mão-de-obra sequestrada de países africanos (Carreira, 1969). Mota (2017, p. 21), diz que:

Entre 1757 a 1777, foram importados 25.365 negros para o Pará e Maranhão, provenientes dos portos da África Ocidental, principalmente de Cacheu e Bissau, na Guiné portuguesa, locais até então com importância relativamente pequena no comércio escravista transatlântico. Para ajudar os colonos a comprar escravos negros a crédito de longo prazo, a taxa de juros original foi diminuída de 5% para 3%, e por fim abolida de vez, os escravos eram vendidos então pelo preço de custo cobrado na África Ocidental, acrescido de pequena taxa referente ao transporte.

Com a assinatura da Lei Áurea, em 1888, a estrutura econômica de Vitória do Mearim sofreu uma transformação drástica. A libertação de pessoas escravizadas resultou em uma súbita falta de mão-de-obra barata, o que causou uma crise imediata nas plantações de cana-de-açúcar. Muitos ex-escravizados deixaram as plantações em busca de melhores condições de vida, formando comunidades independentes ou migrando para outras áreas, inclusive as que ficam no entorno da sede do município.

A decadência da produção de cana-de-açúcar foi uma consequência direta da abolição. Sem os escravizados para realizar o trabalho pesado nas plantações, os proprietários de terras enfrentaram grandes dificuldades para manter a produção e a lucratividade. A economia local baseada principalmente na produção de cana-de-açúcar e algodão teve que se adaptar, gradualmente diversificando suas atividades para incluir outras formas de agricultura e

comércio.

A vida dos ex-escravizados após a abolição foi marcada por desafios significativos e diversas formas de resistência. Muitos formaram comunidades camponesas quilombolas, presentes em quantidade no Maranhão, assim como o quilombo Santa Rosa, situado a 10 minutos de Sumaúma do Japão. Alguns procuraram viver de forma autônoma e preservar suas culturas e tradições. Outros se integraram de maneiras diversas na sociedade, muitas vezes enfrentando discriminação e lutando por acesso à terra e por direitos básicos. A transição para uma sociedade sem escravidão foi complexa e cheia de obstáculos, marcada por formas diversas de resistência e organização da população negra.

2.3 O LUGAR DA PESQUISA: O POVOADO SUMAÚMA DO JAPÃO

Atualmente, o povoado de Sumaúma do Japão abriga 197 famílias, cujas principais atividades econômicas incluem a agricultura para autoconsumo, destacando o cultivo de mandioca, milho, feijão e arroz, com ocasionais vendas do excedente produzido, especialmente de farinha de mandioca.

Além disso, a comunidade se beneficia da pesca em diversos rios e lagos da região, bem como do extrativismo do babaçu, este último classificado como a terceira atividade mais praticada no povoado, em relação à roça e à pesca. A renda das famílias é proveniente dessas atividades econômicas, bem como de benefícios sociais, como aposentadorias, e programas de transferência de renda, como Bolsa-Escola e Bolsa-Família, além de recursos provenientes das migrações sazonais para outros estados.

O povoado possui um posto de saúde recentemente reformado. As agentes de saúde que integram a equipe local que presta assistência contínua aos moradores do povoado residem em Sumaúma do Japão.

O sistema de abastecimento de água fornecido pelo município é criticado pelos moradores, que afirmam que a água é inadequada para consumo devido à sua salinidade, além de ser insuficiente para atender todo o povoado. Como alternativa, os moradores frequentemente recorrem a poços artesianos e poços de boca aberta para suprir suas necessidades hídricas. Além disso, alguns residentes utilizam a água da fonte denominada pelos moradores de “fonte dos Pilicos”. Não há sistema de esgoto em Sumaúma do Japão, sendo comum encontrar residências, mesmo de alvenaria, com banheiros externos do tipo sentina.

Atualmente, não há nenhuma entidade legalmente constituída como associação

representativa do povoado. Relatos dão conta de que, no ano de 1992, o então prefeito na época mobilizou diversos povoados da região, incluindo Sumaúma do Japão, Arroz, São Félix I, Santa Rosa e São Benedito, com o intuito de criar associações e clubes de mães. Essas entidades seriam responsáveis por pleitear recursos destinados ao aterramento do ramal de acesso. Segundo informações obtidas em campo, foram estabelecidas cinco associações e mais de dois clubes de mães. No entanto, segundo essas fontes, a prefeitura nunca forneceu as informações financeiras necessárias para que as organizações pudessem prestar contas, resultando em sua inadimplência perante a Receita Federal. Desde então, essas entidades nunca mais reativaram seus CNPJs.

Sumaúma do Japão está situado a 35 quilômetros da sede municipal de Vitória do Mearim, na região leste do estado do Maranhão (figura 1).

Não foi possível situar de forma precisa o nascimento do povoado, mas o registro de trajetórias de vida, a partir de entrevistas com moradores antigos, cujos pais nasceram ali no povoado, sugerem que a localidade existe há mais de cem anos.

O deslocamento entre o povoado e a sede municipal é realizado através de um ramal de aterro com extensão de aproximadamente 50 quilômetros, o qual se inicia na entrada do povoado Tirirical, às margens da rodovia BR-220, e termina às margens do rio Grajaú. O trajeto é feito por diferentes meios de transporte motorizados, tais como pau-de-arara, motocicleta e automóvel. Com exceção da entrada dos povoados, que é pavimentada, todo o restante do ramal é de terra batida. Ao longo desse ramal, além de Sumaúma do Japão, existem outros dezoito povoados e um quilombo, quais sejam: São Lourenço, Arapari, Mutuca, Passagem de Areia/Batuba, Ilha do Furo, Arroz, Moreiras, São Félix, Buriti, São Judas, Livramento, Sumaúma do Japão, Japão, Santa Joana, Braço Comprido, Marajá, Quilombo Santa Rosa, São Lima e São Benedito.

O corredor de acesso às comunidades do território, à exceção das entradas dos povoados, encontra-se completamente cercado por vastas áreas de terra baixa e ilhas, influenciadas pelos seus principais corpos hídricos, que são os rios Grajaú e o rio Mearim, além dos lagos Ipixuna e Leite Azedo e dos igarapés Botija e Flores, que estão no entorno do ramal.

Quando a vazão dos rios das áreas de campos e lagos baixa, essas áreas são então amplamente utilizadas pelos moradores locais para o pastoreio de gado, ovinos e caprinos, que ocorre no verão, entre os meses de julho e dezembro. Essa prática tem enorme importância econômica para as famílias donas do rebanho, uma vez que são áreas de uso comum, não ocorrendo pagamentos pela utilização desses espaços, resultando na redução dos

custos relacionados ao arrendamento de terra.

Durante o período de três anos em que estive no território, e com o conhecimento de Engenheira Florestal, pude observar uma significativa redução na vegetação que se encontra às margens e dentro dos lagos, bem como um processo profundo de assoreamento, em parte atribuível ao aumento na quantidade de animais, principalmente gado, e às frequentes obras de recuperação do corredor de acesso.

Durante o período de inverno, compreendido entre dezembro e junho, a paisagem assume novas características e dinâmicas de uso. As vastas áreas anteriormente secas são inundadas, devido à convergência dos lagos e rios. As intensas precipitações ocasionam o transbordamento desses corpos d'água, resultando em inundações que podem isolar parcial ou totalmente alguns povoados.

A fusão das águas dos rios e lagos contribuem para a expansão das áreas alagadas, dificultando a acessibilidade e a mobilidade dos habitantes, que passam a utilizar pequenas embarcações até o trecho mais elevado do ramal. Essas inundações sazonais acarretam tanto impactos adversos quanto benéficos. Os desafios incluem a dificuldade no escoamento da produção, afetando as atividades diárias dos residentes e a infraestrutura local. Por outro lado, esse processo natural contribui para a regulação do clima, a criação de habitats para novas espécies da fauna e flora, além de sustentar a atividade econômica da pesca.



Imagem 2 – Emerson Campelo dos Santos, na proa de uma barco em um dos lagos ao redor de Sumaúma. Destaca-se que a pesca é a segunda atividade mais praticada na região, complementando a economia local e oferecendo uma importante fonte de subsistência para os habitantes. Essa prática, além de essencial para a dieta local, também faz parte das tradições e do cotidiano da comunidade. Por Silvia Teixeira, 2023.

Ao longo do percurso em direção ao povoado Sumaúma do Japão, além da presença das áreas de lagos e rios, é possível observar uma variedade de paisagens, incluindo áreas de vegetação de babaçual adensadas, outras em estado de desbaste, intercaladas com áreas de capoeira, espaços com palmeiras queimadas e regiões onde a presença de babaçu foi completamente substituída por pastagens e trechos com variados tamanhos de açudes de piscicultura.

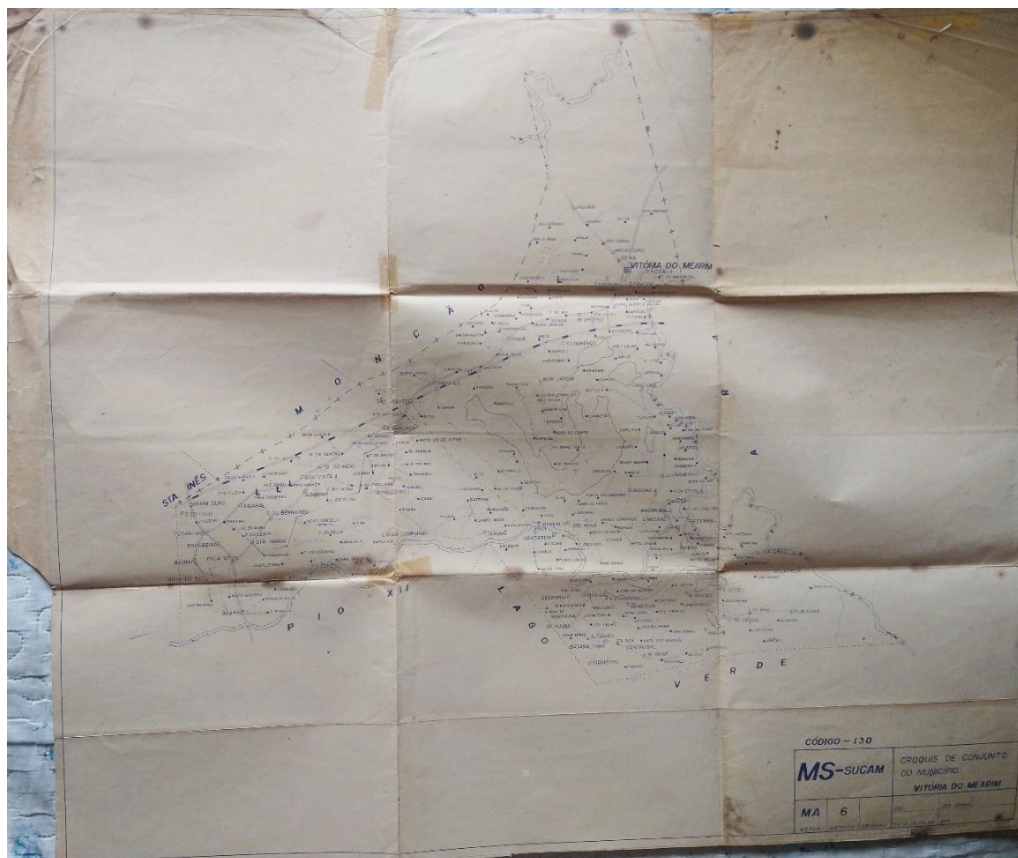
Além disso, outra espécie de palmeira bastante observada em alguns trechos do ramal, inclusive em Sumaúma do Japão, é o açaí (*Euterpe oleracea*), comumente referida no Maranhão como juçara. Essa palmeira é encontrada especialmente próxima a rios e margens de corpos d'água, tornando-se importante fonte de subsistência e renda durante a safra, que inicia em meados de agosto e se estende até meados de dezembro.

Quando se chega ao povoado de Sumaúma do Japão, a presença de palmeira do babaçu não é observada diretamente no povoado, estando sua distribuição predominantemente nos arredores, incidindo em extensas áreas de pastagens, áreas de regeneração secundária (capoeiras) e também em regiões destinadas à agricultura familiar.

Sobre o ramal que dá acesso ao povoado de Sumaúma, Cantanhêde, afirma ter sido aberto pela prefeitura de Vitória do Mearim no final dos anos 1970. Alguns moradores mais antigos, como Madalena Silva (82 anos) e João Alziro Brechô (81 anos), situam essa abertura mais recentemente, na década de 1990. Eles relatam que a abertura teria inclusive sido feita a facão, por dois condutores de pau-de-arara que residiam na sede do município e trafegavam pelo território transportando pessoas e objetos, conhecidos como Gonçalves e Raimundo Soldador.

O procurador Cantanhêde compartilhou um mapa produzido em 1984, por antigos funcionários vinculados à extinta Superintendência de Campanhas de Saúde Pública (Sucam), que naquele período percorriam o território engajados no Programa de Erradicação de Doenças Endêmicas, pulverizando diclorodifenildicloroetano, conhecido como DDT. Nessa conjuntura, os deslocamentos ocorriam predominantemente a cavalo em estreitos ramais, ou então por via fluvial, partindo do povoado Estrela, situado a aproximadamente 4 quilômetros de distância de Sumaúma do Japão, às margens do rio Grajaú, com destino a Vitória do Mearim.

Figura 3 – Mapa produzido por funcionários da Sucam em 1984. (fornecido por Cantanhêde)



Fonte: Acervo pessoal de Cantanhêde.

No mapa, é possível identificar pequenos povoamentos que não existem mais, como é o caso de Engenho, Lapela e Gancho. Sobre isso, a moradora de Sumaúma do Japão, Luana Cruz corrobora: “tinha uns povoadinhos aí pra dentro, que não existem mais”, acrescentando que “quem vivia nesses locais eram famílias que preferiam morar perto da área que plantavam suas roças”. Segundo Luana Cruz, quando a energia elétrica chegou às imediações do povoado, seguindo o traçado do ramal, essas famílias se deslocaram e começaram a construir moradias próximas a ele. Esse movimento foi motivado pelo acesso facilitado à eletricidade e pelas oportunidades que ela proporciona. Contudo, Luana observou que, após alguns anos, os quais ela não soube precisar, algumas famílias iniciaram um movimento inverso, retornando para suas áreas de origem devido à distância que passaram a enfrentar em relação às zonas de trabalho.

Esse padrão de deslocamento está em sintonia com fenômenos observados em outras regiões rurais brasileiras. A chegada da energia elétrica, em muitos casos, não apenas melhora as condições de vida, mas também influencia a reconfiguração espacial das comunidades, centralizando moradias em áreas mais acessíveis (Tavares, 2007). No entanto, o movimento

de retorno descrito por Luana reflete as tensões entre as mudanças introduzidas pela eletrificação e a necessidade de proximidade com áreas produtivas, essenciais para a sustentabilidade econômica das famílias.

A fala de Luana destaca também o fenômeno da migração interna, confirmado por outros moradores, como seu Manoel Brás, de 79 anos, que mantém uma casa no povoado, mas construiu outra na terra que possui e que fica mais próxima da área de produção.

A questão fundiária em Sumaúma do Japão apresenta uma dinâmica peculiar, onde muitos moradores consideram as terras como “tituladas”. Durante a pesquisa de campo, houve diversas tentativas de acesso a estes documentos no cartório do município, porém ele encontrava em mudanças de endereço, e, segundo o tabelião responsável, tais documentos não haviam sido digitalizados e o acesso aos arquivos originais não estava disponível.

Embora não tenha havido acesso aos documentos, algumas famílias disseram ter adquirido suas terras por meio de acordos informais com os pretensos donos, outros ainda que o pedaço de terra que possuíam vinha do processo de herança. Sabe-se que, antes dos atuais pretensos proprietários, houve outros proprietários, porém as informações sob a cronologia fundiária foram muito desconstruídas. Alguns moradores relataram ser Sumaúma do Japão área de assentamento. Porém, essa é uma confusão gerada em torno de um outro povoado que possui semelhança nominal. Trata-se de Sumaúma do Jacumin, localizado no hoje denominado município de Conceição do Lago Açu, também no Maranhão.

Documentos oficiais do Incra confirmam que Sumaúma do Jacumin é, de fato, uma área de assentamento rural, já Sumaúma do Japão, não. Outro elemento que contribui para essa confusão é a reorganização territorial que ocorreu em 1997. Antes dessa data, o município de Conceição do Lago Açu fazia parte do território de Vitória do Mearim. Essa reconfiguração administrativa pode ter criado associações errôneas entre as duas localidades, perpetuando a ideia de que Sumaúma do Japão seria um assentamento.

O esclarecimento dessa questão é fundamental para evitar equívocos, especialmente em debates sobre regularização fundiária, programas de reforma agrária e políticas públicas voltadas às comunidades rurais. Reconhecer as especificidades territoriais de cada povoado e a história que permeia essas localidades é essencial para um entendimento mais preciso das dinâmicas locais.

A confusão envolvendo Sumaúma do Japão e Sumaúma do Jacumin não se limita apenas à questão territorial e administrativa, mas também reflete dinâmicas sociais e fundiárias complexas. Enquanto os documentos do Incra confirmem que Sumaúma do Jacumin, localizada em Conceição do Lago Açu, é uma área de assentamento oficial,

Sumaúma do Japão possui uma realidade diferente, marcada por disputas e relações desiguais entre os habitantes e os atuais proprietários das terras.

As disputas por terra no Brasil guardam raízes profundas em processos históricos de expropriação, grilagem e violação dos direitos de povos e comunidades tradicionais. Em contextos como o de Sumaúma do Japão, a história fundiária não pode ser analisada apenas a partir dos registros cartoriais ou dos títulos formais de propriedade, pois esses documentos muitas vezes ignoram — ou mesmo apagam — a presença anterior e contínua de comunidades camponesas, indígenas e extrativistas que, ao longo do tempo, construíram relações de pertencimento e manejo com o território.

Nesse sentido, é fundamental lançar mão de uma abordagem antropológica que considere a posse tradicional legítima, entendida não apenas como ocupação prolongada, mas como enraizamento social, cultural e simbólico no território. Essa posse se expressa em práticas cotidianas, no uso coletivo dos bens naturais, nos saberes transmitidos entre gerações e na organização comunitária em torno da terra. Em oposição, os chamados “donos” de terra muitas vezes sustentam seus supostos direitos com base em documentos frágeis, contestáveis ou herdados de processos históricos ilegítimos de apropriação — como é o caso de Sumaúma do Japão.

Como já destacado por Almeida (2008), a posse tradicional deve ser compreendida como uma forma legítima de relação com a terra, mesmo que não esteja registrada formalmente. Essa concepção contrasta com a noção de propriedade privada fundada em títulos jurídicos, muitas vezes descolados da realidade concreta de ocupação e uso do território. No caso de Sumaúma do Japão, a ausência de títulos legítimos por parte dos que alegam propriedade sobre o território, somada à longa permanência e uso coletivo das famílias camponesas, evidencia uma situação fundiária marcada por conflitos e desigualdades. A complexidade dessa situação reforça a importância de um olhar atento para a história desses povoados, considerando as transformações territoriais, os impactos sobre as comunidades e as disputas em torno do acesso e uso da terra.

A seguir, descreve-se com mais detalhes como essa disputa se estrutura localmente, a partir das figuras dos chamados “pretensos donos” e das resistências cotidianas dos moradores de longa data.

Com 112 ha, Sumaúma está atualmente sob a reivindicação de três famílias que alegam direitos sobre o território com base em documentos frágeis ou contestáveis. Essa fragilidade documental reflete um longo processo de ocupação ilegal da área, que remonta a

práticas históricas de apropriação privada de terras públicas — inclusive por parte dos antepassados de alguns dos que hoje se dizem donos de Sumaúma.

Em uma cronologia mais recente e em termos fundiários, o que foi possível saber durante os campos é que Dico Silva e João Rabelo se diziam proprietários das terras onde está localizado Sumaúma do Japão. Algum tempo depois, João Rabelo vende sua parte para os chamados “cutias”, os quais eram Raimundo Coelho e José de Ribamar Nunes, que decidem, tempo depois, romper com a sociedade no direito à terra, sendo a mesma desmembrada, ficando 56,5 ha para cada um, que batizou seu pedaço como Fazenda São Raimundo e Fazenda São José (Anexo 07).

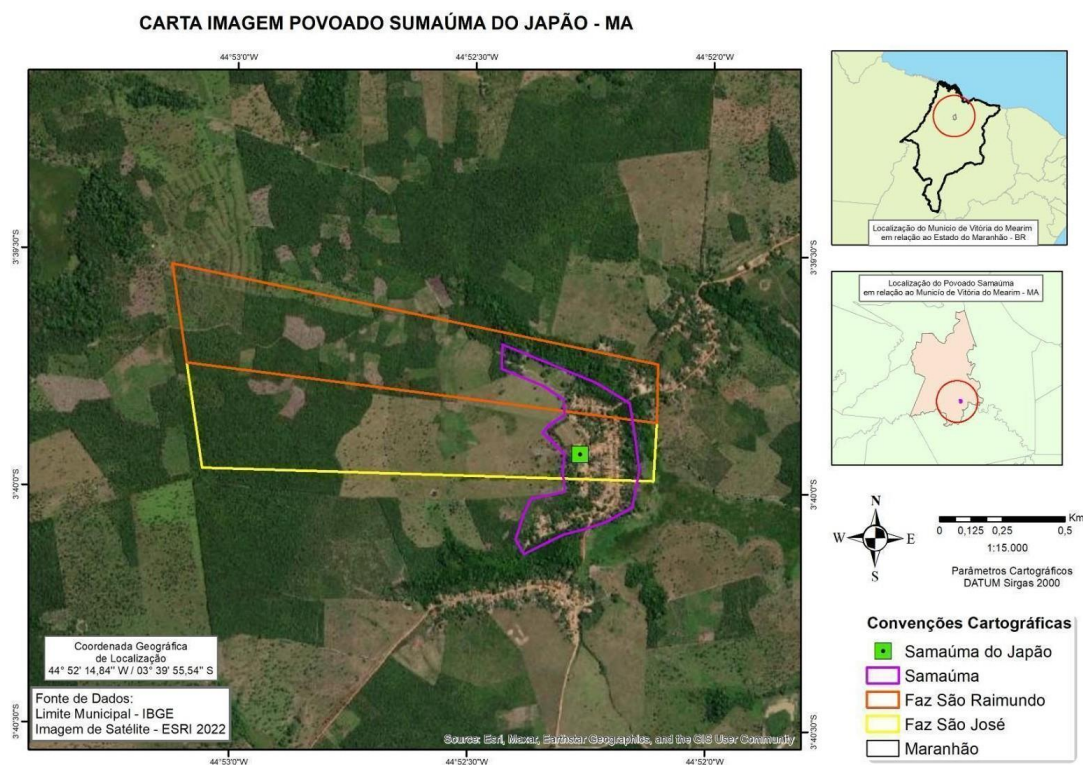
A parte que, na teoria, pertence a Dico Silva — mas da qual não foi apresentado nenhum documento — seria herdada por seus filhos, um dos quais é Raimundo dos Murundus Garcia Silva, mais conhecido como Nhô Dico, que afirma pertencer legalmente ao pai 10 ha dentro de Sumaúma do Japão. Nhô Dico possui ainda 130 ha no povoado São Benedito, onde cria gado de abate. É o mesmo lugar onde, segundo ele, mais de 70 quebradeiras coletavam coco, antes dele suprimir parte dos babaquais.

Na planta de situação na Figura 4, é possível identificar os polígonos georreferenciados da área de Raimundo Coelho e José de Ribamar Nunes. A parte inferior do mapa, onde não aparece sobreposição de fazendas, corresponde à área de Nhô Dico, que é questionada pelos donos das fazendas São Raimundo e São José, que alegam não haver nenhum documento que comprove essa titularidade. De fato, Nhô Dico, não apresentou nenhum documento da área.

O mapa representa o território de Sumaúma do Japão, no Maranhão, destacando o povoado de Sumaúma do Japão em lilás e as localizações das fazendas São Raimundo (laranja) e São José (amarelo). Observa-se que os limites das fazendas se estendem para além dos limites de habitação do povoado.

O mapa revela que áreas ao redor do povoado, anteriormente cobertas por extensos babaquais, foram convertidas em pastagens. Essa conversão impactou a coleta de coco babaçu, uma vez que tornou a coleta mais distante das mulheres, que antes realizavam essa atividade em áreas próximas.

Figura 4 – Mapa de situação do povoado Sumaúma do Japão, município de Vitória do Mearim (MA)



Fonte: Rainer Fabrício Santos Golobovante, ArcGis 10.6.

Para confeccionar o mapa de sobreposição das propriedades em relação ao povoado de Sumaúma do Japão, foram utilizadas as plantas de situação, que é o mesmo mapa topográfico das duas propriedades (Anexos 05 e 06).

Em Sumaúma do Japão, foi possível observar uma dinâmica de relação fundiária que revela uma complexa dependência das famílias em relação aos chamados “proprietários”. Embora as pessoas reconheçam essas figuras como responsáveis pela permissão de permanência em suas terras, muitas vezes expressam uma profunda afeição por elas, frequentemente justificando essa relação com gestos de gratidão, como os “agradados” que recebem. Essa atitude, aparentemente de reconhecimento, oculta uma realidade de subordinação e dominação simbólica. As famílias não percebem a extensão dessa subordinação, pois a relação se constroi através de uma dependência que se confunde com afeto e generosidade.

É importante destacar que esse fenômeno de subordinação não percebida está profundamente enraizado na história de apropriação agrária no Brasil, que remonta ao período do coronelismo. A lógica de dominação, sustentada pela concentração de terras e pela

desigualdade no acesso aos recursos, perpetuou uma relação de tutela nas áreas rurais, onde a dependência de pequenas comunidades para com os grandes proprietários se manteve, muitas vezes disfarçada sob o manto da “benevolência”, onde o poder é exercido através de uma troca desigual: em troca da lealdade e subordinação.

Autores como Holanda (1997), em sua análise sobre o coronelismo no Brasil, e Florestan Fernandes (1993), ao discutir as relações de poder no campo, ajudam a compreender como a subordinação simbólica e material é internalizada pelas populações em situações de extrema vulnerabilidade e desigualdade social. Nesse cenário, as relações de dominação são mascaradas pela troca de favores, que tornam difícil o reconhecimento das estruturas de poder que de fato sustentam essas relações.

Diante desse cenário, é importante ressaltar que, enquanto os ditos donos se apoiam em registros sem força de título legítimo, as famílias camponesas exercem posse tradicional legítima e de longa duração, anterior ao surgimento desses registros e profundamente enraizada no território. São essas famílias que constroem suas vidas sobre a terra, manejam o ambiente de forma coletiva e sustentável e perpetuam os modos de vida que sustentam a relação histórica com os babaquais.

A partir desse olhar, o que se observa é que a chegada dos pretensos proprietários não inaugurou a ocupação da área, mas sim um novo regime de controle que subordinou as famílias já residentes, restringindo seus direitos de permanência e negociação da terra.

Já se sabe que, muito antes da chegada dos pretensos donos, Sumaúma do Japão já era habitada. Contudo, as famílias que viviam no povoado passaram a estar sob a tutela desses proprietários, que, segundo seus herdeiros, concederam a permanência dessas famílias dentro do povoado. Essa convivência, entretanto, trouxe restrições a estas famílias que possuem direito apenas às benfeitorias construídas, ou seja, podem vender suas casas, mas precisam pagar pelo terreno onde as mesmas estão construídas, caso desejem mantê-lo ou negociar sua posse. A compra da terra onde está a benfeitoria tem como comprovante apenas um recibo, que na prática não tem nenhuma validade, pois não é feito desmembramento e nem é emitido um número de lote fornecido pelo Incra. Isso significa dizer que esses pretensos proprietários continuam possuindo o mesmo tamanho de terra no mapa que apresentaram de situação do lote. A fala de dona Maria Braga confirma isso, quando relata:

Eu quis comprar essa terra aqui onde tá minha casa, Nhô Dico pediu dois mil reais, eu paguei mil e quinhentos. Quando pedi o recibo pra ele, ele não me deu, desconversou, nunca me deu. [...] Aí resolvi não pagar o resto, mas ele também não me devolveu o que eu paguei.

Todos os três atuais detentores das terras de Sumaúma do Japão, confirmam que seus

pais, ao comprarem as terras, já encontraram moradores estabelecidos nela. É o caso da fala de Nhô Dico: “Quando meu pai comprou essas terras já tinha gente morando aqui, ele não podia mandar ir embora, então deixou que ficassem, mesmo a terra sendo legalmente dele”.

Esse relato evidencia uma dinâmica histórica em que as comunidades rurais muitas vezes ocupavam os territórios antes da formalização das propriedades, mas acabaram sendo subordinadas aqueles que se declararam proprietários, perdendo o pleno direito sobre a terra onde viviam e construíam suas vidas.

2.4 PRÁTICAS RELIGIOSAS E FESTEJOS TRADICIONAIS EM SUMAÚMA DO JAPÃO

As práticas religiosas no povoado são realizadas em duas igrejas, uma católica e outra evangélica pentecostal. Na igreja católica, destaca-se a oração do Terço dos Homens, uma prática de devoção católica em que os homens se reúnem para rezar o terço, que envolve a recitação de várias orações, incluindo a Ave-Maria e o Pai-Nosso, enquanto meditam nos mistérios da vida de Jesus Cristo. Geralmente, esses grupos se reúnem em Sumaúma do Japão duas vezes por semana durante todo o ano, com duração de 30 minutos. Porém, segundo dona Ignêz, essa é uma prática que vem diminuindo em decorrência da pouca adesão dos homens.

O santo padroeiro do povoado é São Lourenço, cuja festividade ocorre de 1º a 10 de agosto. Além disso, celebra-se o festejo de Santa Maria, que se estende ao longo do mês de maio, com a realização do terço e das ladainhas. As festas de São João, por sua vez, ocorrem entre os meses de junho e julho, marcadas por arraiais e danças, incluindo o Bumba Boi. Curiosamente, durante essas festividades, uma dança muito representada é o carimbó, uma tradição cultural paraense, cuja origem de sua introdução nos festejos locais não é conhecida pela comunidade.

No ano de 2023, pela primeira vez durante os festejos juninos, ocorreu a representação da quebra do coco babaçu realizada pelas quebradeiras do núcleo produtivo do povoado. Segundo relato de dona Tuquinha, uma das envolvidas na apresentação, a proposta veio do próprio coletivo de mulheres quebradeiras de coco babaçu, com o objetivo de valorizar esse trabalho, muitas vezes invisibilizado no próprio povoado, situação que vem mudando, segundo dona Tuquinha, após a criação do núcleo produtivo.

Durante os festejos tradicionais do bumba-boi ou boi de matraca, acontece o Terecô, conjunto de práticas culturais marcantes no Maranhão, que possuem uma profunda representatividade simbólica e significativa na região. Essas celebrações estão enraizadas na

história e na identidade cultural do estado, refletindo tradições ancestrais e mantendo vivas as manifestações culturais locais. O bumba-boi ou boi de matraca, em particular, é conhecido pelas danças, músicas e rituais que reafirmam os laços comunitários e a espiritualidade do povo maranhense. Esses festejos não apenas celebram a cultura local, mas também fortalecem a identidade coletiva e promovem a preservação do patrimônio cultural do Maranhão.

Conforme descrito no dossiê do registro do Complexo Cultural do Bumba-meu-boi do Maranhão (2011, p.100), os grupos de Bumba-meu-boi se destacam pela ampla diversidade e complexidade de suas características artísticas, estéticas e simbólicas:

O folguedo se desenvolve sob inúmeras variantes, apresentando diversos ritmos, danças, instrumentos, musicais, personagens, dramas e indumentárias. Há uma variedade de estilos para celebrar a brincadeira, sendo essa uma particularidade do Bumba-boi maranhense. Surgem por diferentes motivos e em diversos lugares e, conseqüentemente, com atributos peculiares a cada região de ocorrência, mas com qualidades que os individualizam e dão vivacidade ao universo da festa. Mesmo com a ampla diversidade dos grupos de Bumba-meu-boi do Maranhão, há um princípio classificatório para distingui-los segundo os estilos, definidos de acordo com os aspectos mencionados e identificados por suas particularidades musicais predominantes e seu local de procedência. Convencionalmente, foi adotada a denominação “sotaque” para designar um determinado conjunto de grupos que guardam entre si similaridades estéticas, musicais e regionais, especialmente na capital maranhense. Atualmente, tanto os grupos como as entidades que organizam as apresentações, vivem os festejos juninos norteados pelos cinco sotaques: Matraca ou da Ilha, Zabumba ou de Guimarães, Orquestra, Costa-de-mão ou de Cururupu e da Baixada ou de Pindaré. (Maranhão, p.100, 2011)

O terecô trata-se de uma representação afro-brasileira, que tem na cidade de Codó – Maranhão, uma de suas maiores representatividades (Ferretti, 2001; Barros, 2000; Ahlert, 2013).

Em 1948, Costa Eduardo realizou o primeiro estudo sobre o Terecô, no povoado Santo Antonio dos Pretos em Codó. Mundicarmo Ferretti (2001) aponta que o terecô tem suas raízes nas práticas religiosas desenvolvidas pelos escravizados que viviam nas antigas fazendas de algodão da região de Codó.

Já as origens africanas dessa religião ainda são pouco conhecidas, “apesar de exibir elementos jeje e alguns nagôs, sua identidade é mais afirmada em relação à cultura banto (angola, cambinda) e sua língua ritual é, principalmente, o português” (Ferretti, 2001). Dessa forma, as origens ou os primeiros registros sobre as práticas do terecô estão ligadas às regiões de mata, às fazendas e aos povoados (Lima, 2020).

O terecô é uma religião afro-brasileira muito praticada no Maranhão e em

estados vizinhos como Pará, Piauí e o Ceará. Em Codó, cidade onde faço pesquisa de campo, também pode ser referida como Tambor da Mata e Encantaria de Barba Soeira, rituais nos quais acontece a incorporação de entidades espirituais conhecidas como encantados. Os terecozeiros apresentam os encantados como pessoas que viveram na terra e que, em algum momento de suas vidas, desapareceram. Sem passar pela experiência da morte passaram a habitar o mundo da encantaria. Estes seres vivenciam as suas relações com os humanos por meio da incorporação, aparições (visagens), e presenças em sonhos. Muitos deles são conhecidos pelas famílias ou falanges das quais fazem parte. (Lima, 2020, p. 4).

Essa complexidade relacional que emerge no universo do terecô demonstra que ele não é apenas uma prática religiosa, mas um espaço de articulação entre diferentes cosmologias, narrativas e dinâmicas sociais. A convivência entre encantados, orixás, voduns, exus, pombas giras, e outras entidades espirituais nos rituais reflete a própria diversidade de influências culturais e históricas que compõem o terecô e o povoado Sumaúma do Japão.

Essa diversidade não se limita à coexistência pacífica; ela envolve hierarquias, disputas e complementaridades que configuram o modo como o sagrado é vivenciado e negociado nas tendas. Cada entidade ocupa uma posição específica na corrente espiritual e desempenha funções que dialogam tanto com o coletivo dos encantados quanto com os humanos que os cultuam. Assim, as relações entre os encantados são simultaneamente reflexo e fundamento da estrutura ritual do terecô.

Em Sumaúma do Japão, o Terecô acontece ao mesmo tempo em que ocorre a cerimônia do boi bumbá, sendo organizada por dona Benedita Bomparto Silva Almeida, mas conhecida como dona Biô. Em 2023, tive a oportunidade de estar presente no momento da retirada do mourão, que acontece durante o festejo do boi e do terecô. Apesar da festa ter iniciado durante o período junino no mês de junho, a retirada do mourão ocorreu no mês de setembro. Por não estar presente no início dos festejos, ouvi relato de dona Biô, que a festa inicia com o boi percorrendo as ruas convidando as pessoas para os festejos, que acontecem em frente à sua casa ao som de batuque, danças e paredões de aparelhagem.

Ainda segundo dona Biô, um mourão é erguido em frente a sua casa após o boi percorrer as ruas do povoado convidando os moradores para os festejos. O mourão, que permanece durante dias e até meses erguido, é uma peça cilíndrica de madeira com duas bifurcações que lembram o chifre de um boi. A madeira geralmente utilizada pelos moradores é retirada da capoeira, depois decorada com fitas coloridas.

A retirada do mourão só ocorre após a morte simbólica do boi, que antes percorre novamente as ruas do povoado, parando em frente a algumas casas e na igreja católica em

agradecimento aos participantes. Em seguida, ele é conduzido até o local onde está o mourão. Nesse momento, entra em cena a figura de uma menina representando Mariquinha.

Mariquinha é uma criança do povoado que se oferece para desempenhar o papel, não foi possível saber se existem outros requisitos para a escolha. Sua participação é frequentemente retratada pelos moradores como uma das personagens que participa do enredo dramático, muitas vezes desempenhando um papel crucial na narrativa da morte do Boi. Dona Biô informou que a roupa da Mariquinha pode ser colorida, em tons azuis, rosas ou brancos. Uma de suas participações se dá na hora de amarrar o boi ao mourão, enquanto dois homens tocando tambores iniciam o ritual de sua morte.

Após essa encenação, acontece a “compostura” do boi, que consiste na retirada gradual de suas vestes. O boi é então guardado para o próximo ano, mas o mourão permanece até a representação do tambor de caixa ou matraca, quando será retirado. Essa retirada pode acontecer em uma semana ou até um mês, desta forma, não há um dia definido.

Para a retirada do mourão, os participantes dançam ao som do tambor de caixa e das matracas. As matracas são dois pedaços de madeira retangulares, de tamanho variável, que, ao serem batidas umas às outras, ecoam um som agudo e forte, um momento marcante que envolve frequentemente convidados de outros povoados, pois em Sumaúma do Japão já não existem tocadores de caixa ou matraqueiros. Segundo Biô, isso ocorre porque os que tocavam ou eram muito idosos, ou já faleceram, e ainda porque os mais jovens não têm interesse em se engajar na reprodução dessa tradição.

Os tocadores então executam danças e cantos ao redor do mourão, momento em que membros da comunidade juntam-se à roda, que pode durar horas. Mariquinha, segurando uma vela acesa e um quadro com a imagem de São João nas mãos, também participa da roda com os tocadores e, ocasionalmente, o mourão é sacudido pelos participantes para soltar-se lentamente da terra. A última pessoa responsável por soltar o mourão da terra, além de decidir se quer ajudar a custear as despesas da festividade, tem o direito de levar o mourão para casa, encerrando assim a celebração.

Após o mourão ser retirado, todos os brincantes e os tocadores de tambor adentram a casa de dona Biô, entoando mais cantos. Ao final das apresentações culturais, reza-se Pai Nosso e uma Ave-Maria, representando o fim do festejo.



Imagem 3 – Camila de Sousa representando a Mariquinha na festa do Terecô. Nas mãos, ela segura uma vela e um quadro com a imagem de São João, enquanto circula em volta do mourão, enfeitado de fitas coloridas. Em volta, os brincantes do festejo. Por Silvia Teixeira, 2023.

É importante destacar a fala de dona Biô sobre a ameaça de continuidade dessas representatividades culturais que sustentam a religiosidade no povoado.

Eu pra falar a verdade, olho com certa tristeza cada ano que a gente consegue fazer esses festejos porque é muito difícil pensar que daqui a um tempo eles vão acabar. Desde que eu era uma menina, eu vivo essa festa. Eu via meus avós fazendo o terecô, a bumba-meu-boi e depois meus pais e eu seguir também fazendo. Meus filhos participam, mas dizer que vão continuar quando eu morrer, acho que não vão não. Os encantados revivem nos dias de festejo e para eles é uma forma de estar entre nós vivendo em comunhão. Quem acredita em visagem e encantado hoje em dia? Só nós os mais velhos, os jovens dizem que tudo é besteira e se continuar assim e ninguém mais fizer os festejos, eles [encantados] vão embora e as bênçãos que eles podem trazer também vão.

Ao observar como os vínculos e modos de interação relatados entre os encantados e os vivos são mantidos a partir da fala de Biô, percebemos que essas relações também estruturam a experiência dos adeptos, que encontram na interação com essas entidades um espaço para vivenciar e negociar suas próprias existências.

Desse modo, os encantados não apenas mediam as relações entre os humanos e o mundo espiritual, mas também protagonizam narrativas internas de cura, de benfazejos que ampliam o significado dos rituais. A riqueza do terecô e do bumba-boi, então, reside nessa capacidade de integrar múltiplos elementos espirituais e culturais, configurando um universo complexo onde a diversidade e o conflito coexistem como parte essencial do sagrado.

3 BABAÇU NO MARANHÃO: HISTÓRIA, ECONOMIA E LUTA

Neste capítulo, exploraremos diversos aspectos essenciais do babaçu para compreender a importância dessa palmeira e das práticas tradicionais associadas a ela no contexto específico analisado pela pesquisa.

Iniciaremos com uma contextualização do babaçu, abordando aspectos botânicos, produtivos e de coleta, para depois trazer alguns elementos da história econômica do babaçu no Maranhão e no município de Vitória do Mearim, mostrando como o babaçu foi crucial para a economia estadual em determinado momento e como sua importância diminuiu ao longo do tempo.

Na sequência, comento resumidamente as leis de terras no Maranhão, que favoreceram o avanço dos grandes latifundiários, resultando na conversão dos babaçuais em pastagens, impactando diretamente a reprodução cultural das quebradeiras de coco babaçu, assim como abordo como as leis contemporâneas continuam a impactar a atividade extrativista e ameaçam tanto a cultura das quebradeiras quanto a sobrevivência das palmeiras de babaçu. Por fim, trato da história do MIQCB, enquanto movimento que surge em defesa dos direitos das quebradeiras de coco babaçu frente ao avanço das monoculturas e à concentração fundiária.

3.1 O EXTRATIVISMO DE BABAÇU NA ECONOMIA MARANHENSE E EM SUMAÚMA DO JAPÃO

Babaçu é o nome popular usado para designar várias espécies de palmeira do gênero *Attalea*. O nome científico da espécie que mais se destaca, por sua importância econômica e sociocultural, é *Attalea speciosa* Mart. ex. Spreng. (sinonímia: *Orbignya phalerata*), de ocorrência nas regiões Norte, Nordeste e Centro-oeste do Brasil, além da Bolívia e das Guianas (Cavallari et al., 2015).

O babaçu é uma palmeira que pode crescer até cerca de 20 metros de altura. Seu ciclo de desenvolvimento está ligado à presença de luz, sendo essa uma condição importante para que ela entre em sua fase reprodutiva, o que costuma ocorrer entre os 15 e 20 anos de vida. O diâmetro varia, mas pode chegar a 45 centímetros com folhas longas, que medem entre quatro e oito metros de comprimento (Lorenzi, 2000).

Cada palmeira pode apresentar entre três e cinco longos cachos. Cada cacho, por sua vez, pode produzir de 300 a 500 cocos, que podem comportar de três a sete amêndoas. Paiva et al. (2013), em seus estudos, destacam que, das amêndoas de babaçu são extraídos cerca de

65% de óleo, que correspondem ao principal produto de comercialização para a produção de óleo e azeite. Suas folhas são pinadas e possuem entre dez e quinze metros de comprimento, formando uma copa densa e imponente. Os frutos variam de tamanho entre médio e grande, com casca dura e espessa.

É uma palmeira típica das zonas de transição entre as florestas úmidas e a bacia amazônica e de ambientes de cerrado e caatinga. Característicos de florestas secundárias, os babaçuais brasileiros recobrem uma área que, somada, corresponde a 195 mil km², mais de duas vezes a extensão de Portugal (Swerts, 2009). A sua presença se associa a áreas antropizadas, quando coloniza antigas formações florestais desmatadas – essas áreas são definidas por algumas quebradeiras como *terra de dono*, definida por uma das minhas interlocutoras como “terra do proprietário da fazenda, daquele que tem ‘documento’”. É uma palmeira extremamente resistente aos predadores de sementes e, portanto, com uma alta taxa de regeneração. Estas características, somadas às queimadas que eliminam seus principais competidores vegetais, fazem com que essa palmeira domine extensas áreas, denominadas “babaçuais” ou “regiões de cocais” (Mapa, 2012).

Estruturalmente, o coco do babaçu se compõem pelas seguintes partes: epicarpo, endocarpo, amêndoas e mesocarpo, todas com grande potencial de transformação nos mais variados subprodutos. O epicarpo, representando 12% do fruto, é sua camada externa, caracterizada por uma estrutura fibrosa e uma tonalidade amarelo-avermelhada. Logo abaixo, encontramos o mesocarpo, que constitui 23% do fruto, apresentando uma textura farinhosa e uma riqueza em amido. Sua coloração varia de branco a amarelada de acordo com o grau de maturação, e possui uma espessura de até um centímetro (Silva et al., 2019).

O babaçu é manejado predominantemente por mulheres, que mobilizam uma rica gama de conhecimentos tradicionais. Esse saber, que se estabelece a partir do seus modos de vida, de suas práticas, da relação que estabelecem com a natureza e com o território que ocupam é parte indissociável da identidade das quebradeiras de coco babaçu, atravessando toda a construção do seu cotidiano, sua conexão com a natureza, seu reconhecimento social, sua permanência no território (Costa et al., 2023).

Povos indígenas e comunidades tradicionais e camponesas utilizam o babaçu para os mais variados fins: a amêndoa se destina à produção de óleo e azeite; as folhas, para a cobertura e armação de casas, bem como à construção de cercas; as fibras são usadas para a confecção de artesanatos, como cestas e esteiras, e as cascas servem ainda à fabricação de carvão vegetal. Outras partes do coco tornam-se subprodutos da culinária, adubo, sabão e ração animal. Isso faz com que o babaçu figure na lista das 30 espécies mais utilizadas pelos

povos e comunidades tradicionais no Brasil.

Essa ampla utilização está apoiada em conhecimentos tradicionais, além de inserida nas organizações sociais dos grupos.

A técnica de coleta e quebra do coco babaçu envolve o uso de recursos artesanais. Para colher os cocos que estão nas palmeiras, utiliza-se uma vara para derrubá-los. Os cocos são carregados em cofos de palha, e, frequentemente, jumentos são empregados para transportar a colheita da área de coleta até o terreiro das casas. No processo de quebra, as quebradeiras sentam-se no chão, apoiam o coco na lâmina de um machado e, com o auxílio de um porrete, desferem um golpe no fruto para extrair as sementes, também conhecidas como amêndoas.

Esse método artesanal de coleta e quebra reflete não apenas a habilidade prática, mas também a profunda conexão cultural das quebradeiras com o babaçu. Essa ligação fortalece a luta pela conservação dos babaçuais, reconhecidos como espaços de resistência.

A conservação dos babaçuais é produto de legitimação da identidade cultural de criar, fazer e viver das mulheres quebradeiras de coco babaçu, que se apropriam dos recursos naturais de forma sustentável visando, além da geração de renda, a preservação da natureza (Nunes, 2020).

Os babaçuais somam aproximadamente 10,3 milhões de hectares no estado do Maranhão, mais da metade do que é encontrado em todo o país, cerca de 19 milhões de hectares (Barbosa, 2018). Borges (2024) destaca que, dos 320 mil km² que compõem o estado do Maranhão, 30% são destinados ao extrativismo do babaçu. Sua maior representação produtiva está nas regiões do Médio Mearim, Codó, Pindaré e Baixada Maranhense.

O extrativismo do babaçu envolve a coleta e processamento dos frutos, das folhas e do tronco dessa palmeira. Historicamente, os usos registrados incluem a produção de óleo, azeite, biocombustíveis, carvão vegetal, produtos da culinária da indústria de cosméticos, limpeza, construção de casas, adubo orgânico e confecção de artesanatos.

Sobre a relação entre a atividade e o gênero, pode-se dizer que as mulheres, conhecidas como quebradeiras de coco, desempenham um papel central no extrativismo do babaçu, sendo responsáveis pela coleta e quebra dos frutos, além de preservarem e transmitirem o conhecimento tradicional relacionado à palmeira.



Imagem 4 – Dona Raimunda Souza, quebradeira, sentada no chão apoiando um fruto do babaçu na lâmina do machado, ou *catana*, para extrair as amêndoas do babaçu. Por Silvia Teixeira, 2023.

A produção de babaçu ocorre ao longo de todo o ano, mas há um período de maior intensidade produtiva que coincide com a estação seca, entre setembro e meados de janeiro. Durante esse período, as quebradeiras de coco babaçu se dedicam mais intensamente à coleta e quebra dos cocos. Os cocos coletados são armazenados e, simultaneamente, quebrados pelas quebradeiras. Na estação chuvosa, as áreas de coleta geralmente ficam alagadas ou de difícil

acesso devido à chuva, dificultando a entrada das quebradeiras. Além disso, o crescimento do mato nessa época esconde perigos, como cobras, escorpiões e ratos, que proliferam durante a estação chuvosa, tornando a atividade mais arriscada. Outro desafio no período de chuvas é a secagem das amêndoas. A umidade impede a secagem adequada, dificultando a separação das amêndoas do caroço e comprometendo a qualidade do produto final.

Durante os momentos em que estive com as quebradeiras na coleta, pude observar que elas geralmente coletam os frutos diretamente do chão, identificando-os enquanto caminham pela área de coleta. É comum encontrar cocos já amontoados que foram coletados por outras quebradeiras dentro da área de coleta, e pelo menos em Sumaúma do Japão não ouvi relatos de que os cocos deixados na área de coleta são saqueados.

As quebradeiras saem para a coleta cedo e iniciam a coleta em áreas mais próximas e que já conhecem. Elas amontoam os cocos caídos no chão e, para os frutos que ainda estão presos ao cacho, utilizam uma vara, geralmente retirada na hora das próprias palmeiras, para desprendê-los e juntá-los em montes. O percurso dentro da área de coleta é extenso e cansativo, pois elas percorrem grandes extensões coletando e voltando para um lugar específico para amontoar os cocos. Esses cocos, ou são levados imediatamente para o terreiro das casas ou ficam na área de coleta até que elas retornem nos dias seguintes para levá-los.

O transporte dos cocos para o terreiro das casas geralmente conta com a ajuda dos filhos e maridos. Uma senhora quebradeira de Sumaúma, do Japão, disse que antes as quebradeiras conseguiam realizar a quebra dentro da área de coleta. Tais dificuldades são expressas, entre outras coisas, pelo gado que elas precisam enfrentar, pelas cercas que limitam o acesso das quebradeiras às áreas de uso comum, pelo sacrifício em ter de carregar o coco inteiro, pois não podem quebrar dentro das áreas de coleta, pelo dispêndio de energia que a quebra do coco exige e, mais recentemente, pela eletrificação e pelo uso de câmeras de monitoramento das áreas de coleta em Sumaúma do Japão. Nos lugares onde a Lei do Babaçu Livre não é reconhecida, a coleta do coco depende da relação que as quebradeiras têm com os proprietários das terras e da autorização para entrar e coletar os frutos. Isso adiciona um obstáculo significativo à atividade tradicional das quebradeiras.

Em Sumaúma do Japão, durante as atividades de campo, presenciei diversas quebras. Algumas, com um grande quantitativo de mulheres, outras com pequenos grupos e outras com apenas uma quebradeira. A quantidade de mulheres nas quebras em Sumaúma do Japão, geralmente está relacionada à quantidade e objetivo das amêndoas destinadas à quebra.

As quebras coletivas são programadas antecipadamente e seguem geralmente uma regra de rotatividade, onde as quebradeiras se reúnem para quebrar coco umas para as outras,

criando um sistema de trabalho colaborativo. Em vez de utilizar o dinheiro como moeda de troca, elas trocam tarefas entre si, fortalecendo laços familiares e comunitários. Portanto, a força de trabalho não é medida pelos princípios do capitalismo, mas por processos de ajuda mútua, sociabilidade camponesa e cooperativismo.

Quando a quantidade de coco em uma casa é muito grande e não dá para quebrar tudo em um dia, elas quebram até o horário possível e, depois, seguem o sistema de rotação programado, quebrando na casa de outra quebradeira. Elas voltam à casa anterior quando for a vez novamente, garantindo que todo o coco seja quebrado.

3.2 ASCENSÃO E DECLÍNIO DO BABAÇU NO SÉCULO XX

Ribamar e Guimarães (2008) apontam que, já na primeira metade do século XX, mesmo com a forte presença do algodão e do arroz nas lavouras maranhenses, o babaçu se destacava, e se mostrava muito importante para a economia do estado. Os autores pontuam que a I Guerra Mundial acabou contribuindo para essa importância, fazendo crescer as exportações do babaçu para a Europa, na forma exclusiva de amêndoas, principalmente para a Alemanha, que foi um dos maiores compradores, para a produção de óleo, margarina, detergentes e sabão. Jerônimo Viveiros traz dados importantes sobre os valores dessas exportações. Assombram os números que expressam a exportação da amêndoa de babaçu.

Figura 5 – Tabela com volume de exportação de amêndoas de babaçu no início do século XX

AN	1	1	1	1	191	1919
O	912	913	914	915	8	
QU	5	1	1	8	4.0	5.60
ILOS	88	6.972	9.462	36.408	10.100	3.200

Fonte: Viveiros (1957, p. 218)

E não desce mais da casa dos milhões, mesmo depois da guerra, como aponta Viveiros (1954, p. 218): “como se verifica, o babaçu entrou na nossa economia de maneira soberana. Vinha de um longo passado de utilidades humildes, em que a sua palmeira só entrava nas construções dos casebres”.

A Europa comprou e exportou muito babaçu principalmente por causa do óleo de babaçu. Esse óleo era usado na indústria alimentícia, como substituto de outras gorduras

vegetais e na fabricação de margarinas. Além disso, o óleo de babaçu tinha aplicações na indústria cosmética e na produção de sabões e detergentes, devido às suas propriedades emolientes e espumantes. A demanda aumentou durante e após a Segunda Guerra Mundial, quando houve escassez de outras gorduras e óleos tradicionais.

O aumento nas exportações do babaçu ensejou a busca por uma forma de mecanizar a extração das amêndoas, que era feita manualmente pelas comunidades extrativistas. Esse interesse na mecanização é explicado por Ribamar e Guimarães (2008) como uma forma de trazer mais vantagem para o Maranhão, já que as amêndoas eram exportadas *in natura*, sendo desvantajoso para o Maranhão, pois vendiam a um valor muito baixo. Já para os países compradores, era uma oportunidade, pois compravam barato e podiam processar as amêndoas, agregando valor e lucrando mais em seus mercados. O Brasil ensinava beneficiar outros produtos derivados do babaçu. Porém, não houve naquele momento avanços nesse intento, por conta da dificuldade em se produzir uma máquina que conseguisse extrair com qualidade todos os subprodutos derivados do babaçu de forma tão qualificada quanto a alcançada pelo processamento manual, feito pelas quebradeiras..

Mesmo não conseguindo mecanizar o babaçu, o volume exportado pelo Brasil não diminuiu, e contribuiu significativamente, ao lado do algodão e do açúcar, com a economia maranhense, especialmente nas décadas que sucederam a Lei Áurea, em 1888.

Viveiros (1957) destaca que, entre os anos 1828 e 1930, havia seis importantes empresas localizadas na capital São Luís que faziam a exportação da amêndoa de babaçu: Francisco Aguiar & Cia, Berringer & Cia, Jorge & Santos, Leão & Cia., Oliveira & Irmão e C. S. de Oliveira & Cia. O autor considera a década de 1930 como o ano em que o babaçu passa, então e de fato, a se consolidar como um dos principais itens de exportação do estado, alcançando em 1939 o primeiro lugar do ranking e representando mais da metade de tudo aquilo que o Maranhão exportou naquele ano.

A II Guerra Mundial incide nos rumos da economia do babaçu no Maranhão, que perdeu o mercado europeu consolidado anteriormente. Isso ocorreu devido à escassez e ao aumento da demanda por outros tipos de óleo, o que faz com que a Europa substitua o óleo de babaçu, em parte, por produtos químicos e outros óleos de origem vegetal como o óleo de palma e a soja, que, nesse contexto, passam a ser alternativas mais acessíveis e amplamente disponíveis na Europa. Essa disponibilidade global leva a uma mudança no padrão de consumo, forçando o Brasil a buscar outras parcerias, como com os Estados Unidos. Em 1942, os dois países fecham o Acordo Geral do Babaçu, no qual o Maranhão se compromete a fornecer a matéria-prima para compor a produção de produtos alimentícios, como manteiga e

óleos, além de produtos de higiene, como sabão e detergente.

Durante a vigência deste acordo, de 70% a 75% da produção do babaçu do Maranhão foram exportados para aquele país. Logo os preços internos da amêndoa e do óleo de babaçu elevaram-se, tornando-se a principal fonte de renda de muitos dos proprietários de terras, que praticamente sobreviviam dos lucros auferidos pela atividade de venda das amêndoas; as quebradeiras de coco que se ocupavam da extração desse produto foram estimuladas a aumentar sua produção nessa atividade, que tinha reflexos positivos na sua qualidade de vida. Até então, a grande parte da produção de amêndoas de babaçu era exportada sem beneficiamento – situação vantajosa para os estados produtores do óleo de babaçu e prejudicial ao Maranhão, no caso um simples fornecedor da matéria-prima. (Ribamar e Guimarães, 2008, p. 51).

Ribamar e Guimarães apontam que o acordo com os Estados Unidos impulsiona a indústria do babaçu no Maranhão, apresentando os seguintes dados: em 1948, as amêndoas industrializadas no Maranhão representavam 10,11% da produção total, mas em 1949 essa taxa tinha praticamente dobrado, passando para 20,17%. Os autores apontam que, neste ano, segundo o Departamento de Estatística da Associação Comercial, exportaram-se 31.383 toneladas de amêndoas e 5.420 de óleo, mas que, em 1950, embora a tonelagem de amêndoas tenha sido semelhante (33.797), a de óleo mais que dobrou, passando para 11.057 toneladas. Em 1951, existiam 58 usinas de óleo de babaçu em todo país, das quais 11 estavam no Maranhão (Ribamar e Guimarães, 2008, p. 51).

Dentre essa indústria emergente, gostaria de destacar a fundação, no ano de 1961, da Empresa Oleaginosas do Maranhão S/A (Oleama), pelo empresário Luís Rocha Porto. A Oleama teve papel importante na comercialização do babaçu proveniente dos povoados localizados no município de Vitória do Mearim, incluindo Sumaúma do Japão. Ela produzia óleo de babaçu bruto, refinado e a granel enlatado. Em São Luís, ela utilizava o óleo do babaçu para produzir sabão marmorizado, velas parafinicas e desinfetantes.

Inicialmente a empresa foi instalada na antiga Usina Sônia, que fica localizada na rua da Estrela, hoje rua Cândido Mendes no centro de São Luís. Com a construção do anel viário, ela passa então, no ano de 1975, para o bairro do Tibiri, às margens da BR-135, atualmente Distrito Industrial da capital maranhense. De 1961 até 1975, a empresa foi responsável pela destruição de extensas áreas de mangue localizadas no entorno de São Luís, pois utilizava a madeira do mangue nas caldeiras.

O ex-diretor da empresa, Luís Fernando Coimbra Renner, disse durante entrevista para a emissora Mirante em 2022 que a Oleama foi a primeira a utilizar a extração de óleo de babaçu utilizando solvente, cujos subprodutos eram farelos que, após processamento, viravam

paletes para facilitar o transporte e as exportações. Lembremos que entre os anos de 1960 e 1980, quando a empresa Oleama estava em plena atividade, houve o maior crescimento na comercialização de amêndoas de babaçu no Maranhão. Tendo seu pico em 1979, quando foram comercializados um total de 250.913 (duzentas e cinquenta mil, novecentos e treze toneladas/ano de amêndoas). Já na década de 1980, essa cifra não ultrapassa 100.000 (cem mil) toneladas/ano. (Ayres Júnior, p.43-44, 2007)

Mesquita (1995) destaca que em 1980 a comercialização de amêndoas no Maranhão foi de 171.973 toneladas. Ainda segundo o ex-diretor da empresa, em 1983, 30% da produção de óleo de babaçu produzido no Maranhão era exportada para a Inglaterra, Alemanha, Holanda e Espanha. Naquele ano, as exportações junto com farelo de babaçu somaram três milhões de dólares, ela produziu também 20 mil toneladas de sabão, que era comercializado com estados do Norte, Nordeste e Centro-oeste. A empresa tinha a capacidade nominal de processar 150 t/dia de amêndoas de babaçu.

Assim, entre 1965 e meados dos anos 1990, a maior parte da produção de Sumaúma do Japão era destinada a essa empresa, e lhe chegava via atravessadores, dentre os quais os comércios locais. Embora não nominalmente, a empresa aparece em relatos dos moradores de

Sumaúma do Japão. Outros moradores não mencionam a empresa, mas relatam esse momento de intensa comercialização, como Dona Benedita Chaves, 83 anos, se referindo às décadas de 1970 e 1980:

Antigamente, a gente tinha pouca opção de trabalho e o babaçu tinha demais. A gente quebrava o coco e levava as amêndoas para vender aqui mesmo no povoado para as mercearias ou pra alguém que sempre vinha atrás de amêndoa. Os compradores das mercearias aceitavam que a gente trocasse amêndoa por coisas pra casa, coisas de comida como arroz, leite, feijão essas coisas. Eles pagavam essas amêndoas e vendiam na cidade.

É importante destacar que não foram encontrados registros oficiais sobre, por exemplo, a existência de um espaço físico central que recebia o coco vindo dos povoados próximos à Vitória do Mearim.

3.3 AS QUEBRADEIRAS, O MIQCB E OS CONTÍNUOS ENFRENTAMENTOS

Quebradeiras de babaçu é uma categoria de auto identificação de mulheres tradicionalmente ligadas ao manejo da palmeira de babaçu nas suas regiões de ocorrência. Em 2008, estimava-se cerca de 300 mil mulheres exercendo essa atividade nas regiões entre os biomas do Cerrado e da Amazônia, principalmente nos estados do Maranhão, Pará, Piauí e Tocantins, com certa incidência também nos estados de Goiás e Mato Grosso (Almeida, 2008,

p. 59). No entanto, esse número necessita ser atualizado, considerando que diversas pesquisas recentes apontam para uma possível redução no número de quebradeiras, associada à dificuldade de renovação geracional, ao envelhecimento das quebradeiras, entre outros fatores. Desta forma, a estimativa de trezentas mil mulheres pode não refletir mais a realidade atual do extrativismo do babaçu que pode ser para mais ou para menos..

O termo "quebradeiras" refere-se à atividade central desempenhada por essas mulheres: quebrar os cocos para a obtenção da amêndoa, que é então utilizada na produção de óleo, sabão, alimentos e outros produtos derivados da palmeira. Cabe reforçar que quebradeira de coco babaçu é uma categoria de auto identificação. Segundo Cunha (2009), a auto identificação é uma ferramenta poderosa nas mãos dos grupos sociais que buscam o reconhecimento de seus direitos. É através dela que esses grupos afirmam sua existência, sua cultura e sua relação com o território. Esse reconhecimento é fundamental, pois permite que esses grupos se definem com base em características compartilhadas e distintivas.

Almeida (1995) segue a mesma linha de raciocínio e vai além. O autor sugere que estudar a mobilização das quebradeiras de coco babaçu pode oferecer elementos importantes sobre uma tendência contemporânea, onde os movimentos rurais se definem menos por critérios políticos tradicionais e mais por identidades locais e específicas. Em vez de se identificarem apenas como "camponeses", esses grupos começam a usar termos que refletem sua realidade cotidiana e suas práticas culturais específicas. Isso politiza os termos locais e fortalece a coesão e a identidade do grupo, formando uma rede de organização baseada nessas identidades. Isso reflete uma mudança na forma como esses movimentos se articulam e buscam reconhecimento e direitos.

No contexto brasileiro, as quebradeiras integram os chamados *povos e comunidades tradicionais*, categoria jurídica definida pelo Decreto n.º 6.040, de 07 de fevereiro de 2007, que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais e que afirma:

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 (Brasil, 2007).

A partir dessa perspectiva, a mobilização das quebradeiras de coco babaçu, enquanto integrantes dos povos e comunidades tradicionais, exemplifica como a valorização de

identidades locais específicas pode dar origem a movimentos organizados e com forte impacto político e social.

O extrativismo do babaçu não acontece de forma isolada, mas dentro de diferentes contextos sociais, culturais, econômicos e históricos. Essa diversidade pode incluir a relação com os territórios, os quais podem ser marcados por diferentes formas de uso da terra, como áreas dominadas por pecuaristas, agricultores ou comunidades tradicionais. Também é marcada por condições de trabalho em que algumas mulheres têm acesso livre às palmeiras (em territórios comunitários ou protegidos) e outras em que enfrentam conflitos fundiários e restrições impostas por proprietários de terra. Sobre isso, o MIQCB (2014, p.2 apud Berrêdo, 2017, p 71), disse:

Existem as quebradeiras de coco “sem terra” e aquelas com acesso à terra à terra garantida. Sem terra são aquelas que não possuem acesso direto aos recursos naturais, podendo residir nas chamadas "pontas de rua" das cidades ou povoados ou mesmo nas "beiras de estradas" entre a faixa das vias e a cerca das fazendas. As quebradeiras com acesso à terra antiga, são aquelas que se encontram em áreas de babaçu cobertas de neiras, ou com maior ou menor intensidade, em áreas desapropriadas o INCRA, adquiridas pelos órgãos fundiários estaduais ou por conta do próprio trabalhador. Tratam-se, ainda, de posses consolidadas há anos, de herança partilhadas ou não arrendadas ou pagando foros.

É importante destacar a Lei Sarney (Maranhão, 1969), considerada um marco que altera as relações entre extrativistas e proprietários de terra, principalmente por conta do incentivo à pecuária no Maranhão. Essa lei revela-se continuidade ao I Plano de Governo (1968) e o Novo Zoneamento do Estado do Maranhão (1969) (Rêgo, Andrade, 2006, p. 48; Reis, 2008, p. 39).

A Lei de Terras de 1968, promovida pelo governo Sarney, teve um impacto profundo e negativo nas comunidades extrativistas e agricultores do Maranhão, especialmente pela intensificação das disputas territoriais. Ao incentivar a expansão da pecuária e promover a venda e comercialização das terras, a lei aprofundou a concentração fundiária e agravou a violência no campo. O enfrentamento das comunidades, que já viviam em condições de precariedade, tornou-se mais brutal com a chegada de grileiros e grandes pecuaristas, respaldados pela ação do governo. Esse processo não apenas resultou na expulsão forçada de muitas famílias de seus territórios, mas também provocou um aumento significativo de mortes e conflitos, à medida que as comunidades tentavam resistir à perda de suas terras e modos de vida tradicionais. A Lei de Terras, ao facilitar a apropriação e a especulação fundiária, consolidou um modelo que marginalizou ainda mais as populações rurais e perpetuou a

violência no campo.

Na década de 1970, a intenção articulada de ações desenvolvimentistas com a criação de parques industriais se apresenta como uma nova frente de expansão da pecuária. Essa década também é identificada com a queda da produção de amêndoas e perda do espaço do babaçu na economia local e nacional (Reis, 2008, p. 45).

Reforçando essa análise tem-se a edição de Decretos Estaduais que permitiram que as empresas e as indústrias derrubassem milhares de hectares de babaçu (Rêgo; Andrade, 2006, p. 28).

É nesse contexto de insegurança territorial e desigualdade que nasce o Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu (MIQCB), um marco na organização coletiva e na luta por direitos das mulheres extrativistas. Porém, cabe destacar que, antes do surgimento do MIQCB, as mulheres já se organizam localmente, através de clube de mães, em contraponto ao acesso que lhes era negado dentro dos sindicatos, onde a predominância era masculina.

Em 1991, acontece o primeiro Encontro Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu, em São Luís, o chamado “Encontrão”. Em 1995, durante a realização do III Encontro Interestadual o nome é então mudado para Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu – MIQCB, com base na articulação entre grupos de mulheres de diferentes estados Maranhão, Pará, Tocantins e Piauí, como uma resposta à necessidade de articulação e fortalecimento dessas mulheres frente aos desafios históricos enfrentados, como o acesso à terra e a valorização de seu trabalho e modo de vida.

Essa rede permitiu não apenas a troca de saberes e experiências, mas também o fortalecimento da identidade coletiva das quebradeiras, gerando orgulho e senso de pertencimento. Ao mesmo tempo, a coesão regional já existente foi ampliada para uma escala interestadual, criando condições para enfrentar desafios mais amplos, como a luta pela posse da terra, a resistência ao machismo e a busca por reconhecimento enquanto agricultoras, cidadãs e mulheres com direitos plenos. Assim, o MIQCB emergiu como uma organização paralela às dinâmicas locais, mas profundamente conectada a elas, permitindo que as quebradeiras ganhassem visibilidade nacional e alcançassem conquistas históricas que transformaram suas realidades.

As articulações ao longo de décadas promoveram a autonomia econômica de muitas mulheres, além do aumento do capital social das comunidades e o desenvolvimento de lideranças capazes de articular com órgãos governamentais em prol de seus direitos (MIQCB). Bolonhês e colaboradores apontam que,

Assim, a partir da comunicação entre grupos de mulheres dos quatro estados, o movimento toma corpo e organiza essas regiões de modo que se formaliza a figura MIQCB, sem que os entes se dissolvam. Portanto, se cria uma organização paralela que gera sentimento de orgulho, de identidade e de grupo. Esse processo foi empoderado pela coesão regional já existente e possibilitou a coesão interestadual. Consequentemente se fez possível a luta de proporções quase nacionais e depois o ganho das terras, a derrocada do machismo, e a ascensão dos direitos de agricultura, de mulher, e de cidadã na realidade dessas mulheres. (Bolonhês et al., 2013, p. 5)

A história das diversas mulheres extrativistas quebradeiras de coco babaçu é marcada pela falta de direitos garantidos à terra de onde ela tira o sustento e reproduz os conhecimentos adquiridos de seus antepassados, num ciclo de saberes compartilhados por gerações. A terra como espaço de reprodução e sobrevivência é ocupada em grande parte pelo agronegócio. Poucas têm a posse ou o domínio garantido à terra, através de instrumentos como a reforma agrária. O MIQCB fortalece então o protagonismo de muitas destas quebradeiras invisibilizadas que passam a incidir em espaços políticos ocupados por homens, espaços importantes de tomadas de decisão como os sindicatos.

Durante entrevista para a Articulação Nacional de Agroecologia (Ana), dona Maria Alaídes Alves de Souza, coordenadora executiva do MIQCB, destaca o início dos enfrentamentos contra o avanço do agronegócio que culminou com a instituição do MIQCB:

A região era dominada pela pecuária extensiva e essa situação promoveu uma grande exclusão social das mulheres e famílias. Devido às tradições ou à cultura, não pensávamos em lutar para ter as formas livres de sobrevivência a partir do extrativismo dos babaçuais onde morávamos. Na cabeça dos meus pais e avós, lutar por coco livre era pecado e invadir era crime. Então, ficamos uns 20 anos nesta situação. Não podíamos comprar uma sandália havaiana. Dava 3 alqueires de arroz (cerca de 30 kg por alqueire, na medida deles) por cada linha de roça. Dois sacos de milho sem direito a plantar a fava, que era uma produção mais tardia. O dono queria botar o gado assim que a gente tirasse o arroz para comer a pastagem. Como o babaçu era nossa sobrevivência, o pai vendia logo o “arroz na palha” e continuava na mesmice, porque precisava quebrar dez quilos de coco para comprar um quilo de arroz. Essa é a história dessa região inteira. Nosso governo era o pessoal dos Sarney, que achava muito bonito ver só pastagem e gado dos dois lados da estrada.

A fala de dona Maria Alaídes Alves de Souza, revela as duras condições de vida enfrentadas pelas famílias das quebradeiras de coco em um contexto de extrema desigualdade, marcado pela exclusão social e pela dependência imposta pelos donos de terra. Nesse cenário, o extrativismo do babaçu, embora essencial para o sustento familiar, é limitado pelas restrições culturais e econômicas impostas pela pecuária extensiva e pelo poder latifundiário,

incentivados por políticas públicas que priorizam a criação de gado em detrimento dos modos de vida tradicionais. Essas dificuldades explicam a urgência e a relevância do surgimento do MIQCB, que se tornou um marco na luta por autonomia, liberdade de acesso aos babaçuais e valorização das práticas extrativistas.

Diante das políticas que favoreceram a concentração de terras e a expulsão de comunidades extrativistas, o MIQCB se constitui como uma força coletiva de resistência, organização e visibilidade das mulheres que historicamente vivem do extrativismo do babaçu. O movimento atua na proteção dos modos de vida tradicionais, no fortalecimento da identidade das quebradeiras de coco e na luta pelo direito de acesso livre aos babaçuais, contribuindo diretamente para a justiça social no campo e para a construção de alternativas sustentáveis frente ao modelo predatório de desenvolvimento imposto pelo Estado.

A importância desse movimento vai além da defesa do território e dos direitos das quebradeiras de coco. O MIQCB também tem um papel crucial na preservação do conhecimento tradicional associado ao extrativismo do babaçu, que inclui técnicas de coleta e processamento do coco, bem como o uso sustentável dos recursos naturais. Além disso, o movimento promove a valorização cultural e econômica do trabalho das quebradeiras, contribuindo para a sustentabilidade das comunidades e para a geração de renda.

O MIQCB também tem desempenhado um papel importante na promoção da equidade de gênero, ao fortalecer a liderança feminina nas comunidades extrativistas e ao garantir que as mulheres tenham mais voz e poder de decisão. Isso contribui para a autonomia das quebradeiras de coco e para a melhoria das condições de vida de suas famílias e comunidades. Liz, et. al (2024) produziram recentemente um artigo que trata dos objetivos atuais do MIQCB, a partir do Plano Estratégico do movimento proposto para o período de 2023 a 2028. O estudo traz os nove eixos temáticos: terra, território e babaçu livre, economia solidária e acesso a mercados, educação contextualizada :quebrando e reconstruindo saberes, juventude: direitos e protagonismos em territórios tradicionais QCB, comunicação e estratégia interna e com a sociedade, gestão de pessoas: cuidados e autocuidados, sustentabilidade e administrativa e financeira, planejamento, monitoramento e avaliação e governança compartilhada regional e interestadual.

Com base nos nove eixos temáticos apresentados por Liz et al. (2024), é possível perceber a complexidade e a profundidade do papel desempenhado pelo MIQCB na articulação das quebradeiras de coco babaçu e na defesa de seus modos de vida. O movimento vai muito além da luta pelo acesso ao território e pela preservação do babaçu livre — embora estes continuem sendo pilares centrais — e passa a se consolidar como uma força política e

social estruturante nas comunidades onde atua.

Cada eixo do Plano Estratégico evidencia a dimensão ampliada do compromisso do MIQCB com a construção de um projeto coletivo de futuro. A economia solidária e o acesso a mercados, por exemplo, revelam o esforço de transformar práticas tradicionais em alternativas reais de geração de renda, valorizando o conhecimento ancestral das mulheres e fortalecendo sua autonomia. Já a educação contextualizada propõe a valorização dos saberes locais, quebrando a lógica de silenciamento das culturas tradicionais e reconstruindo os conhecimentos a partir da realidade vivida por essas mulheres.

O protagonismo juvenil, por sua vez, indica uma preocupação com a sucessão do modo de vida tradicional e a formação de lideranças para a continuidade da luta. Esse eixo se articula profundamente com a comunicação estratégica e a gestão do cuidado — tanto individual quanto coletivo — apontando para uma militância que não é apenas resistência, mas também construção de afetos, vínculos e pertencimento.

Ao abarcar temas como sustentabilidade financeira, planejamento e governança compartilhada, o MIQCB também revela seu amadurecimento institucional, caminhando para uma autogestão fortalecida que respeita as diversidades regionais e promove a coesão interestadual. Nesse sentido, o movimento se afirma como um ator político fundamental na luta por justiça social, ambiental e de gênero, assumindo a missão de defender não só a palmeira babaçu, mas a vida que pulsa ao seu redor.

Apesar da relevância que o MIQCB possui, sua atuação encontra dificuldades impostas, entre outras coisas, pela limitação de instrumentais e técnicos para visitar os mais remotos locais onde estão localizados os diferentes grupos de quebradeiras de coco babaçu.

Em 2022, dona Maria Alaídes, então como convidada do projeto Fundo Amazônia, participou de uma roda de conversa com as quebradeiras de coco babaçu de Sumaúma do Japão. Até aquele momento, o grupo nunca havia tido contato direto com o movimento e o conhecimento sobre sua existência só veio a partir de 2019, por meio de atividades formativas. Dona Maria Alaídes destacou durante este encontro as dificuldades enfrentadas pelo MIQCB para alcançar todas as quebradeiras e a importância do processo de organização.

Infelizmente não temos pernas para alcançar todos os grupos de quebradeiras existentes nesse espaço gigante que são os locais onde elas estão localizadas. Nós podemos pensar no número imenso de quebradeiras que desconhecem seus direitos e as conquistas garantidas a partir da perda de tantas companheiras. Precisamos nos apoiar e esses momentos são preciosos para a nossa luta pelo direito livre, não apenas ao babaçual, mas pelo direito de existirmos enquanto mulheres camponesas.

Nos 30 anos de existência do MIQCB, os desafios se somam, entre passado e presente, pois a apropriação dos espaços de produção continua sendo um espaço de disputa. É nesse contexto que, lutando contra a maré mercantil, surgiram as Leis do Babaçu Livre as quais, “tradicionalmente têm mantido aberto o uso do recurso natural, sob a modalidade de uso comum” (Almeida, Shiraishi Neto, Martins, 2005, p. 30). Ou seja, além de garantir o modo de vida e sustento das quebradeiras de coco babaçu.

Em 1986 foi aprovada pela primeira vez uma Lei Estadual do Babaçu Livre, a Lei 4734/86. O primeiro artigo da lei assegura o direito das quebradeiras de acessar áreas onde se encontram as palmeiras, reconhecendo sua importância para o sustento e a preservação cultural dessas comunidades. O segundo artigo estabelece medidas de proteção às palmeiras, proibindo a derrubada e outras ações que comprometam o ciclo natural da espécie. Porém, na prática, esses direitos nem sempre são ou foram efetivados.

A aplicabilidade da lei é frequentemente comprometida por dificuldades práticas, como a falta de fiscalização e apoio governamental. Além disso, há constantes ameaças de alterações jurídicas que buscam enfraquecer seus princípios, colocando em risco a sobrevivência das palmeiras e a autonomia das quebradeiras. Esse cenário reflete a necessidade de uma luta contínua para que a Lei do Babaçu Livre deixe de ser apenas um ideal e se torne uma realidade efetiva para todas as comunidades que dela dependem.

A primeira alteração foi de autoria do Deputado Edivaldo Holanda (PSC) em 2008, na qual a Lei 154/2008 propunha:

Art. 1º. O caput do art. 1º da Lei nº 4734/ 86 passará a ter a seguinte redação: Fica expressamente proibida a derrubada de palmeiras de babaçu em todo o território do Estado do Maranhão, exceto em áreas urbanas de municípios que compunham regiões metropolitanas e em cidades com população acima de 500.000 habitantes. (Maranhão, 2008a).

No mesmo ano, um outro projeto de Lei foi proposto pelo Deputado Estadual Tatá Minhomem (DEM), e recebeu o nome de “morra o babaçu”, pelos movimentos de base. O deputado defendia que o desenvolvimento de uma cidade não poderia ficar sujeito à preservação de uma palmeira (Heluy, 2009).

Após a aprovação da Lei Estadual nº 4.734/86, que garantiu o acesso livre ao babaçu no Maranhão, a legislação foi ampliada em âmbito nacional com a Lei Federal nº 11.947/2009. Esta lei fortaleceu as diretrizes para a alimentação escolar e a valorização dos produtos extrativistas, assegurando maior proteção e incentivo às práticas de coleta sustentável do babaçu.

O MIQCB contabiliza um total de dezoito municípios distribuídos entre o Maranhão,

Tocantins e Pará que já aprovaram a Lei do Babaçu Livre. No Maranhão os municípios são: Lago do Junco (Lei n. 05/97 e Lei n. 01/2002), Lago dos Rodrigues (Lei n. 32/99), Esperantinópolis (Lei n. 255/99), São Luís Gonzaga (Lei n. 319/2001), Imperatriz (Lei n. 1.084/2003), Lima Campos (Lei n. 466/2003), São José dos Basílios (Lei n. 52/2005), Cidelândia (Lei n. 01/2005), Pedreiras (Lei n. 1.137/2005), Amarante (Lei nº 227/2006), Vila dos Martírios (Lei nº 106/2007), e São Pedro da Água Branca (Lei nº 0168/2012). No Tocantins, em São Miguel do Tocantins, Praia Norte, Buriti do Tocantins (Lei nº 58/2003) e Axixá do Tocantins (Lei nº 306/2003), Praia Norte (Lei nº 49/2003) e São Miguel do Tocantins (Lei nº 05/2005), no Pará, municípios de São Domingos do Araguaia (Lei nº 934/2004) e Palestina do Pará. (MIQCB.Org).

Outras leis já aprovadas, reconhecem a atividade do extrativismo do babaçu e os conhecimentos tradicionais das quebradeiras como patrimônio imaterial. Em dezembro de 2022, o Diário Oficial do Estado do Piauí, sancionou a Lei Nº 7.888, que reconheceu as atividades tradicionais das quebradeiras de coco babaçu como patrimônio cultural do estado. Em setembro de 2024 entrou em vigor a Lei nº 12.378/24, de autoria do deputado estadual Carlos Lula (PSB), que já está em vigor e reconhece os saberes das quebradeiras de coco babaçu como Patrimônio Imaterial do Maranhão. (Alema, 2024). No Pará o deputado Bordalo (PT), foi sancionada pelo governador Helder Barbalho e publicada no dia 14 de abril a Lei nº 10.930/2025, que declara e reconhece os saberes e a identidade cultural das quebradeiras de coco babaçu como Patrimônio de Natureza Imaterial do Estado do Pará (Alepa, 2025).

Posteriormente, em 2007, a comissão da Câmara de Meio Ambiente, aprova uma nova versão do projeto de Lei 231;2007 que passa a se chamar Lei do Babaçu Livre. A Lei proíbe a derrubada de palmeiras de babaçu nos estados do Maranhão, Piauí, Tocantins, Pará, Goiás e Mato Grosso, e cria regras para a exploração da espécie. Essa aprovação reafirmou a importância da legislação como um instrumento de resistência, justiça ambiental e garantia de acesso aos bens comuns da natureza, além de inspirar outros municípios a criarem leis semelhantes.

Além disso, são duas Leis Estaduais As Leis do Babaçu Livre foram criadas com o objetivo de garantir direitos fundamentais às quebradeiras de coco babaçu, como o livre acesso aos babaçuais e a proteção das palmeiras contra práticas que dificultam seu crescimento e desenvolvimento. No entanto, apesar de sua relevância, a lei enfrenta desafios significativos.

E, apesar das conquistas advindas com a Lei do Babaçu Livre, ainda é frágil a sua aplicação, principalmente pela falta de fiscalização e pelo agravante de que muitos dos que

ameaçam a Lei estão dentro dos espaços onde a Lei foi instituída.

Parte das terras onde a Lei do Babaçu Livre não vigora ou não é implementada pertence a latifundiários com forte ligação com o poder público. Esse desinteresse em garantir o acesso livre aos recursos naturais, portanto, não é acidental. Reflete uma resistência deliberada de grupos com interesses políticos e econômicos, que utilizam sua influência para manter o controle sobre essas áreas e perpetuar um modelo de exploração que não beneficia as comunidades tradicionais.

Um fato não tão distante que evidencia essa fragilidade está na aprovação pela Assembleia Legislativa do Estado do Maranhão (Alema) da Política Estadual de incentivo à produção e ao consumo do babaçu e seus derivados, sancionada pelo então governador Carlos Brandão. A Lei Nº 12.037, de 14 de setembro de 2023, prevê o incentivo à produção do babaçu a partir de pesquisas em favor da sua extração e industrialização. Não é de se espantar que a Lei tenha sido concebida sem a participação dos movimentos sociais, entre este o MIQCB. Sobre essa aprovação sem consulta, dona Maria Alaídes, coordenadora do MIQCB disse: “Nós não fomos consultadas, se tivéssemos sido consultadas, a lei poderia sair mais robusta, no sentido de amparar, nós, as comunidades tradicionais e quebradeiras de coco”.

No artigo 2, inciso 1º, a lei diz que: “cabe ao Estado identificar e delimitar áreas propícias e adequadas à extração e produção de babaçu”. O artigo, na prática, além de incentivar uma grande industrialização da cadeia produtiva do babaçu, que pode vir a afetar o trabalho tradicional desempenhado pelas quebradeiras de coco, também contraria as lutas pelas garantias da Lei do Babaçu Livre.

Além disso, cabe ao Estado delimitar as áreas propícias para o plantio, o que irá acontecer com os 18 milhões de hectares manejados hoje pelas quebradeiras em áreas consideradas “específicas”. Dona Maria Alaídes se manifesta e diz: “Ora, como se pode limitar a floresta e cercar o que é livre?”. A Lei e a forma como está proposta pode inclusive autorizar a supressão de áreas de uso comuns hoje manejadas pelas quebradeiras em detrimento de interesses do Estado. A Lei colide com os direitos das quebradeiras, pois são elas próprias que dizem os limites do seu território e que nesse território elas podem praticar o livre acesso às áreas de babaçuais.

A Lei se mostra contrária também à produção extrativista tradicional, pois favorece a indústria, desqualifica o potencial do babaçu e não respeita o modo de vida tradicional das quebradeiras em vários aspectos.

3.4 ESTRUTURA E DESAFIOS DA ECONOMIA DO BABAÇU NA ATUALIDADE

No cenário contemporâneo, a economia do babaçu enfrenta desafios significativos que contrastam com seu histórico como um dos principais produtos de exportação do Brasil. Segundo a produção da Extração Vegetal e Silvicultura (PEVS) do IBGE, o estado do Maranhão é o responsável por 93% da amêndoa de coco babaçu extraída em todo o Brasil (Agência de notícias IBGE, 2018). Em 2022, o Brasil extraiu 30.478 toneladas de amêndoas, das quais 122 toneladas vieram do município de Vitória do Mearim, contabilizados a partir dos pagamentos das subvenções pela Política de Garantia de Preços Mínimos para Produtos da Sociobiodiversidade (PGPM.BIO) da CONAB.

Em janeiro de 2024, o Diário Oficial da União, anunciou o reajuste de 18,91% para o babaçu das regiões Nordeste e Norte e de Mato Grosso, onde o valor mínimo precificado pelo quilo da amêndoa subiu de R\$5,34/kg para R\$6,35/kg (MDA, 2024).

A PGPM.BIO da Conab funciona através de um monitoramento dos preços praticados no mercado para produtos da sociobiodiversidade, como, por exemplo, o babaçu. Com base em dados monitorados dos valores pagos pelo mercado, a Conab define os preços mínimos que garantem a renda necessária para as famílias extrativistas e a viabilidade econômica da atividade. Quando a quebradeira comercializa o quilo da amêndoa a um valor mais baixo que o definido pela PGPM.BIO, esta recebe o resíduo (subvenção) que complementa o valor pago, assegurando que as extrativistas recebam um valor justo pelo seu produto.

No entanto, para acessar a política, os extrativistas devem procurar a unidade da Companhia em seu estado para comprovar a quantidade e o preço pelo qual venderam seu produto, por meio de nota fiscal. Outros documentos também são necessários, como o CPF, a Declaração de Aptidão ao Pronaf (DAP) ou o Cadastro da Agricultura Familiar (CAF), e ainda o registro no Sistema de Cadastro Nacional de Produtores Rurais (Sican) da Conab. O problema está na burocratização da política que não leva em consideração as especificidades das áreas rurais, o que faz, em parte, que as quebradeiras não acessem a política ou dependam de terceiros para acessar a subvenção.

Em 2017, durante reunião com a Conab na sede da Assema em Pedreiras- MA, onde estavam presentes diversas organizações da sociedade civil, dentre estas o MIQCB, discutiu-se que os cálculos feitos pela Conab para calcular o preço mínimo não levavam em consideração aspectos importantes do extrativismo do babaçu, tais como: a insalubridade do trabalho, as horas que as quebradeiras destinavam para a atividade, considerando a hora que saem, o percurso feito e a hora de retorno para casa, a quantidade de dias praticados no

trabalho, assim como os custos com instrumentos artesanais utilizados pelas quebradeiras. Ou seja, o valor oferecido pela política ainda está longe do ideal.

Existe, no entanto, um esforço coletivo de movimentos sociais, instituições de ensino e pesquisa empenhados em resgatar a importância do extrativismo do babaçu. Dentre estas, destaco a conversa que tive com a agrônoma e pesquisadora da Embrapa/Cocais que já vem desenvolvendo diversas frentes de revalorização do babaçu, mas também de pesquisas no sentido de discutir o futuro de inúmeras famílias camponesas que manejam o babaçu.

A Embrapa/Cocais está desenvolvendo com alguns grupos de quebradeiras do Vale do Itapecuru o projeto intitulado “Inovação Social com Quebradeiras de Coco Babaçu no Maranhão”, com recurso do Bem Diverso (GEF/PNUD), Fundação de Amparo à Pesquisa e ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Maranhão (Fapema) e recursos descentralizados da Embrapa, cujo objetivo segundo a pesquisadora da Embrapa Guilhermina Cayres, é:

Estudar possibilidades de ocupar novos nichos de mercado a partir da agregação de valor ao produto, promovendo a interação de conhecimentos técnicos e tradicionais para aumentar o valor agregado da produção artesanal e a inserção das quebradeiras de coco no mercado. Os estudos abarcam diferentes exigências do mercado de alimentos: nutrição, saúde, qualidade e segurança alimentar, serviço ambiental, valorização dos produtos da culinária regional e da cultura regional, gastronomia e turismo, entre outros, além de permitir a inclusão social das quebradeiras de coco. Grupos organizados de quebradeiras de coco produzem e comercializam pães, bolos, biscoitos e sorvetes feitos com babaçu, cuja produção local não consegue atender nichos de mercado que valorizam alimentos artesanais devido à falta de padronização, informações técnicas nos rótulos e regularidade desses produtos. Acredita que o crescente interesse sobre alimentos artesanais abre oportunidades ao babaçu como matéria-prima para a alta gastronomia e nichos de mercado (Cayres, 2020).

Guilhermina Cayres destaca que a Embrapa/Cocais tem desenvolvido diversos projetos de desenvolvimento sustentável e da produção de novos alimentos a base de babaçu e de inovação social. O projeto da produção de alimentos desenvolve novas formulações a partir de produtos que as quebradeiras já desenvolvem, porém numa linha vegana para que segundo a pesquisadora, “não concorra com o que elas já fazem”.

O projeto é uma tentativa de apresentar mais uma alternativa de produtos que podem gerar renda e alcançar nichos de mercados que cada vez mais vem crescendo (os de zero lactose e sem glúten, por exemplo). Em 2017, o projeto surgiu com a ideia de juntar o conhecimento tradicional e o conhecimento técnico-científico, ou seja, criar uma metodologia de fazer pesquisa com PCTs.

É importante destacar que o MIQCB não participou da elaboração do projeto e não validou nenhuma das atividades relacionadas a alimentos com o babaçu. A explicação, segundo Guilhermina Cayres para a não participação e validação do MIQCB é de que as organizações com as quais trabalharam no início do desenvolvimento dos alimentos, não estavam ou não estão vinculadas ao MIQCB. Estes grupos são: Pedrinhas Clube de Mães e Vinagre localizados no município de Itapecuru-Mirim. Cada um dos grupos foi capacitado na produção de um determinado subproduto derivado do babaçu, sendo estes: Povoado Vinagre, produção de hambúrguer vegano, com o resíduo que faz o farelo para a produção do hambúrguer, é produzido também o pão 100% zero glúten (já em comercialização na merenda escolar).

A bebida vegetal elaborada a partir da pasteurização do leite de babaçu, assim como o análogo do queijo, não podem ser comercializados, por questões de legislação. Para a pesquisadora, essas leis não se adequam à realidade das comunidades do campo, o que acaba sendo uma barreira para a ampliação de novos produtos derivados do babaçu. Muitos são os desafios relacionados ao babaçu. Os diversos investimentos na criação de novos subprodutos, e até mesmo na implantação de espaços de produção, precisam, antes de mais nada, assegurar o território como um espaço de reprodução cultural das quebradeiras de coco e isso começa pela aplicação rigorosa das leis que protegem essas áreas. Além disso, é importante valorizar a mulher camponesa, reconhecendo seu papel central no extrativismo do babaçu e sua contribuição para a preservação do conhecimento tradicional.

Em Sumaúma do Japão, por exemplo, apesar da visibilidade que alcançaram e do investimento em um espaço de produção coletiva, as quebradeiras do núcleo esbarram entre outras coisas em questões relacionadas à vigilância sanitária, acesso ao mercado e a falta de apoio consistente do poder público local.

Além disso, muito se discute sobre a forma como são pensadas as estratégias de fortalecimento da cadeia produtiva do babaçu, que precisam respeitar e fortalecer o modo de vida das comunidades.

Durante a entrevista, a pesquisadora Guilhermina abordou também os desafios relacionados ao extrativismo do babaçu ser uma atividade predominantemente artesanal, e como a falta de uma máquina específica que consiga extrair de forma eficiente todos os derivados do babaçu de uma única vez é uma limitação significativa. No entanto, ela destaca o conflito interno e a resistência de alguns grupos de quebradeiras e organizações sobre a criação de maquinários para processar o babaçu.

Existe um debate intenso entre os movimentos sociais, incluindo o MIQCB, sobre a

mecanização no extrativismo do babaçu. Embora a mecanização possa aumentar a eficiência, há preocupações sobre o acesso desigual a essas tecnologias. Existe o risco de que apenas grandes proprietários ou grileiros possam adquirir os equipamentos, limitando o acesso das quebradeiras e potencialmente agravando as desigualdades. Além disso, há o temor de que a mecanização possa fragilizar os laços comunitários e o conhecimento tradicional.

Essa divisão de opiniões reflete os desafios econômicos e sociais que permeiam o extrativismo do babaçu. A implementação de tecnologias pode, por um lado, melhorar a produtividade e aliviar o trabalho árduo das quebradeiras. Por outro lado, pode aumentar a desigualdade de acesso aos recursos e acirrar disputas fundiárias, complicando ainda mais a dinâmica socioeconômica do babaçu.

A discussão sobre a introdução de maquinários no extrativismo do babaçu destaca a necessidade de um equilíbrio entre inovação tecnológica e a preservação dos direitos das comunidades tradicionais. É essencial que as soluções tecnológicas sejam desenvolvidas e implementadas com a participação ativa das quebradeiras e das comunidades locais, garantindo que os benefícios sejam distribuídos de maneira justa e que não contribuam para a marginalização das populações tradicionais. Roberto Porro, pesquisador da Embrapa Amazônia Oriental, dedica muitos anos e estudos sobre as quebradeiras de coco babaçu e sua forma de economia. Em uma pesquisa sobre a economia do babaçu (Porro, 2019), destaca elementos importantes que se alinham a essa discussão sobre tecnologia e engajamento das quebradeiras na atividade com o babaçu, sem desvincular a discussão do assédio sobre as áreas de coleta de uso comum.

Por meio de um levantamento detalhado, ele examina a redução das mulheres na quebra do coco e os impactos dessa diminuição para a continuidade da atividade.

Os desafios envolvem não apenas a melhoria das técnicas de extração, mas também a consideração das complexas relações sociais e econômicas que sustentam essa atividade, lançando luz para a importância econômica do babaçu, destacando este extrativismo como um dos principais produtos de extração vegetal do Brasil.

No estudo, cujos dados foram obtidos por meio de ampla amostragem de entrevistas realizadas em 200 comunidades no Vale do Mearim, através do Projeto Bem Diverso e Embrapa/Amazônia Oriental, os pesquisadores fazem um mapeamento amplo sobre os locais e os produtos derivados do babaçu que estavam sendo produzidos e não eram contabilizados nos dados oficiais. O esforço se fez no sentido de correlacionar se havia um declínio na comercialização do babaçu e se esse fenômeno representava uma redução no número de quebradeiras na ativa.

Sobre a redução na comercialização das amêndoas, o estudo de Porro e colaboradores destaca que:

A redução na produção de amêndoas está inicialmente associada ao expressivo número de comunidades tradicionais desmanteladas, desde a década de 1970, nas quais os babaquais vêm sendo dizimados para conversão em pastagens onde as palmeiras são cortadas para evitar a entrada das extrativistas. Mesmo no caso de recuperação da terra por agricultores familiares em assentamentos de reforma agrária, as remanescentes florestas secundárias de babaçu sofrem pressões, uma vez que a densidade de palmeiras em uma área de roça tradicional deve ser significativamente menor do que em pastagens. Mesmo que, nesse caso, as palmeiras não sejam cortadas, o manejo executado temporariamente interrompe sua produção

Já sobre a redução de mulheres na atividade, Porro admite que há uma mudança em curso.

[...] a progressiva redução no número de mulheres que atuam na quebra do babaçu ou no tempo que elas dedicam à atividade, o que se deve, em parte, ao acesso a recursos de políticas sociais e compensatórias. Isso passou a ocorrer no início dos anos 90, pela aplicação do dispositivo constitucional de 1988 que instituiu a aposentadoria rural, sendo reforçado na década seguinte, com o início do programa Bolsa Família, que viabiliza uma renda mínima, contemplando necessidades básicas de milhares de famílias, que antes dependiam fortemente do extrativismo para sua subsistência. Uma vez disponíveis tais alternativas de renda mínima, a penosidade da quebra do coco, combinada com o ainda baixo retorno econômico dessa atividade, resulta no desinteresse, sobretudo por parte das jovens, em se dedicar a uma atividade que, para as gerações de suas mães e avós, era primordial para a sobrevivência familiar.

Porro (2019) também destacam que a atuação de empresas instaladas nos territórios rurais, utilizando tecnologias inacessíveis às comunidades mais vulneráveis, também servem de gatilho na perspectiva econômica do babaçu. Por outro lado, ele destaca que, a partir do engajamento dos grupos em movimentos organizados politicamente e tecnicamente, novos nichos de comercialização são criados, se constituindo em uma gama de diversificação do babaçu não contabilizada pelos dados oficiais. Essa estratégia vem contribuindo para minimizar o impacto da diminuição da produção de amêndoas.

No estudo, o autor destaca que a perspectiva da geração de renda invisibiliza alguns aspectos envolvidos na economia que a unidade familiar tem a partir do consumo direto dos variados produtos derivados do babaçu, o que acaba não sendo levado em consideração pelos dados oficiais. Um dos destaques nesse sentido é o carvão vegetal produzido a partir do

babaçu:

[...] a contribuição econômica do carvão de babaçu para a economia local, a maior entre os produtos derivados da palmeira. O diagnóstico realizado nesta pesquisa identificou que 95% dos entrevistados utilizam o carvão de babaçu, sendo que, para mais de 68%, este carvão é a principal fonte de energia para o domicílio cozinhar. (Porro et al., 2019, p. 22)

Os resultados do estudo de Porro enfatizam a importância econômica do babaçu, apontando que muitos produtos derivados não são contabilizados nos dados oficiais, o que leva a uma visão incompleta do valor real dessa cadeia produtiva. Os autores argumentam que existem mudanças de impacto negativo na economia do babaçu e apontam como possível saída políticas mais robustas e dados que abranjam mais o universo dessa economia para fortalecer sua continuidade e assim promover melhoria nas condições de vida das comunidades agroextrativistas.

Em estudo subsequente, intitulado “Engajamento diferenciado no extrativismo do babaçu (Porro et al., 2021), há a atualização da análise de 2019, destacando a amplitude da crise no setor, marcada por um desestímulo à atividade e uma queda drástica nos preços pagos pela amêndoa. Ele destaca que essas dificuldades, somadas à redução das oportunidades de mercado, impactam negativamente o futuro da economia do babaçu e as condições de vida das comunidades envolvidas.

Integrando os dois estudos de Porro ao objetivo da pesquisa aqui apresentada, é possível observar que a crise econômica discutida por Porro não apenas ameaça a viabilidade econômica das comunidades, mas pode comprometer a continuidade das práticas culturais e ambientais associadas ao babaçu.

Na próxima seção, falaremos da relação histórica do povoado de Sumaúma do Japão com o extrativismo do babaçu do ponto de vista das mulheres quebradeiras, do conhecimento tradicional associado e dos desafios para a sucessão geracional na atividade.

4 EXTRATIVISMO DE BABAÇU EM SUMAÚMA DO JAPÃO: PRÁTICAS, CONHECIMENTOS E DESAFIOS

Este capítulo aborda a profunda relação entre Sumaúma do Japão e o babaçu, a partir de três eixos principais. No primeiro, é examinado o conhecimento associado ao babaçu, à *palmeira-mãe*. A seguir, foca-se na transmissão do conhecimento tradicional e na marca de gênero, analisando-se como o saber sobre o babaçu é transmitido através das gerações e o papel crucial das mulheres nesse processo. Por fim, serão discutidas as transformações na participação masculina na atividade ao longo da história e o estigma social que impacta as mulheres envolvidas na quebra do coco.

4.1 CONHECIMENTOS ASSOCIADOS AO BABAÇU, À PALMEIRA-MÃE

O babaçu, também referenciado pelas quebradeiras como *palmeira-mãe*, possui um profundo significado cultural e econômico para as comunidades que dependem dele. Ao longo das gerações, conhecimentos valiosos foram acumulados sobre o manejo e uso sustentável dessa palmeira. Esses saberes são fundamentais para a vida de muitas famílias e representam uma rica herança cultural.

A seguir, apresento observações valiosas vivenciadas em campo, junto às quebradeiras de coco, sobre suas práticas e conhecimentos relacionados ao cotidiano com o babaçu. Um desses valiosos aprendizados foram oportunizados a mim por dona Ignez Pereira dos Anjos, filha de Raimundo dos Anjos e Silvina Pereira, agricultora, quebradeira de coco babaçu, 78 anos, relata ter nascido “lá para as bandas do povoado Sapucaiau”, um povoado próximo a Sumaúma do Japão. Dona Ignez não consegue precisar o local de nascimento de seu pai, mas relata que tanto ele quanto sua mãe eram agricultores que cultivavam mandioca, milho, feijão, entre outros, em terra própria. Ela também não recorda os motivos que os levaram a deixar Sapucaiau.

Posteriormente, estabeleceu residência no povoado de Basílio, em terras pertencentes à sua família há três gerações. Em Basílio, casou-se com Gonçalo Baldes Santos, com quem teve 17 filhos: “pari 17 meninos e adotei uma. Eu era parideira (risos). Destes tudo, Deus levou pra junto dele três e o resto tá tudo por aí”. Dona Ignez é uma mulher religiosa, devota de São Lourenço, padroeiro do povoado, e de Nossa Senhora Aparecida. Uma fervorosa animadora das missas que acontecem na igreja católica local, hoje um pouco menos devido a problemas no joelho.

No dia em que me recebeu, dona Ignez estava vestida como ela diz gostar, uma saia rodada estampada por cima um avental, desses que pegam apenas da cintura para baixo; uma blusa também estampada e uma touca vermelha que envolvia parte de sua cabeça, deixando à mostra alguns fios de cabelos brancos. Minha visita era para ver suas plantas, às quais dona Ignez dedica horas com a mão na terra adubando, mudando de vaso, protegendo dos jumentos e das crianças que passam por ali correndo.



Imagem 5 – Dona Ignez Pereira dos Anjos, em sua casa, sentada à mesa no povoado Sumaúma do Japão. Por Silvia Teixeira, 2023.

Conforme me manda entrar, dona Ignez se encaminha para uma casa coberta de palha, sem paredes, nos fundos do quintal. Nesse espaço, de mais ou menos quatro metros, havia uma corda para pendurar qualquer coisa que necessitasse estar suspensa. Além disso, pude observar no chão, e pendurados também em pregos, cofos de palha, alguns ainda com resto de carvão. As galinhas também compartilhavam aquele espaço, ora ciscando, ora chocando, em um pequeno ninho improvisado com um cofo velho.

No chão nu, próximo a uma ruma de cocos babaçu de coloração desbotada, indicando que não haviam sido coletados recentemente, encontravam-se alguns pedaços de madeira em formato cilíndrico e de tamanhos variados, nunca maiores do que 50 centímetros. Todos estavam marcados com diversos cortes desalinhados, mostrando que haviam sido amplamente utilizados para bater em algo duro e afiado. Eram porretes, ou, como as quebradeiras do povoado Sumaúma do Japão chamam, *macetes*, parte dos instrumentos que utilizam para abrir os cocos babaçu.

Dona Ignez segurava em suas mãos a cabeça de uma machadinha cujo cabo se encontrava junto às macetas, e seu comprimento era suficiente apenas para apoiá-la embaixo das pernas ao sentar-se no chão. Ela também levava uma lata pequena, dessas de leite em pó, para armazenar o gongo (*Pachymerus nucleorum*), um besouro que se desenvolve dentro do caroço do babaçu e do qual se alimenta ao longo de sua fase larval.

Conforme caminhava, ela discorria sobre questões de saúde, mencionando o joelho afetado conforme diagnóstico médico, as dores na bacia que a impediam de dormir, a vista cansada, além da preocupação com a pressão arterial, que agora teimava em aumentar. “Silvia, eu comecei a quebrar coco com a idade de 13 a 12 anos. Comecei a quebrar coco, eu era muito nova, novinha, novinha, não quebrava nada de coco, era só pra estar ajudando a inteirar quilo”, me contou. “Comecei a quebrar coco num lugar chamado Palmeira Comprida, aqui pra dentro dessas pauzeiras, eu, minha mãe e minhas tias”. Na minha soma, são entre 66 a 67 anos dedicados ao ofício de quebradeira de coco babaçu. E ela seguiu:

Minha filha, tudo o que eu sei do babaçu eu aprendi mais minha mãe, num tempo em que a gente não tinha querer, e que a necessidade era por demais grande e a gente tinha que ajudar os pais, e o coco era quase que o nosso único alimento. Tinha a roça, mas às vezes demorava pra tirar o feijão, o milho, e aí o que segurava mesmo era o babaçu. Eu nunca me envergonhei de ser quebradeira, não quebro mais como dantes, porque tô velha e não aguento mais. Mas foi a palmeira que ajudou a alimentar a gente e meus filhos. Hoje, o povo não quer nem comer babaçu, quem dirá quebrar! Mas dantes, dantes era a palmeira que sustentava todo mundo [...].

Nós tirava leite pra colocar no peixe, o fubá pra fazer mingau pra dar pros filhos, a palha, nós fazia quibana pra servir de porta pras casas, tudo a gente cozinhava usando o carvão do coco. E as amêndoas, nós trocava de meio no comércio. E a gente vivia com esse pouquinho. As pessoas respeitavam a palmeira, não derrubaram porque ela é conforme uma mãe, mãe de tudinho que tem em volta, os bichos também se alimentam delas. Espia, a mãe não dá o que pode pra criar os filhos? Hã, hã, pois bem, assim é a palmeira que dá leite, palha, carvão e mais um monte de coisa, tudo o que nós precisa pra

viver. Ela leva nove meses pra parir e geme quando dá de botar os cocos.

[...] Dantes, em volta, era só palmeiral, era bonito, tinha caça, as mulheres eram muitas, porque o babaçu era o que tinha. Era homem, era mulher, todo mundo ajudava, mas pergunte se o jovem de hoje quer tirar coco? Sabe qual o melhor coco? Em qual lua tira? Em que lua é melhor para fazer o azeite? Como socar o fubá no pilão? Tem segredos, mas que carece estarem ali na lida com o coco pra aprender [...] hoje tem pouca palmeira, pouca mulher.

A cena, além de reproduzir uma das principais etapas artesanais realizadas pelas quebradeiras na hora da extração da amêndoa, a quebra do coco babaçu, também está carregada de referências que estão diretamente ligadas às trajetórias dessas mulheres e os conhecimentos que passam a experimentar no ofício de quebradeira. Essas referências não se limitam apenas à quebra do coco, mas remetem a uma dimensão produtiva e sociocultural essencial para entender o processo de transmissão do conhecimento tradicional do extrativismo do babaçu.

As falas de dona Ignez trazem um conjunto de aspectos centrais para a questão principal desta pesquisa, a saber: a relação entre extrativismo de babaçu, o conhecimento tradicional e sucessão geracional no povoado de Sumaúma.

Ela menciona que as crianças começavam a se envolver cedo na atividade com babaçu. Isso é importante para entender como a transmissão do conhecimento tradicional se faz desde cedo. Assim como ela destaca que o trabalho das crianças é diferente dos adultos. As crianças ajudam, mas não têm as mesmas responsabilidades ou tarefas pesadas que os adultos. Isso mostra uma fase de aprendizado bastante comum no universo camponês.

Outro ponto importante diz respeito à distância do local onde a atividade é realizada. Saber se é perto ou longe pode ser relevante para entender a logística e o acesso das famílias aos babaçuais, o que pode influenciar na continuidade do trabalho das novas gerações. Por fim, ela sublinha a natureza familiar coletiva do trabalho com o babaçu, que é típico do conhecimento tradicional transmitido de geração em geração. Isso revela a importância do trabalho colaborativo e como ele está enraizado nas tradições familiares e de gênero. E ela também falou que a palmeira sempre foi motivo de *orgulho* para ela que criou todos os filhos com o que tirava do babaçu, principalmente após o falecimento do seu marido. Para ela, a palmeira, era mãe de todo mundo dali, humanos e não humanos.

As ricas narrativas compartilhadas se mesclavam a um som seco reproduzido a cada vez que ela colocava um coco babaçu na lâmina do machado e desferia um golpe preciso com a maceta. A amêndoa retirada do caroço ia para um panela, parte das cascas para outro

paneiro, para virar carvão, e os gongos eram distribuídos entre a lata e as galinhas que se agitavam à sua volta. De vez enquanto, levava à boca uma lasca de amêndoa.

O som se repetia, e, apesar dos problemas de saúde mencionados e da idade, dona Ignez ainda mantinha certa destreza na quebra dos cocos, resultado dos anos neste ofício que ela disse ter aprendido com a mãe, que por sua vez aprendeu com a avó, e assim por diante. Uma geração toda de quebradeiras de coco babaçu. Contudo, conforme suas palavras, esse conhecimento corria o risco de desaparecer, uma vez que os jovens não demonstravam, segundo ela, interesse em aprender a arte da quebra do coco. Além disso, ela falou que as quebradeiras, assim como ela, estavam envelhecendo e não suportavam mais as exigências do ofício.

Em determinado momento da conversa, dona Ignez utiliza o termo *querer* para expressar a falta de interesse dos jovens atuais em aprender a técnica da quebra do coco. Para ela, essa atitude sugere que, em algum momento futuro, não haverá mais quebradeiras de coco, pois as poucas que ainda permanecem ativas são ou idosas ou as mesmas de sempre, ou seja, não há uma geração emergente de novas quebradeiras engajadas no ofício. Em sua visão, a ausência de renovação das quebradeiras pode impactar as práticas tradicionais e o conhecimento transmitido pelos pais, podendo inclusive afetar a própria sobrevivência das palmeiras no campo.

No contexto da conversa com dona Ignez, ela deixa claro em diversos momentos que o trabalho com o babaçu envolve uma rede ampla que inclui não apenas a família humana, mas também os animais e outros elementos do território, no qual todos têm papel de destaque, como seus filhos e mantenedores, mostrando uma relação de interdependência e respeito profundo. Esses pontos parecem cruciais para compreender não apenas o valor econômico e material do babaçu, mas também seu significado cultural e social dentro da comunidade.

Esse aspecto do trabalho com o babaçu apresentado por dona Ignez reflete o conceito apresentado por Allut, (2001), que descreve o conhecimento tradicional como algo que vai além das habilidades técnicas, envolvendo uma rede conceitual de conhecimentos espaciais e ambientais. De acordo com Allut (2001), o conhecimento surge de um processo contínuo de interação entre o trabalho mental e manual, e entre o sujeito e seu entorno. A vivência de dona Ignez ilustra exatamente essa integração, mostrando como o saber tradicional sobre o babaçu está imerso em uma rede mais ampla de relações que são essenciais para a cultura e a subsistência da comunidade.

Assim, a experiência de Dona Ignez não apenas confirma a importância do conhecimento tradicional, mas também destaca a dimensão cultural e ambiental desse saber,

essencial para compreender o valor do babaçu na comunidade.

Algo semelhante foi propiciado por dona Antônio Nascimento de Oliveira, 56 anos, filha e neta de quebradeira. Ela produz carvão, faz azeite, tira leite do coco e gosta muito de apanhar juçara. Ela compartilhou comigo seu conhecimento sobre a produção do azeite de babaçu, revelando aspectos fundamentais desse patrimônio tradicional, mas antes ela lembrou como começou na lida com o coco:

Silvia, eu mesma nem lembro assim essa coisa de idade, sabe? Lembro que eu ia mais minha mãe juntar coco. A gente, quando é pequena assim, não quebrava, não, a gente ia com a mãe e ajudava a juntar os cocos, só juntar mesmo. Conforme ia crescendo, a mãe ia ensinando mais coisa do coco. Ela me mostrava como sentar para não se cortar com o machado, como escolher os cocos certos para cada coisa que a gente ia fazer, tipo o coco que servia para tirar o fubá. Agora eu digo uma coisa, essa coisa da gente ter a palmeira como nossa mãe, ela nunca ensinou, eu fui aprendendo sozinha, assim nem sei explicar, *de tanto ir a gente acaba sentindo a palmeira como um pedaço de nós*.

A fala de Dona Antônio traz uma perspectiva íntima e pessoal sobre o aprendizado tradicional associado ao babaçu, mas também coletiva. Ao lembrar que, na infância, ela acompanhava a mãe na coleta dos cocos, sem inicialmente participar da quebra, Dona Antônio destaca um aspecto importante do processo de transmissão de conhecimento: a imersão gradual nas práticas e saberes. Essa imersão começa com tarefas simples, como juntar os cocos, e, com o tempo, incorpora outras habilidades, como quebrar o coco e distinguir os diferentes usos dos frutos.

Dona Antônio menciona que, além das instruções diretas sobre técnicas específicas, como a escolha do coco adequado para cada uso e a forma correta de manusear o machado, há uma dimensão mais sutil e emocional no aprendizado. Ela descreve como, ao longo dos anos, desenvolveu uma conexão profunda com a palmeira, sentindo-se como parte de si mesma. Essa conexão, embora não explicitamente ensinada, é um demonstrativo de como a cosmovisão das quebradeiras não segue a ontologia ocidental.

Após refletir sobre essa conexão profunda, Dona Antônio compartilhou o processo detalhado de produção do azeite de babaçu, uma prática que, assim como a quebra do coco, é rica em conhecimento técnico e cultural.

O azeite produzido por dona Antônio é artesanalmente produzido em fogão de lenha, no qual se utiliza o carvão derivado do próprio babaçu. Ela explica o processo:

Primeiro é assim. Eu vou pra solta, que é lá onde tá o palmeiral. Aí eu trago os cocos pra casa na jumenta, boto uma carga e trago. Depois eu quebro pra

tirar as amêndoas, pra depois lavar as amêndoas tudinho. Boto no sol pra secar, depois que tá seca eu boto as amêndoas inteiras na panela e vou torrar, né. Depois que torro, eu tiro e levo pra pilar, depois de torrada, ela fica molinha.

Para cada 6 litros de amêndoa [que equivale a 3 kg de amêndoa] eu coloco assim um tanto de água, um litro ou um pouquinho mais tá bom, senão demora muito para formar o azeite. Depois eu levo pra panela novamente, aí vai cozinhar de novo pra secar a água pro azeite subir, né? Para poder subir o azeite, tem que misturar com a água. Quando ferve, que seca a água, fica a borra no fundo da panela e o azeite fica em cima, e a gente tira e coloca numa outra panela separada. Depois eu coloco água na borra que ficou no fundo da panela sem precisar ferver no fogo, coloco água agora um pouco mais pra desmanchar a borra todinha, aí o azeite que tá na borra sobe de novo, aí eu tiro de novo aquele pouquinho, mas aí coloco em outra panela pra não misturar com o primeiro que tá mais limpo.

Se tirar o azeite da primeira vez e colocar a borra fora sem botar água pra ela subir mais um pouco, a gente perde muito, eu faço isso até não sair mais nada de azeite.

Aí depois que não tem mais nada de azeite, eu boto a borra fora. Tem gente que dá pra porco, eu não uso porque não crio porco, mas ela serve pra adubo, para plantar cebolinha, às vezes eu uso.

Aí eu pilo mais um pouco de amêndoa crua, tiro o leite e coloco dentro do azeite para limpar o azeite, porque quando a gente põe o leite, o azeite fica bem limpinho mesmo. Aí eu boto pra ferver novamente. Aí quando secar aquele leite, fica uma borra também no fundo da panela, sabe, meia já quase branca, né, porque é de leite né? Muda a cor. Aí secou o azeite a gente sabe quando tá bom, quando não tá mais chiando, não tem mais água, não chia, porque enquanto tem água ele tá estralando na panela. Aí eu tiro boto pra esfriar e depois coloco nas vasilhas.

Na fala de Dona Antônia, fica evidente como o processo artesanal de extração do azeite de babaçu é carregado de conhecimentos. Ela não só transmite uma técnica, mas também revela uma série de saberes e práticas aprendidos ao longo da sua relação com o babaçu. Por exemplo, o ato de colocar o leite do coco babaçu para limpar o azeite, mais que um método, é a demonstração de um conhecimento próprio sobre as propriedades dos componentes do coco e sua eficácia na purificação do produto final.

A cada etapa descrita por Dona Antônia, podemos ver a materialização do conhecimento tradicional. Desde a seleção do coco, passando pelo preparo, até os cuidados finais com o azeite, cada ação está impregnada de significados e experiências compartilhadas dentro da comunidade.

Em alguns trechos, ela fala sobre coisas que estão para além do manejo físico do babaçu: “quando tem gente que tem o olho ruim, o azeite some na borra e não dá de jeito

nenhum. Aí é preciso a gente colocar uma água, pra ferver de novo pra ver se presta”. Olho ruim aqui, ganha o sentido de pessoa de caráter ruim, pessoa invejosa ou má. Ela continua: “tem outros que o olho é ruim também, e o azeite sobe e derrama”.

Assim, o relato de Dona Antônia sobre a produção do azeite ilustra não apenas a complexidade do conhecimento tradicional associado ao babaçu, mas também a habilidade e o domínio necessários para esse processo. Essa prática é parte de um espectro mais amplo de conhecimentos tradicionais que envolvem diferentes aspectos do manejo do babaçu. Outro exemplo desse conhecimento empírico é fornecido pela experiência de Ester, que detalha a produção do carvão, um aspecto essencial do trabalho com o babaçu que também requer um profundo entendimento e técnica.

Ester, quebradeira, 54 anos, mãe de três filhos, produzia carvão em uma cova rasa, circular. Segundo ela, esse é um tipo comum de caieira feito principalmente pelas mulheres: “desse jeito aqui, olha, o carvão queima mais rápido e é mais fácil de trabalhar, mas também dá mais trabalho do que as caieiras compridas que os homens fazem”.

Nessa caieira, Ester colocou primeiro alguns pedaços pequenos de pau de punturum seco para acender o fogo. O punturum é uma madeira muito comum encontrada no roçado. Conforme o pau ia queimando, ela adicionava de pouco em pouco a casca de coco babaçu, depois de colocada toda a casca, ela jogou água, cuja função é reduzir o processo de queima, a fim de favorecer a queima de todo o material por igual. Por último cobriu com terra e depois com palha de babaçu. Ester disse que, dependendo da quantidade de matéria utilizada, o carvão pode levar até oito dias para ficar pronto.

O extrativismo do babaçu representa uma forma de atividade econômica que transcende o valor monetário direto, sendo uma prática que está intrinsecamente relacionada à cultura e ao autoconsumo de vida de algumas famílias no povoado Sumaúma do Japão. E muito embora a maior relevância seja destinada aos homens na agricultura familiar, muitas mulheres manejam a palmeira gerando benefícios que nem sempre são monetizados, e por isso mesmo tidos como de menor importância na escala da economia familiar. Por exemplo, quando uma quebradeira produz carvão de babaçu, ela não apenas economiza recursos financeiros, mas também fortalece a economia doméstica, ao reduzir os gastos com insumos externos, como por exemplo, o gás de cozinha.

O carvão proveniente do babaçu destaca-se como um dos principais produtos utilizados pelas famílias do povoado de Sumaúma do Japão. Durante o trabalho de campo realizado, observou-se que o carvão é amplamente utilizado em todas as residências, independentemente da presença de quebradeiras ou não naquele núcleo familiar. Sua presença

é tão significativa, que se tornou um item essencial no cotidiano das famílias.

O uso do carvão evidencia não apenas a importância econômica do babaçu, mas também os modos de vida que se organizam em torno dele. Nesse contexto, o papel das quebradeiras de coco babaçu se destaca como central.

As quebradeiras trabalham baseadas na cooperação, na transmissão de conhecimentos tradicionais e no autoconsumo; são exemplo claro do campesinato em ação. Elas compartilham uma história de opressão e luta, reforçando a importância de reconhecer e valorizar suas práticas como alternativas viáveis e resistentes dentro de um contexto cada vez mais capitalista.

Essas mulheres camponesas enfrentam a privatização de áreas de coleta, que são geralmente convertidas em pasto e capim do gênero *Brachiaria*. As quebradeiras não só resistem ao modelo capitalista, mas também se afirmam como uma força política, defendendo suas áreas de uso comum e seu direito à terra.

No entanto, todas as quebradeiras resistem a cair no que elas chamam de novas formas de “cativeiro”, ou seja, subordinação a pretensos proprietários que as expropriam de suas terras e cobram pelo acesso aos babaçuais, ou as representantes de formas mais modernas de expropriação como as indústrias com interesse no babaçu. Elas buscam se defender desta subordinação através do “trabalho livre”, ou seja, do exercício do trabalho sem depender de um patrão, integrando atividades agrícolas e extrativas sob o controle da própria unidade familiar, levadas a cabo através de relações específicas de gênero e geração (Porro, 2002).

Chayanov (1985) afirma que as decisões sobre o que e como produzir, no contexto camponês, são determinadas principalmente pelas possibilidades de trabalho e pelas necessidades de consumo da família, em vez de obedecer aos princípios de acumulação de capital. Essa perspectiva teórica permite uma análise mais precisa da dinâmica interna das famílias camponesas e de sua interação com o ambiente econômico, revelando uma lógica própria e distinta da lógica capitalista. No caso das quebradeiras de coco, essa lógica se expressa claramente no modo como organizam sua produção: voltada não à maximização do lucro, mas à garantia da sobrevivência familiar, à partilha comunitária e à reprodução social de suas formas de vida.

A teoria de produção doméstica e familiar proposta por Chayanov ajuda a compreender como as quebradeiras mantêm práticas econômicas baseadas na solidariedade e na autossuficiência, resistindo à mercantilização imposta pelas forças do capital. Ao mesmo tempo, essa teoria permite refletir sobre os desafios enfrentados pelas novas gerações em relação ao extrativismo do babaçu. A mobilidade dos jovens, muitas vezes atraídos por outras

formas de trabalho fora da comunidade, pode ser interpretada como uma resposta às limitações da unidade doméstica camponesa, que precisa equilibrar as demandas por consumo e as possibilidades reais de trabalho no campo.

A resistência das quebradeiras de coco babaçu também se manifesta na luta pela terra e pela preservação de seus modos tradicionais de produção, que são constantemente ameaçados por grandes latifundiários, empresas de monocultivo e projetos de desenvolvimento que desconsideram seus saberes e práticas. Nesse contexto, o campesinato não é apenas uma categoria econômica, mas se constitui também como categoria política. As quebradeiras compartilham uma história comum de opressão, mas também de organização e enfrentamento, posicionando-se como sujeitos políticos que reivindicam o direito de viver do e no campo.

4.2 GÊNERO E O EXTRATIVISMO DO BABAÇU

A transmissão do conhecimento sobre o babaçu e suas práticas associadas é um processo fundamental para a preservação das tradições culturais e econômicas das comunidades rurais. Esse conhecimento é passado de geração em geração, mantendo viva a conexão com a palmeira-mãe. E nisso a marca de gênero desempenha um papel significativo.

A dimensão de gênero é muito forte na atividade com o babaçu, onde recorrentemente as quebradeiras relacionam a si mesmas e suas vidas à presença das palmeiras, em uma relação que remete ao cuidado, à conservação ambiental e ao sustento de filhos e famílias através do babaçu.

Trazendo novamente para este contexto a narrativa de dona Ignez, o coco babaçu sempre desempenhou um papel fundamental na história de sua família, presente em suas experiências nos terreiros e na contribuição para o sustento do lar. Todos os filhos, segundo ela, foram criados com o entendimento das atividades agrícolas, desde quebrar coco até trabalhar na roça: “Hoje tem uns que não quebram mais, porque estão fora, não sabe? Mas todos aprenderam a lavrar a terra, a coletar um coco. Na vida tem que aprender, pra hora que a necessidade cobrar”.

Após o falecimento do marido, dona Ignez sentiu-se desafiada a cuidar dos filhos sozinha. Sua determinação a levou a contar com a ajuda de parentes e vizinhos, além de recorrer ao trabalho no campo e à quebra de coco como forma de sustento. Essa transição de vida é narrada por ela em uma conversa informal, destacando sua relação com uma prima e suas atividades diárias para garantir o sustento da família (os destaques são meus):

Olha, Silvia, a gente não fala muito, porque muitas coisas a gente esquece. Mas eu vou te contar aqui, que depois que meu marido morreu, que eu fiquei com umas meninas, uns meninos pequenos, quando eu tinha uma prima que morava bem confronfe a eu, ela era pior do que eu, mesmo que um macho, e eu não ficava atrás. Aí o que acontece é que às vezes ela tava com mandioca na casa do forno, de noite. Ela vinha e batia na minha janela. E eu levantava... o que é, Masalina? “Vambora descascar mandioca, vambora, vai andando que eu já vou, vou passar um café.” Não, o café aqui já tá pronto, vambora.

Eu levantava... e tava por ali, **chama umas meninas...** “olha criança, vou bem aqui na casa do forno mais Masalina.” Eu tinha que ganhar meu punhado de farinha, porque eu não tinha roça. Eu achava essa prima que me convidava pra ir na casa do forno, descascar mandioca eu ia pra ganhar meu punhado. E nós íamos pra casa de forno, lá nós descascamos as mandiocas, mas esse é o dia. E quando o dia vinha, clareando, nós tínhamos que descascar as mandiocas, aí eu ia pra casa e ajeitava tudo, o menino ficava aí pra fazer uns comes pras maiores e pra comer com os menores, e eu ia pro Aquariquari, com minhas **amigas** quebrar coco, passava o dia, eu chegava em casa seis hora da tarde, seis sete hora. **E com isso fui criar meus filhos,** tudo assim. E hoje eu ainda estou quebrando coco, não quebro mais porque não posso, mas tudo bem, graças a Deus, Deus me abençoava. Ele me abençoava todos os dias, tanto eu como minhas amigas, que nós tínhamos essa **luta** todo dia.

O depoimento de Dona Ignez mostra como, desde a infância, as meninas são inseridas nas dinâmicas do trabalho familiar, especialmente nas atividades que envolvem o cuidado da casa e a colaboração nas atividades produtivas, incorporando desde cedo as múltiplas jornadas de trabalho aos quais as mulheres são submetidas ao longo da vida. Na ausência dos maridos, essas responsabilidades aumentam, exigindo ainda mais dedicação e força.

Essa dinâmica está de acordo com o que Barbosa (2015) observa sobre a atribuição histórica desempenhada pelas mulheres do campo, cujas funções se somam a tantas outras. Segundo Barbosa, o trabalho com o babaçu, tradicionalmente realizado pelas mulheres, se estende para uma lógica de organização familiar em que as responsabilidades do cuidado e do trabalho produtivo são compartilhadas de maneira que, ao longo do tempo, fortalecem a identidade dessas mulheres como agentes centrais no sustento e resistência dos territórios camponeses.

Assim, a contribuição de Barbosa é utilizada para expandir a ideia da divisão de trabalho nas comunidades extrativistas, fazendo a correlação entre o que Dona Ignez fala e a construção da identidade das mulheres no contexto do babaçu. A história dela ilustra que

essas atividades não são apenas uma questão de sobrevivência, mas também de transmissão de conhecimento e práticas tradicionais. Ao ajudar na casa do forno ou na quebra do coco, essas mulheres passam a participar ativamente da economia familiar e comunitária, garantindo o sustento de suas famílias e perpetuando tradições que são parte essencial de suas identidades.

Durante o pré-campo, em 2022, algumas quebradeiras de coco entrevistadas trouxeram como ponto de partida o fato de que ser quebradeira está relacionado ao termo *necessidade*. Necessidade que a mãe tem de levar a criança para a quebra, porque não tem com quem deixá-la, necessidade de ensinar a função à filha, para garantir a sobrevivência da palmeira e para ajudar no sustento da sua família, caso ela precise ajudar quando casar; a necessidade de ter mais uma pessoa ajudando na tarefa, e por outras necessidades mais. Sobre essa necessidade, Ester pontuou:

Eu comecei a quebrar coco quando tinha uns 7 anos. Minha mãe levava a gente porque não tinha com quem deixar. Eu assim fui aprendendo devagarzinho a quebrar o coco, que ela partia no meio e me dava pra acabar de quebrar [...] depois eu, de grande, levava meus filhos, assim pequeno também porque meu marido ia pra roça, né? Eu mesmo não gostava de levar eles, mas eles eram pequenos e não tinha como, tinha que levar.

Mamãe Madá, parteira em Sumaúma, 89 anos, dos quais dedicou 70 ao ofício de quebradeira, também compartilhou sua infância no que diz respeito à forma como aprendeu a função de quebrar coco. Mamãe Madá disse:

Quando a gente era criança, minha mãe mais meu pai trabalhavam de roça, juquirá, de meia pros outros, tudo que dava eles faziam, porque tinha que sustentar os filhos. Pois bem, nós tinha que ir junto, porque não é como hoje, que você tem gente pra deixar os filhos – e naquele tempo as mulher tinha muita criança. Quando o dia era comprido, eles já levavam o cumê e nós comia mais eles ali no chão mesmo, embaixo de uma árvore onde fosse. Pois bem, pra gente não ficar sem fazer nada e não fugir das vistas dos pais, eles davam ocupação pra gente. Minha mãe partia a banda do coco assim, dava pra gente e dizia: “toma, menina, tira o outro lado da casca”, e dava mesmo uma faquinha pra gente, mas ela ensinava! Se assim devagar aprendi a tirar a amêndoa. Depois que ela via que a gente já tirava um tantinho de lata, ela levava pra ajudar, porque vendia para comprar coisas na venda. Na roça o pai mandava a gente ajudar tirando os matos menor, a carregar os paus mais pequeno e a gente acabava aprendendo o ofício da roça e assim eram as outras coisas [...]

A fala de Mamãe Madá retrata um processo tradicional de aprendizado, reproduzido pela grande maioria das quebradeiras, onde as crianças acompanham os pais em suas

atividades diárias, sejam elas na roça ou na quebra do coco. Esse aprendizado, que se pode observar tanto na fala de Mamãe Madá quanto na fala de Ester, parte num primeiro momento da necessidade prática, para manter as crianças ocupadas, e se traduz mais tarde numa forma empírica de transmissão do conhecimento tradicional.

O fato é que a infância nesse universo de Sumaúma do Japão parece ligar-se desde muito cedo à atividade extrativa do babaçu e que a permanência ou a *constância*, como proferido por algumas quebradeiras, vai incidir para o aprender, para a transmissão dos conhecimentos tradicionais práticos e dos que não podem ser mensurados a olhos nu, como é o caso da relação afetiva com a palmeira.

Entre as interlocutoras, as falas se misturavam a um descontentamento sobre os mais jovens não desejarem se engajar nas tarefas produtivas dos pais, dentre estes, o trabalho com o babaçu. Ao mesmo tempo foi observado uma dualidade de opinião, no qual as mesmas quebradeiras que falavam da ausência dos jovens, relataram não desejar que os filhos se envolvessem na atividade. Ou seja, não os incentivam. Conforme pode ser observado na fala a seguir proferida por Vilma:

Eu aprendi, sim, a quebrar coco com minha mãe, eu não vou dizer que eu incentivo meus filhos a seguir nesse mesmo ofício, não. Sabe por quê? A gente foi levado para tarefa com o coco porque não tinha outra opção, casava e já tinha menino, para ajudar nas despesas a gente tinha que ir quebrar coco mesmo. Hoje não precisa disso, as oportunidades são muitas e eu prefiro que meus filhos estudem. Se precisar e eles estiverem por aqui, eles vão comigo, mas dizer que eles sabem todo o ofício é mentira.

A mesma ambiguidade pode ser observada na fala de Sara da Silva:

Silvia, hoje os mais novo não querem nada, vivem no celular no zap, se a gente chamar pra ir ajudar com o coco, emburra a cara, reclama. É um bando de menino velho preguiçoso. [...] O trabalho com o babaçu é difícil demais, a gente se sacrifica muito e ganha quase nada, isso quando ganha! Por isso eu não mando meus filhos pra lida, porque não é vida, sabe. Eu vou porque sair daqui não dá mais, emprego é difícil, então eu vou pro coco.

As falas de Vilma e Sara oferecem perspectivas contrastantes sobre a continuidade do trabalho com o coco entre as novas gerações e revelam os desafios e mudanças nas dinâmicas familiares e sociais.

Vilma destaca a mudança nas oportunidades e a importância da educação para seus filhos. Ela diz que aprendeu a quebrar coco com a mãe porque não havia outras opções, mas prefere que seus filhos busquem caminhos diferentes. Para Vilma, o trabalho com o coco foi uma necessidade, não uma escolha, e ela vê a educação como uma forma de proporcionar melhores oportunidades para seus filhos, afastando-os da dura realidade do trabalho

extrativista. Por outro lado, Sara expressa frustração com a falta de interesse dos jovens pelo trabalho com o coco. Ela critica a dependência dos jovens em tecnologias como o celular e vê essa atitude como preguiça. Para Sara, a continuidade do trabalho com o coco é uma questão de necessidade e sobrevivência, especialmente diante das dificuldades econômicas e da falta de empregos.

Essas perspectivas contrastantes refletem uma tensão comum nas comunidades tradicionais: a necessidade de preservar o conhecimento e as práticas culturais versus o desejo de buscar melhores oportunidades através da educação e da modernização.

Ambas as falas sugerem que a continuidade do trabalho com o coco está ameaçada pela busca por novas oportunidades fora do povoado. Por outro lado, a fala de Sara revela a resistência dos jovens em continuar um trabalho que é visto como árduo e pouco recompensador. Essa resistência é agravada pelas condições econômicas desfavoráveis e pela falta de reconhecimento e valorização do trabalho extrativista.

Essas contradições podem, em algum momento, a depender da forma como são internalizadas, incidir na forma como os jovens veem o trabalho com o babaçu? O que é certo e o que se evidencia entre as falas é a complexidade em manter práticas tradicionais em um contexto onde as mudanças sociais e econômicas são uma constante. Por um lado, percebe-se um desejo por parte das quebradeiras em preservar a cultura e o conhecimento tradicional; por outro, há uma busca por melhores condições de vida e oportunidades que muitas vezes levam os jovens a se afastarem dessas práticas.

Para contribuir com o contexto, trago um episódio relatado por Naninha, de 11 anos, que é filha da quebradeira Luana. Cabe destacar que Naninha foi minha companhia nas andanças pelo povoado, estando presente em praticamente todas as minhas atividades de campo, demonstrando sempre muita curiosidade e interesse nas falas dos interlocutores. Mais do que isso: Naninha apesar da pouca idade fazia questão de estar com a mãe em todas as atividades que ela desenvolvia. No trabalho com babaçu, Naninha era presença certa. Inclusive, foi a interlocução com Naninha que propiciou uma reflexão importante sobre o estigma associado às quebradeiras de babaçu e o papel do espaço escolar na circulação desse estigma.

Tamanha afinidade em relação ao trabalho com o babaçu lhe rendeu um conflito com os colegas de escola por causa de uma foto que ela postou no grupo de WhatsApp da escola do qual faz parte:

Silvia, foi assim. Eu coloquei essa foto aqui olha [na foto, Naninha estava sentada no chão, com um pano na cabeça quebrando coco com um porrete na

mão e uma machadinha embaixo das pernas]. Daí, eles olharam a foto e começaram a fazer graça comigo, rindo e falando se eu não tinha vergonha de colocar aquela foto quebrando coco no grupo. Eu disse assim mesmo: “vergonha por quê, já? Só pra vocês mesmo que não fazem nada. Quem disse que quebrar coco faz vergonha?” Mas eles não pararam e toda hora riam de mim até na rua quando me viam. Eu briguei mesmo no grupo e briguei foi muitos dias. Eu ia era bater neles.

Perguntei por que ela se aborreceu tanto e a resposta foi a seguinte: “Silvia, minha mãe quebra coco, minha avó quebra coco e eu sei um pouquinho. Muitas coisas que minha mãe compra, ela compra com o que o babaçu dá, então não vou deixar ninguém falar mal do trabalho que elas fazem”.



Imagem 6 – Ryana Vitória Correia Pereira (Naninha), de 11 anos, representando a etapa da quebra de coco babaçu, na foto que lhe rendeu julgamentos por seus colegas de escola. Por Luana Cruz, 2023.

O episódio de Naninha diz de como o espaço da escolarização formal no campo frequentemente estigmatiza o modo de vida camponês. Não é só sobre pobreza, embora sentidos associados à pobreza participem desse estigma, assim como sentidos relativos a gênero, considerando que o babaçu é uma atividade majoritariamente desempenhada pelas

mulheres. E como isso funciona como um vetor de expulsão do território, seja porque as pessoas precisam sair para estudar em certos níveis, seja porque o espaço em si condena e desvaloriza a vida no campo.

Essa atitude de ridicularização demonstra uma falta de compreensão e respeito pelas diferentes formas de vida e trabalho, reforçando estereótipos negativos sobre a pobreza. No entanto, a resposta de Naninha foi um ato de resistência notável, apesar de se tratar de uma criança, ela demonstrou maturidade ao defender o trabalho que sua avó e mãe fazem. Ao afirmar que quebrar coco não é motivo de vergonha, mas sim de orgulho, ela desafia a visão estigmatizada da pobreza e traz o exemplo de como a consciência e o orgulho das próprias origens podem desafiar e transformar narrativas preconceituosas.

No universo das quebradeiras de coco babaçu, existem simbologias muito específicas, como a personificação da palmeira do babaçu na figura de uma mulher, uma mãe que vai sustentar seus filhos e os filhos de seus filhos. Numa inversão de retribuição, as quebradeiras afirmam que também ajudam a palmeira [mãe] a ter [parir] seus frutos [filhos]. Dona Tuquinha certa vez disse:

Quando nós pega a vara e futuca o cacho da palmeira pro fruto maduro cair, a gente tá ajudando a palmeira a parir. [...]. A palmeira é igualmente uma mulher, ela leva nove meses pra dar o fruto e geme quando os coco abrem na baga.

Essa relação carrega consigo profunda simbologia, onde a palmeira do babaçu não é apenas uma fonte de sustento, mas também um elemento central na identidade cultural das quebradeiras.. Sobre essa formação da identidade, Barbosa (2015) destaca que a memória é um elemento fundamental que está em constante construção influenciado por lembranças e experiências.

Nessa identidade que se forma, as quebradeiras desenvolvem uma relação profunda e ancestral com a palmeira do babaçu, caracterizada por um conhecimento que não apenas envolve técnicas específicas de coleta e processamento do coco, mas também uma compreensão holística do ambiente natural e dos ciclos da vida da palmeira. Elas se orientam por saberes empíricos, baseados na observação cuidadosa da natureza e na interpretação de sinais como fases da lua, épocas de chuva e outros fenômenos naturais.

A relação descrita entre as quebradeiras de coco babaçu e a palmeira pode ser correlacionada à luz da teoria de Descola (2005), ao compreender como os saberes tradicionais, como o conhecimento das quebradeiras sobre os ciclos naturais da palmeira, revelam uma visão integrada da natureza. Esse vínculo reforça a ideia de que o ambiente natural não é percebido como algo externo, mas como parte essencial do mundo social e

cultural. Assim, o modo como as quebradeiras interpretam sinais naturais, como fases da lua e épocas de chuva, exemplifica o que Descola identifica como uma relação simbiótica e holística entre humanos e o meio ambiente.

4.3 MUDANÇA NO PAPEL DOS HOMENS E O ESTIGMA SOBRE AS QUEBRADEIRAS

O extrativismo do babaçu representa mais do que uma atividade econômica; é uma prática profundamente enraizada na cultura e na vida das famílias locais. Historicamente, tanto homens quanto mulheres estavam envolvidos na quebra do coco, refletindo um trabalho compartilhado essencial. No entanto, como já foi contextualizado anteriormente, houve uma mudança significativa nesse cenário. Com a crise na economia do babaçu e a drástica redução do seu valor econômico, que anteriormente fazia da palmeira uma importante fonte de renda, os homens passaram a dedicar mais tempo à agricultura, deixando o trabalho com o babaçu predominantemente para as mulheres. Mamãe Madá fala sobre a participação dos homens na quebra do babaçu:

Era assim, nesse tempo lá de 1980 até homem quebrava coco. Quebrava porque tinha pra quem vender e tudo o que a gente quebrasse vendia. Quem comprava dizia que ia pra São Luís e de lá Deus sabe pra onde. A gente vivia bem do babaçu, mesmo tendo muita gente, porque tinha muito babaçu. Depois pararam de comprar não sei porquê e aí até os comércios aqui não queriam mais trocar por mercadoria só queriam se fosse dinheiro e pagavam pouco. De lá pra cá só diminuiu.

A fala de Mamãe Madá, ecoada por outras, se refere às transformações que a economia do babaçu sofreu ao longo do século 20, mas especificamente entre as décadas de 1980 e 1990 quando os comércios locais compravam as amêndoas das quebradeiras e comercializavam para atravessadores que, por sua vez, negociavam em São Luís, para as indústrias que transformam o produto em derivados de limpeza, por exemplo.

Durante as entrevistas em campo, alguns relatos foram captados em conversas informais, as quais compartilho para compor a análise do tema. Seu Adamastor Castro, 70 anos, é filho de neto de quebradeira. Hoje vive da aposentadoria. Ela falou do tempo em que quebrava coco:

Eu nasci aqui mesmo e desde minha avó eu sei que era quebradeira. Quando eu era menino, minha avó junto com minha mãe levava nós pra ajudar com os cocos, ia tudinho, assim, parecia um escadinha de criança. Minha mãe teve 18 filhos e aí você imagina esse monte de criança só pra ela cuidar e

alimentar... porque meu pai caiu no mundo pra trabalhar fora e, naquele tempo [década de 1960], se saía e passava era anos pra voltar, e às vezes nem voltava. Enquanto isso, minha mãe que assumiu nós, trabalhava na roça e no coco, o coco sempre ela quebrava e nós ajudava, menino e menina, não tinha essa coisa de vergonha, de “não vou” como é hoje em dia. Nessa lida, nós aprendemos a coletar e quebrar pra ajudar nas despesas. Depois, quando eu tava homem feito, aí uns 26 anos começaram a procurar coco aqui no povoado e pagava bem, daí era muito homem quebrando e juntando, porque dava um trocadinho. Depois acabou. Quando acabou a roça era o que ajudava, tinha mais terra e menos gente daí a gente foi ficando na roça e a mulher no coco que não dava dinheiro mas dava pra tirar o azeite, fazer o mingau, o carvão né.

O depoimento do seu Adamastor nos oferece dois eventos importantes: as transformações ligadas à mobilidade rural, entre as décadas de 60 e 90 e as mudanças que panharam o papel dos homens e das mulheres no extrativismo do babaçu principalmente entre as décadas de 80 e 90.

A partir das décadas de 1960 e 1970, o Brasil passou por um intenso processo de urbanização, impulsionado pela modernização agrícola e a mecanização, que reduziram a necessidade de mão de obra no campo (Martins, 1981). Como consequências dos processo são apontados, além da acirrada concorrência no que diz respeito à produção, os efeitos sociais e econômicos sofridos pela população envolvida com atividades rurais. (Balsan, 2006) A modernização do setor agrícola, por exemplo, gerou uma migração em massa do campo para os centros urbanos, transformando significativamente a dinâmica social do país. Entre 1960 e 1990, cerca de 27 milhões de pessoas migraram do campo para as cidades. Na década de 1970, a taxa de êxodo rural foi de 30,02%, e na década de 1980, foi de 26,42%. Esses números mostram uma redução gradual nesse movimento migratório.

Inicialmente, o relato destaca como o extrativismo do babaçu era uma atividade comunitária e familiar, onde todos, independentemente do gênero, participavam. A figura materna é central, evidenciando a questão de gênero e a carga de responsabilidade sobre as mulheres, que precisavam sustentar a família na ausência dos homens. Raimundo Correa, de 70 anos, também falou sobre o trabalho com o babaçu:

Eu sei quebrar coco, sei, sim, mas deixei faz tempo de quebrar. Antes era comum a gente homem na quebra, era quando tinha pra quem vender e também era quando a mãe da gente antigamente era respeitada, porque hoje em dia filho não respeita mais, não. Eu quebrava e tava tudo bem, mas a gente depois ouvia ofensa de dizer que olha, lá vai ele quebrar coco com as mulheres, porque na verdade babaçu é coisa pra mulher mesmo, os homens quebravam pra ajudar. Depois o babaçu não sustenta ele, só é uma ajuda, coisa que a mulher pode fazer.

A fala do seu Raimundo revela importantes aspectos históricos e culturais sobre a participação masculina no extrativismo do babaçu e a estigmatização das mulheres que realizam essa atividade. Ele menciona que antigamente era comum ver homens envolvidos na quebra do coco, principalmente quando havia mercado para a venda do babaçu e respeito pela figura materna. No entanto, a mudança nas dinâmicas sociais e econômicas, junto com certo machismo, alterou esse cenário.

A partir da década de 1960, o depoimento revela a saída dos homens para trabalhos externos, deixando as mulheres com a dupla responsabilidade do trabalho agrícola e do extrativismo.

A frase “hoje em dia filho não respeita mais” sugere uma percepção de que os valores tradicionais, incluindo o respeito pelos mais velhos e pelo trabalho realizado pelas mulheres, foram enfraquecidos ao longo do tempo. Além disso, a afirmação de que homens que quebravam coco eram alvo de ofensas demonstra como a divisão de trabalho de gênero é profundamente enraizada e estigmatiza os homens que participam de atividades consideradas femininas. Essa fala evidencia um pouco do machismo e a estigmatização das mulheres no extrativismo do babaçu.

Quando ele menciona que “o babaçu não sustenta, ele só ajuda”, está destacando a percepção de que o babaçu não oferece um sustento suficiente para justificar a dedicação exclusiva dos homens, reforçando a ideia de que o trabalho desempenhado pelas mulheres é secundário ou complementar. Essa visão se alinha com a crítica de Paulilo (1987), que aborda a falácia da naturalidade da distância entre trabalho leve e pesado. Para ela, essa divisão entre os trabalhos masculinos e femininos não é natural, mas construída socialmente, onde o trabalho das mulheres, frequentemente associado ao ‘leve’, é desvalorizado e tratado como algo secundário, quando, na realidade, é tão essencial quanto o trabalho masculino.”

O fato de que homens são desestimulados a participar diretamente da quebra do coco devido a pressões sociais e culturais contribui para a marginalização do trabalho feminino e limita a potencial colaboração entre gêneros nessa atividade. A persistência desses estigmas e a falta de respeito pelos trabalhos tradicionais das mulheres representam obstáculos significativos para a valorização e sustentabilidade do extrativismo do babaçu.

A fala também nos leva a considerar como as mudanças sociais e econômicas, juntamente com as normas de gênero, influenciam a dinâmica do trabalho no extrativismo do babaçu. Além disso, destaca a necessidade de combater estigmas e promover uma visão mais inclusiva e respeitosa das contribuições de todos os membros da comunidade, independentemente do gênero.

Na contramão da fala se seu Raimundo, temos outro homem que falou sobre o trabalho com o babaçu, seu Domingos, esposo da quebradeira Elizabeth, hoje com 55 anos, que disse que sabe quebrar coco.

Eu aprendi com minha mãe. Quebrei muito coco com ela e quebrei mais ainda quando tinha pra quem vender. Quando a quebra diminuiu, a maioria dos homens foi se dedicar mais pra roça. Mas eu, por exemplo, até hoje, se precisar ajudo a coletar e a carregar. Quebrar, não quebro mais, porque meu negócio é a farinha, sabe que é o que sustenta a gente [...] hoje os homens mais novo falam tudo que babaçu é coisas de mulher, mulherzinha né, mas eu quebrei mesmo sendo homem.

Seu Domingos observa que os homens mais jovens tendem a desvalorizar o trabalho com o babaçu, chamando-o de “coisa de mulherzinha”. No entanto, ele próprio não compartilha dessa visão estigmatizante com a mesma intensidade que o seu Raimundo. Apesar de reconhecer que o trabalho com o babaçu é tradicionalmente associado às mulheres, ele mantém uma atitude mais respeitosa e não desqualifica a atividade. Isso indica uma diferença na forma como o estigma é internalizado é expresso, com seu Domingos mostrando uma aceitação mais pragmática e menos carregada de preconceito em relação às funções desempenhadas por homens e mulheres no extrativismo do babaçu.

A visão da divisão de trabalho pode ser relacionada à divisão sexual do trabalho, tema abordado por autores como Barbosa (2013), que discute a atribuição histórica do trabalho no extrativismo do babaçu às mulheres, Scott (1995) e Paulilo (1987), que falam sobre como as normas de gênero definem os papéis de mulheres e homens, inclusive desde a infância.

A mudança no contexto do trabalho com o babaçu, especialmente no que diz respeito à participação masculina e à estigmatização de gênero, reflete um padrão mais amplo de valorização e desvalorização das funções desempenhadas por diferentes gêneros. Historicamente, o trabalho com o babaçu, que envolve atividades como a quebra do coco, era realizado por homens e mulheres. Essa mudança criou uma divisão de trabalho que reforça a ideia de que certas tarefas são apropriadas para um gênero específico, resultando na marginalização da contribuição feminina e na desvalorização de atividades essenciais para a economia doméstica. A visão de que o trabalho com o babaçu é “coisa de mulherzinha” demonstra como o estigma pode desvalorizar o trabalho das mulheres e contribuir para a manutenção de desigualdades de gênero.

Por outro lado, a evolução das perspectivas, como a observada nas falas do seu Domingos, mostra que há uma aceitação crescente da importância do trabalho feminino, mesmo que a divisão de trabalho ainda persista. Reconhecer a contribuição das mulheres e

valorizar suas habilidades é fundamental para garantir que suas tarefas sejam apreciadas e que a economia doméstica seja sustentada de forma justa e equilibrada.

Portanto, é essencial promover uma maior valorização do trabalho feminino e questionar as normas de gênero que perpetuam a desvalorização e estigmatização das atividades tradicionalmente associadas às mulheres, garantindo uma abordagem mais inclusiva e respeitosa para todos os membros da comunidade.

4.4 AS MUDANÇAS RECENTES RELACIONADAS AO BABAÇU NO POVOADO A PARTIR DO NÚCLEO PRODUTIVO

A produção de amêndoa do babaçu voltou a melhorar no povoado, após duas ocorrências recentes. A primeira, segundo dona Ignez, está no início das atividades do Ises junto às mulheres quebradeiras do povoado e a segunda, pela construção, em 2021, do núcleo produtivo construído com recursos da Fundação Vale.

O espaço foi pensado inicialmente para ser construído no povoado Boa Vista, localizado no município de Alto Alegre do Pindaré. Porém, acabou sendo transferido para Sumaúma do Japão, pois já havia um processo de fortalecimento da cadeia produtiva sendo implementado pelo instituto no povoado. Além disso, havia 42 quebradeiras no projeto, um número maior do que o encontrado em Boa Vista.

O terreno onde foi construído o núcleo pertencia ao senhor Raimundo Coelho e foi adquirido pela Fundação Vale pelo valor R\$ 6.000,00, sendo o único terreno que pertencia aos atuais proprietários de Sumaúma do Japão com documento de desmembramento oficializado pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra).

Entre as ações realizadas pelo Ises, está o intercâmbio entre as quebradeiras de Sumaúma do Japão e as quebradeiras de Pedrinhas Clube de Mães de Itapecuru-Mirim, que durante cinco dias capacitaram as quebradeiras de Sumaúma do Japão na extração do mesocarpo para produção de seus subprodutos, tais como: bolo, biscoito, sorvete, achocolatado, café e pudim. A partir deste intercâmbio, as 42 quebradeiras decidiram por conta própria se organizar para produzir o que aprenderam, mesmo sem uma estrutura física. É importante destacar que, até 2019, poucas quebradeiras de Sumaúma do Japão extraíam o mesocarpo. Essa farinha proteica era queimada junto com o caroço do babaçu durante a produção do carvão.

A construção do núcleo produtivo trouxe mudanças significativas, tanto dentro quanto fora do povoado de Sumaúma do Japão. Inicialmente, as quebradeiras de coco dizem que se

sentiam invisibilizadas e estigmatizadas por algumas pessoas do povoado. Um exemplo está no depoimento de Luana Cruz: “Antes a gente passava na rua e tinha uns que gritavam assim: *olha, lá vai uma caída que não junta a outra*”. A frase proferida manifesta o menosprezo pela atividade, sugerindo sua ligação com um horizonte de permanente pobreza.

Com a construção do núcleo, as quebradeiras dizem que isso melhorou, hoje elas são vistas de outra forma. Sobre isso Luana Cruz destaca: “hoje, quando a gente passa, eles dizem: ‘lá vão as padeiras, as donas da padaria!’ Isso eleva nossa autoestima, mesmo ganhando pouco ou nada”. Ou seja, o núcleo promoveu de certa forma uma mudança na percepção de como elas eram vistas dentro do povoado.

Externamente, a construção do núcleo produtivo trouxe também a visibilidade das quebradeiras para o poder público local, que antes nunca havia desenvolvido qualquer atividade com as quebradeiras daquele local. Com o destaque que o núcleo produtivo trouxe, a partir dos investimentos da Fundação Vale, o poder público se aproximou do grupo, com objetivo proclamado de lhes prestar apoio.

Durante conversa informal com o Secretário de Agricultura do município, Marcelo Marinho, ele informou que a prefeitura deu início à confecção de documentos para que as quebradeiras do núcleo produtivo acessem políticas públicas como a PGPM.BIO/Conab e o Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE).

No entanto, a criação do núcleo também trouxe desafios. A proposta pensada pelo instituto para o núcleo não levou em consideração o modo de fazer das quebradeiras, onde são trabalhados com elas princípios produtivos desconectados com o fazer camponês, onde o foco é atender às necessidades da família e da comunidade. Já no fazer capitalista, a produção é voltada para o mercado, buscando maximizar lucros. Além disso, outro aspecto não foi levado em consideração, o de que elas não são apenas quebradeiras de coco babaçu, mas também são mães, agricultoras, religiosas, mulheres que cuidam de seus quintais e de sua família. Além disso, as quebradeiras não possuem autonomia sobre o núcleo ou sobre a produção, como pode ser observado na fala de Terezinha Mota:

Eu mesma não gostei quando eles mandaram aqui um homem vim ensinar a gente a fazer pão, mas a gente já sabia fazer porque aprendemos com as meninas de Pedrinhas. Esse homem pegou a nossa massa de pão de mesocarpo e ficou assim, olha, rasgando e dizendo: “isso não presta, vocês agora vão aprender a fazer pão de verdade, vão fazer pão doce, pão francês”. Eu fiquei muito com raiva, mas a gente teve que fazer e hoje a gente faz mais massa de pão francês do que de babaçu e de babaçu era o que mais o povo mais gostava de comprar.

A partir de minhas observações em campo e dos relatos compartilhados pelas

quebradeiras, fica evidente que a influência do Ises e da Fundação Vale a partir, de um controle externo sobre as tomadas de decisão do núcleo, interferem na autonomia e na independência das mulheres.

Outro ponto a ser mencionado é a sustentabilidade financeira do núcleo. Embora tenha começado a gerar alguma renda, a demora do instituto na aquisição de equipamentos, e na solução da instalação de energia elétrica adequada, obrigava as quebradeiras a cumprir até 15 horas seguidas dentro do núcleo. Segundo Luana, esse foi um dos motivos pelos quais algumas quebradeiras desistiram de trabalhar no núcleo. Outras deixaram porque adoeceram, o fato é que hoje, das 42 quebradeiras do projeto, apenas 18 continuam trabalhando no núcleo. Esse quantitativo é dividido em grupos por escala de trabalho.

Apesar do investimento, o núcleo ainda não conseguiu alcançar um dos seus objetivos, que é o aproveitamento integral do babaçu. O produto do babaçu que está presente no núcleo é o mesocarpio, na produção do pão e do bolo, assim como o leite de coco. Recentemente, elas começaram a colocar para comercializar o azeite produzido a partir da terceirização.

Ainda sobre a observação de dona Ignez para a melhoria na valorização das amêndoas no povoado, ela se refere à comercialização semestral de amêndoas feita para a Unidade de Beneficiamento de Babaçu Boa Vista, que leva o mesmo nome do povoado, localizado no município de Alto Alegre do Pindaré.

Segundo Maria da Conceição, de 46 anos, antes do Ises, as amêndoas eram vendidas exclusivamente a intermediários pelo preço de R\$1,20, chegando até a R\$0,90 centavos o quilo. Com a parceria estabelecida entre Ises e o empreendimento Boa Vista, as quebradeiras passaram a vender o quilo por R\$4,00 e, mais recentemente, por R\$5,50. Esse aumento de preço incentivou algumas quebradeiras a retomarem a coleta, mesmo sem participação direta no projeto.

Em 2021, cerca de 40 quebradeiras de Sumaúma do Japão venderam aproximadamente cinco mil quilos de amêndoas para Boa Vista, gerando uma receita de R\$20 mil, conforme informado por Solange Machado, assessora do Ises.

Periodicamente, atravessadores organizam a mobilização das quebradeiras de Sumaúma do Japão e de povoados vizinhos para comercializar carradas de coco inteiro com o propósito de vendê-las a indústrias que utilizam coco como combustível em suas caldeiras. O valor pago às quebradeiras por uma saca de 50 kg de coco inteiro é de R\$ 5. Destaca-se entre essas empresas está a Companhia de Siderúrgica do Maranhão (Cosima), conforme informações fornecidas por Beudo Pacheco, um dos atravessadores que tive a oportunidade de entrevistar. Beudo adquire coco inteiro de outras regiões além da Baixada Maranhense.

Ediana do Carmo Freitas, uma quebradeira de coco de 46 anos, disse que fornece, em média, 400 sacas de coco inteiro uma vez ao ano, pelas quais recebe o valor de R\$2,2 mil, pagos em dinheiro pelo atravessador. Ao comprar o coco inteiro por um valor baixo e revender por um preço maior, os atravessadores exercem um controle desfavorável sobre a produção, privando as quebradeiras da justa remuneração pelo seu trabalho e da oportunidade de comercializar diretamente seus produtos.

A comercialização do coco inteiro deve ser analisada sob dois aspectos fundamentais. Primeiro, e a partir da minha visão, ao vender o coco inteiro, as quebradeiras deixam de produzir outros subprodutos que são essenciais para a economia associada à produção do babaçu, tais como: o azeite, o mesocarpo, o leite e o carvão.

Ainda segundo minhas observações, a compra do coco inteiro também incide na troca de conhecimentos e na coesão social entre as quebradeiras, comprometendo a reprodução cultural do povoado, pois impede a transmissão integral dos saberes e práticas tradicionais associadas ao processamento do babaçu. Além disso, ao remover os cocos inteiros das áreas de coleta, os atravessadores podem comprometer a renovação das palmeiras de babaçu, pois cada coco representa um potencial novo na plantação.

Por outro lado, as quebradeiras reconhecem a importância dos atravessadores, pois eles possibilitam a comercialização do excedente de produção que o município não absorve. Assim, mesmo que a renda gerada por meio dos atravessadores não seja idealmente valorizada, ela ainda representa uma fonte de renda importante para as famílias, contribuindo também de alguma forma para a continuidade e sobrevivência desse extrativismo.

Neste capítulo exploro o conhecimento tradicional e a cultura das quebradeiras de coco, destacando os desafios, as transformações e as diferentes formas de beneficiamento do babaçu em Sumaúma do Japão. Também faço uma breve contextualização da importância do MIQCB frente às lutas que se mantêm e como as políticas estatais continuam servindo de instrumento frente às ameaças aos seus direitos. Também trago uma breve explanação sobre dois estudos sobre a economia do babaçu e suas implicações na continuidade do conhecimento tradicional e da atividade.

5 A SUCESSÃO GERACIONAL NO BABAÇU EM SUMAÚMA DO JAPÃO

Neste capítulo, será enfocada a juventude de Sumaúma do Japão e sua relação com o extrativismo do babaçu e com o território, pensando no cenário da sucessão geracional e da transmissão de conhecimentos associada à atividade.

Embora inicialmente possa parecer paradoxal, a correlação entre a mobilidade dos homens e a persistência das mulheres no trabalho relacionado ao babaçu é uma questão relevante que será explorada. Para compreender melhor essa relação, é necessário primeiro analisar os padrões de mobilidade dos homens que ocorrem em Sumaúma do Japão.

Abordaremos para onde esses jovens estão migrando, quais atividades realizam nos novos locais e os motivos que os levam a buscar essas mudanças. Também analisaremos o impacto dessa migração nas famílias que ficam para trás, investigando como a ausência dos jovens afeta a estrutura familiar e a continuidade do extrativismo do babaçu. Além disso, examinaremos a atividade dos jovens tanto quando migram quanto quando permanecem no povoado. Para enriquecer essa análise, incluiremos relatos de vida que ilustram como, e se, esses jovens se dedicam ao babaçu, quanto tempo dedicam a essa atividade e como ela dialoga com seus anseios e sonhos.

Finalmente, investigaremos se a dedicação ao babaçu desperta neles e nelas um sentimento de conexão com a palmeira-mãe, abordando a relação de afeto e o conhecimento tradicional envolvido no extrativismo. Essa análise ajudará a compreender melhor o papel do babaçu na vida dos jovens e como essa relação influencia suas identidades e aspirações futuras.

5.1 JUVENTUDE DE SUMAÚMA DO JAPÃO E OS DESAFIOS PARA A SUCESSÃO

O tema da juventude rural e da sucessão geracional que envolve o conhecimento tradicional tem sido amplamente explorado, tanto no âmbito da academia quanto no das políticas públicas, dada sua importância para a continuidade das práticas agrícolas e culturais nas áreas rurais. Pesquisadores como Champagne, (1986); Abramovay, et al., (1998); Brumer et al., (2000, 2007, 2014); Carneiro, (2001; 2005; 2007; 2009; Castro, (2009); Weisheimer, (2007); Wanderley, (2007); Spanevello, (2008); Coradini, (2015); Dos Santos, (2017); Oliveira, (2015); Assis, (2014); Fernandes, (1999) e Silva, (2010), têm se dedicado a estudar as dinâmicas de permanência dos jovens no campo, investigando os desafios, as mudanças na

dinâmicas familiares e as oportunidades que os jovens encontram na contemporaneidade.

Suas pesquisas destacam a importância da juventude para a preservação do conhecimento tradicional e para a sustentabilidade das comunidades rurais. Ao mesmo tempo, discutem as políticas públicas, como o Pronaf Jovem e as iniciativas de cooperação técnica implementadas, para fornecer aos jovens agricultores acesso a crédito, formação e tecnologias inovadoras.

No entanto, eles destacam que, apesar desses avanços, a questão da sucessão geracional permanece desafiadora devido a fatores como a atratividade limitada das áreas rurais, a fragmentação das terras e as rápidas mudanças sociais e tecnológicas. Além disso, existe um consenso de que esse cenário exige um esforço contínuo e integrado para criar condições que tornem a vida no campo atrativa para os jovens, garantindo a continuidade das tradições e a viabilidade das atividades rurais.

Em Sumaúma do Japão, assim como outros territórios rurais, apresenta-se um complexo cenário onde a juventude se vê confrontada com os desafios de suceder os pais ou sair em busca por novas oportunidades fora do seu local de origem.

No universo das pesquisas, trabalhos que abordem de forma específica a sucessão geracional em atividades predominantemente femininas são poucos em relação ao quantitativo de trabalhos dedicados às atividades no qual a sucessão segue um padrão destacado entre os homens. Há de se levar em consideração que a questão do gênero, quando tratado à luz das atividades realizadas predominantemente por mulheres, geralmente recebem menor reconhecimento, o que perpetua a desigualdade de gênero econômica e social.

Apesar dessas considerações, é fundamental reconhecer os esforços em andamento para revitalizar a economia do babaçu e a inserção da juventude. Durante a entrevista com a pesquisadora da Embrapa Guilhermina Cayres (Embrapa/Cocais) e Silvianete Machado (Assema), foram discutidos diversos projetos que estão em andamento e que visam promover a sustentabilidade e a diversificação das atividades relacionadas ao babaçu. No entanto, ambas destacaram que, até o momento, esses projetos ainda não conseguiram engajar plenamente a juventude, refletindo um desafio persistente na atração e retenção dos jovens nas atividades rurais.

Sobre o projeto de diversificação da produção otimizado pela Embrapa, Guilhermina destaca que a presença dos jovens, em especial das filhas, se faz prioritariamente nas etapas de comercialização, administração e divulgação em relação à produção: “aí a gente já não tá mais falando de filha de quebradeira de coco quebrando coco”. A pesquisadora destaca que em Pedrinha são as líderes, as mais idosas, que além da produção desempenham o papel de

comercialização e divulgação: “você não vê jovens abaixo de 25 anos se envolvendo nas atividades produtivas”.

A socióloga e secretária executiva da Assema Silvianete, também ponderou sobre essa dificuldade de envolvimento da juventude e foi além, falando em novas dinâmicas:

Porque é assim, o que nós verificamos hoje é uma nova dinâmica de inserção da juventude nos processos relacionados às atividades produtivas no campo, com destaque para o babaçu. O jovem está presente, mas em outros espaços. Eles estão nos fóruns, nas articulações, ocupam espaços de debates sobre as problemáticas relacionadas ao campo, a agricultura, ao babaçu, mas não estão nas atividades de produção propriamente dita e isso é preocupante, porque os mais velhos estão cansados alguns doentes e no final, quem vai sucedê-los?

Guilhermina também destacou a resistência às mudanças e os conflitos intergeracionais:

E cada vez a gente vê menos envolvimento de jovens. É uma das identidades sociais e culturais do Maranhão, uma categoria social que representa o Maranhão, mas é cada vez uma faixa etária que não está sendo sucedida, literalmente.

No povoado Sumaúma do Japão, no estado do Maranhão, esse também tem sido um desafio vivenciado no dia-a-dia e nas falas dos pais sobre a continuidade dos filhos nas atividades produtivas desenvolvidas nas unidades familiares. Bem mais que isso, os pais destacam que os jovens, hoje, quando se fazem presentes nas atividades, demonstram pouco ou quase nenhum conhecimento sobre como e por que plantar respeitando a lua é uma prática, menos ainda sabem identificar a palmeira que dá melhores frutos ou por que a palmeira é descrita e comparada a uma mãe. Tais inquietações fundamentam o interesse pelo tema desta pesquisa.

5.2 A PARTICIPAÇÃO DO JOVEM NO BABAÇU E A APROPRIAÇÃO DO CONHECIMENTO TRADICIONAL

Poucos jovens disseram estarem hoje envolvidos com o babaçu, havendo claramente uma divisão de onde se concentra a presença dos meninos e das meninas. Os jovens homens entrevistados em Sumaúma do Japão destacaram que sua participação no trabalho com o babaçu, quando ocorre, se limita a trazer o coco coletado pelas mães da solta para o terreiro, geralmente utilizando moto, que muitas vezes é de propriedade da própria família.

Alguns replicam a fala de que o babaçu é um trabalho para mulher fazer. Sobre o babaçu ser “trabalho de mulher”, Antonia de Bina relaciona isso ao que ouve de alguns homens no povoado: “tem deles que diz assim, olha, homem que quebra coco fica com as ancas grandes de mulher”.

No caso mencionado por Antônia de Bina, a quebra do coco babaçu é vista como uma atividade que, ao ser realizada por homens, pode lhes conferir uma aparência ou características associadas ao feminino, como ter quadris grandes. Essa visão perpetua estereótipos de gênero, onde certas formas físicas e comportamentais são rigidamente atribuídas a homens ou mulheres. Em campo alguns jovens entrevistados pontuaram esses pensamentos, reproduzindo uma estigmatização que pode ter várias consequências. Primeiro, ela desvaloriza o trabalho do babaçu, associando-o a uma perda de masculinidade e, portanto, a uma diminuição de status para os homens que o realizam. Segundo, reforça a ideia de que certos trabalhos são intrinsecamente femininos ou masculinos.

As jovens disseram ir poucas vezes coletar o coco e que essa tarefa não é estimulada pelas mães que lhes impõem a tarefa doméstica de cuidar dos afazeres da casa em sua ausência. Porém, durante participação na quebra coletiva do coco na casa de Elizabete Ramos, quebradeira que participa do núcleo produtivo, foi possível contabilizar além das 17 quebradeiras com idade entre 30 e 58 anos que estavam presentes, a participação de um jovem do sexo masculino e uma do sexo feminino, de 13 e 15 anos respectivamente, desempenhando a função de apoio na quebra.

Enquanto as quebradeiras estavam sentadas no chão em uma grande roda em volta da ruma de babaçu, estes jovens estiveram localizados externamente, ou seja, em volta da roda, serviam café, água e lanche, além de serem acionados para qualquer outra eventualidade relacionada à quebra que carecesse da quebradeira levantar. O apoio destes jovens não se limitava ao alimento, mas eles também eram os responsáveis por recolher o excedente de casas que se avolumavam com a quebra, que ao serem recolhidas por eles, eram depositadas em outro local para depois ser processado e transformado em carvão vegetal.

Além disso, eles ajudam a aproximar das quebradeiras os cocos que se distanciam do alcance de suas mãos conforme procediam à quebra. Um destes jovens era Artur Paes, de 13 anos, neto de Tuquinha que disse de forma contundente “não gosto de vim pra cá, venho porque minha avó manda, mas eu não gosto”. Já Suzana de Menezes Silva, 11 anos, filha de Maria das Graças, dona da quebra que também estava na função de apoio, disse:

Eu venho faz tempo, desde de que eu era menor, é cansativo, mas acho que pra elas é mais, porque ficam sentadas horas e a gente não é obrigado a

quebrar [...] desse trabalho com o babaçu só sei essas tarefas mesmo, porque minha mãe leva a gente mais pra isso e pra juntar às vezes um coco.

A organização dos jovens na roda de quebra se trata de um importante componente de apoio durante a atividade de quebra, mas que porém é invisibilizado dentro do próprio coletivo de quebradeiras, sempre que perguntado se os jovens estão na quebra.



Imagem 7 – A Jovem Suzana de Menezes Silva servindo água para a quebradeira Nilde que está no meio da quebra do coco. Essa cena ilustra a participação dos jovens em etapas periféricas do processo, oferecendo apoio e suporte, como servir água e comida, durante a roda de quebra do coco. Por Silvia Teixeira, 2023.

A única jovem de 17 anos que estava na tarefa da quebra era Nildiane de Jesus Moreira Brandão, que veio acompanhada de sua mãe Nilde, tempos depois da quebra ter iniciado. Joseane sentou-se ao chão evidenciando já possuir certa destreza no manejo dos instrumentos artesanais usados pelas quebradeiras para quebrar o coco. Enquanto quebrava o coco, Nildiane falou (destaques meus):

Eu não tenho pai e sou filha única. **Minha mãe sempre quem sustentou a gente e sempre foi com o coco.** Eu desde cedo acompanhei ela, porque queria mesmo, ela nunca me obrigou ou falou pra não ir. Comecei a quebrar os cocos e peguei gosto. Já terminei meu ensino médio e quero fazer faculdade, mas aqui a gente não tem essa oportunidade. Vou sempre que ela vai e me sinto bem em poder ajudar. **Ainda não tenho o conhecimento que ela tem, pois ela sabe coisas quando tá na solta que acho que vou precisar de anos pra aprender.**

É um trabalho difícil, sim, mas não acho que a gente morra de quebrar coco, acho que podia ser mais valorizado, porque é um trabalho pesado [...] enquanto eu puder eu vou quebrar coco, porque não é vergonha, o coco é a história da minha mãe e que está virando a minha também.

A fala de Nildiane deixa claro que o trabalho com o coco não entrou em sua vida de forma forçada, foi, como dito pela maioria das quebradeiras, motivado pela necessidade, porém o apoio da mãe serviu para construir nela uma referência de que é ser quebradeira e como essa construção pode significar a continuidade de uma geração de quebradeiras.

Anteriormente, os homens desempenhavam um papel central na quebra e produção do carvão, além de apoiar logisticamente a atividade. Hoje, mesmo que em menor escala, eles continuam a contribuir, por exemplo, trazendo cocos das áreas de coleta para casa. No entanto, a participação no extrativismo é agora predominantemente feminina, refletindo uma mudança na dinâmica de gênero e nas percepções sobre o trabalho com o babaçu.

Em um raro momento foi possível presenciar um jovem do sexo masculino de 17 anos na tarefa de quebra do coco babaçu. Trata-se de Igor Rodrigues Silva de 17 anos, irmão de Nara Rodrigues Silva 16 anos e filho da quebradeira Núbia Santos Rodrigues, 38 anos e de Genilvado de Jesus Silva de 42 anos, que em determinado momento de sua vida quebrou coco com frequência, ajudando a mãe. Hoje Genivaldo ajuda Núbia principalmente a carregar o coco pra casa, mas sua principal atividade é a agricultura e a pesca.

Núbia destaca que ela começou a levar primeiro Igor para o trabalho na solta, enquanto a filha ficava em casa cuidando dos afazeres. Igor começou a ir para para a solta com a idade de 10 anos e aprendeu a manejar o babaçu na quebra e principalmente na produção do carvão. Igor destaca como é trabalhar com o babaçu.

Eu já gostei mais de trabalhar com o coco, mas gosto de quebrar, o fazer do carvão é mais difícil porque pega muito o calor do fogo. Aí quando eu não tô no babaçu eu tô na carroça carregando mandioca [...] eu não tenho vergonha porque faço um trabalho honesto e não ligo pra quem falar do meu trabalho no coco ou na roça. Minha me ensinou que cabeça vazia é oficina do diabo e mesmo ela dizendo pra gente que quebrar coco e ir pra roça não é uma coisa boa, que ela não quer que a gente se dedique a isso a vida toda, ela fala que é bom aprender no caso de uma necessidade, porque foi assim com ela. Ela levava a gente com medo de deixar em casa e ir se juntar em uma companhia ruim [...] eu não penso em sair daqui, eu gosto dos meus amigos, quero ter meu pedaço de terra e ficar por aqui mesmo.

A fala de Igor revela uma forte ligação com o povoado e um desejo de permanecer nela, sugerindo que, apesar das dificuldades, a transmissão do conhecimento tradicional e dos valores comunitários tem sido bem-sucedida pelo menos naquela unidade familiar. Cabe destacar também que a família apresenta papel de destaque no momento da tomada de decisão dos jovens de se inserir na atividade produtiva, no aprender a fazer. Isso porque, a partir do espaço que ele conquista dentro do ambiente de produção, será também o seu impulso de permanência nesse espaço, pois o trabalho ali desempenhado lhe propicia tanto reconhecimento simbólico quanto material os influencia diretamente nas suas escolhas.

Durante as conversas com as mães, foi evidente um misto de descontentamento pela ausência dos filhos nas atividades do babaçu e um desejo genuíno de que eles não sigam nessa trajetória. A desvalorização percebida e os baixos retornos financeiros associados ao trabalho com o babaçu contribuem para essa visão negativa. Essas percepções são compartilhadas pelos próprios jovens, que reproduzem as preocupações maternas sobre a viabilidade econômica e a dignidade associada ao trabalho tradicional.

Essa visão é reflexo do modelo econômico que não valoriza essas atividades e nem os conhecimentos associados a elas, as mães desejem proteger seus filhos das dificuldades de um trabalho pesado e pouco valorizado. Esse fenômeno é um desafio significativo para a sustentabilidade das práticas culturais e econômicas tradicionais, como o extrativismo do babaçu. A falta de continuidade na transmissão do conhecimento pode resultar na perda irreparável de saberes ancestrais e na desintegração de comunidades que dependem dessa atividade para sua identidade e sobrevivência. Essa dualidade de afirmação ora da necessidade de mais envolvimento dos jovens na atividade relacionada ao babaçu, ora da improbabilidade de vê-los inseridos na luta que experimenta com o babaçu, reproduz nos jovens certa percepção de estigmatização do trabalho com o babaçu. Mesmo a tonicidade do depoimento sobre seguir na tarefa do babaçu pareceu se repetir entre os filhos. Vilma falou sobre o que deseja para os filhos

Silvia, eu quebro coco sim, quebro porque às vezes a gente precisa, e eu acabei gostando de estar no meio da mulherada. Mas pra dizer que quero meus filhos no trabalho com o coco? Eu não quero, não. Sei que a palmeira é importante, que ajuda, mas sozinha ela não dá pra sustentar uma família, fora que é trabalho cansativo demais. Eu quero que eles estude, que siga o que eu não pude ser.

Outra fala que as quebradeiras reproduziram foi de que a formação do conhecimento sobre a palmeira se faz de uma prática diária e em todas as etapas, num ritmo de constância. E essa consideração é ilustrada pelo fato de que, quando perguntados sobre o que sabem ou conhecem sobre esse conhecimento relacionado a palmeira, a maioria dos jovens afirmou não saber nada.

No povoado, poucas meninas têm a oportunidade de sair, essa dinâmica contrária o que alguns pesquisadores vêm chamando de “masculinização do campo”, que é a saída das mulheres nos processos migratórios e permanência dos homens no campo.

Champagne (1986) pontua que, ao optar pela saída do povoado, o jovem está rejeitando a atividade produtiva e, com isso, recusando também a possibilidade de suceder os pais. Por outro lado, Brumer (2007) ressalta que, embora fatores estruturais — como condições econômicas, sociais e políticas — exerçam forte influência sobre as trajetórias dos sujeitos, as decisões de migrar são atravessadas por racionalidades construídas no interior dos contextos familiares e camponeses. Nesse sentido, a autora chama atenção para a forma como os sujeitos, situados em redes de pertencimento e reciprocidade, avaliam os chamados “fatores de expulsão” (como dificuldades econômicas no lugar de origem) e “fatores de atração” (como as promessas de melhores oportunidades em outros espaços). Ainda que a comparação entre realidades e expectativas desempenhe um papel importante nesse processo, trata-se de escolhas que não se explicam apenas por desejos individuais, mas por experiências e sentidos compartilhados, que se relacionam com o lugar, a família e a continuidade (ou não) de um modo de vida.

Jaqueline dos Anjos Gomes, ou Kelly como gosta de ser chamada. Kelly, tem 24 anos e vive “juntada”, como ela define sua relação com Demilson Silva, com o qual tem o pequeno Gael de 2 anos. Filha da quebradeira de coco babaçu Antonia Maria dos Anjos Gomes (Diouro) e do agricultor Antonio Francisco Gomes (Miúdo), ambos com 51 anos. Kelly compartilhou o seguinte relato:

A minha mãe aprendeu tudo que ela sabe na região do serviço dela, que ela trabalha com coco, pela minha avó. Que elas foram criadas lá, no terreno que minha mãe ajudanta coco, Basílio. Foram quatorze filhos que ela teve, minha avó. E minha avó sempre se virou no coco. Quebrando coco, fazendo carvão.

Aí, da quebra do coco, vendia os grãos, né? Pra sustentar. Daí, meu avô tinha alguns pedacinhos de terra, onde ele cultivava o gado, né? Plantava os seus alimentos. E de lá, ele se virava. Entendeu? Sobre quebrar coco, Sílvia, pra falar a verdade, minha mãe nunca quis me botar no coco. Ela sempre me levava pra auxiliar. Às vezes fazia a comida, né? Pra dar merenda pra elas lá, nas quebra de coco. E quando eu não tava dando as merendas, eu ajudava a carregar cascas. Botar numa ruma. Ela nunca quis, assim, ah, eu vou tirar a minha filha da escola pra quebrar coco, ela também falava que essa vida era muito sofrida, que pra gente ela não queria, mas ela mesmo foi desde criança [...] aprender, aprender assim, como elas... Não. Eu sei quebrar pra tirar um coco pra mim. Agora, pra o desafio de encher uma lata, como elas, não, conhecer a palmeira, qual tem melhor coco essas coisas que elas sabem eu não sei não. Essas coisas que se aprende isso na lida né? No dia todo, desde criança mesmo.

A fala de Kelly reflete uma questão central na transmissão de conhecimentos tradicionais e na continuidade das práticas culturais, especialmente em contextos de extrativismo como o do babaçu. Ela destaca a transmissão intergeracional do conhecimento, onde sua avó, dona Ignez, ensinou sua mãe, dona Diouro, a trabalhar com o babaçu, e que ambas passaram a vida dedicadas a essa atividade. No entanto, Kelly também evidencia uma ruptura nesse processo de transmissão.

Ela menciona que, embora tenha sido envolvida de forma auxiliar nas atividades relacionadas ao babaçu, sua mãe sempre fez questão de mantê-la fora da quebra de coco propriamente dita, consciente das dificuldades e da dureza dessa vida, desejando um futuro diferente para sua filha. Ao longo de outras entrevistas tanto com os jovens quanto com as mães quebradeiras, essa fala será repetidamente reproduzida.

Ao mesmo tempo, a fala de Kelly revela uma consequência dessa decisão: a falta de envolvimento direto na atividade impediu que ela adquirisse o conhecimento profundo e especializado que dona Diouro e dona Ignez possuem. Ela menciona que não sabe identificar as melhores palmeiras ou quebrar coco com a mesma eficiência que sua mãe e reconhece que tais conhecimentos se adquirem com anos de prática e observação contínua.

Para compor com a fala de Kelly sobre a questão do conhecimento ancestral entre os jovens, trago as narrativas de Jobson, um jovem de 17 anos:

Eu sei que elas sabem umas coisas que a gente que é mais jovem não sabe. Tipo, quando elas vão pegar o coco e sabem escolher a palmeira que tem coco, se eu for eu pego qualquer um. Eu vejo minha avó falando de olho que estraga o azeite, já vi ela colocar um fio dentro da panela e ela coloca rezando sei lá pra quê. Eu não sei e nem sei fazer, nem rezar eu rezo. Ela chama a palmeira de mãe, também não sei por que, ela até fala mas não entendo.

A partir do depoimento de Kelly e Jobson, fica claro que o jovem reconhece a profundidade do conhecimento das gerações anteriores, mas também admite a dificuldade em compreendê-lo e aplicá-lo na prática. Desta forma, seria correto afirmar que a fala das quebradeiras sobre a *constância do fazer* está correta, pois apenas a participação pontual e fragmentada dos jovens no trabalho com o babaçu não é suficiente para formar esse conhecimento que se conecta à sucessão geracional. Kelly também falou sobre os irmãos trabalharem com o babaçu.

Os meus irmãos sempre ajudaram o papai na roça. No período da manhã, o papai levava os meninos pra ajudar na lida da roça, eles não iam para o babaçu, porque na nossa geração é assim, mas no tempo da mamãe, os homens ajudavam né? Mas a roça sempre foi o que sustentou as famílias e **depois parece que os homens achavam que coco era coisa de mulher.**

A fala de Kelly aborda uma mudança nas dinâmicas de gênero e nas práticas laborais ao longo das gerações. Ela destaca que, na geração atual, os homens da família se dedicam principalmente às atividades agrícolas, enquanto a quebra do coco babaçu se tornou uma tarefa predominantemente feminina. Esse contraste com a geração anterior relatada por ela, onde os homens também participavam da quebra do coco, sugere uma mudança cultural e social na divisão do trabalho.

Ela também menciona que, historicamente, a roça sempre foi uma base econômica importante para as famílias e de responsabilidade masculina. Com o tempo, Kelly sugere que os homens passaram a ter a percepção de que a quebra do coco é uma atividade “de mulher”, possivelmente devido à desvalorização econômica e social desse trabalho. A fala de Kelly sugere que essa divisão pode ter contribuído para a manutenção do sustento familiar, mas também aponta para uma segregação de papéis que limita a participação e o reconhecimento dos homens em certas etapas da atividade com o babaçu.

5.3 MOBILIDADE E AS TRANSFORMAÇÕES SOCIOECONÔMICAS EM SUMAÚMA DO JAPÃO

Carneiro (2007) destaca que o meio rural é frequentemente visto como um lugar de atraso em relação às capitais dos centros urbanos e que essa avaliação negativa projeta nos jovens uma espécie de descrédito com o lugar em que mora. Alguns jovens de Sumaúma deixaram evidente durante as entrevistas que se trata de uma realidade essa percepção estigmatizada do meio rural como um lugar de atraso. Para outros, no entanto, sair é apenas uma forma de gerar renda, mas viver na comunidade é algo de que não se abre mão.

Parte dos que ficam se sentem ociosos, pois não têm domínio sobre a decisão de sair

até completar 18 anos e não se sentem atraídos pelas atividades produtivas locais, o que gera preocupação por parte dos pais sobre o futuro que lhes reserva e que reserva também para o conhecimento que são repassados ao longo das gerações. Ao concluir o ensino médio, os jovens passam a vivenciar o dilema entre suceder os pais nas atividades produtivas ou sair em busca de novas oportunidades para além do que é oferecido localmente. Castro (2009) aponta que a ideia do jovem atraído pela cidade e desinteressado pelo campo não é nenhuma novidade e já era abordado nas leituras clássicas sobre o campesinato.

Durante as entrevistas alguns jovens destacaram que os trabalhos produtivos dos pais são importantes, porém pouco rentável ou atrativo e que a roça, apesar de não ser o objeto desta pesquisa, foi recorrentemente citada pelos jovens como “o trabalho que sustenta as famílias do povoado” enquanto que o babaçu é “o trabalho que complementa na hora da necessidade, mas que não era suficiente para manter uma família”.

A migração surge então como uma estratégia de sobrevivência, que nos leva a considerar como as mudanças nas percepções e nas divisões de trabalho afetam a continuidade das práticas tradicionais.

Os jovens entrevistados mencionaram que, após terminar o ensino médio, sentem a necessidade de buscar autonomia financeira, quer seja para ajudar os pais, quer seja para ajudar no sustento de sua própria família ou em ambos os casos. Hoje existe uma rede de articulação e apoio via celular para quem busca sair temporariamente do povoado. Em geral, as migrações ocorreram através de alguma indicação e os destinos são geralmente Mato Grosso do Sul, Goiás, Santa Catarina, São Paulo e Rio de Janeiro. Quem já migrou disse que as empresas contratam para trabalhar em construção civil, hotelaria, montagem de telhado, corte de cana e frigorífico.

A saída só ocorre após os 18 anos, quando ganham a maior idade. Cleiton Santos falou sobre como a migração entrou em sua vida e como ela se insere na atividade dos pais e do babaçu.

A primeira vez que saí do povoado eu tinha 19 anos, fui para Santa Catarina trabalhar com uva. Fui através de um amigo que já tinha ido e que veio passar um tempo aqui e perguntou se eu não queria ir, porque aqui é assim que se sai do povoado. Primeiramente porque alguém daqui te leva e te indica, e depois porque você mesmo cria contato com o pessoal de fora que vai te chamando e depois te indicando para outros trabalhos e outros estados.

Eu fui porque aqui você acaba o ensino médio e não tem mais o que fazer. Ou vai pra fora estudar, que é difícil, porque você vai pra casa de quem? Viver de quê? Ou vai pra roça que se trabalha muito e ganha pouco, no babaçu pior ainda [...] eu sei fazer roça, aprendi com meu pai e também ajudei e quando tô aqui ajudo minha mãe a carregar o coco pra casa, mas a decisão de sair foi pra ajudar eles a sair dessa vida e também pra mim construir alguma coisa pra mim.

Em geral, os homens que migram se encontram em momentos decisivos de suas vidas, como recém-casados, aqueles prestes a formar uma família ou simplesmente aqueles que desejam ajudar economicamente suas famílias. Para estes jovens, as saídas também são uma forma de capacitação profissional, pois muitos entram como ajudante de pedreiro e passam por outras tarefas, como é o caso de João Paulo da Cruz, marido de Sabrina da Cruz, que migrou após um mês de casado. Ele foi inicialmente para o Rio de Janeiro trabalhar de ajudante de pedreiro, hoje, após três saídas do povoado, já desempenha a tarefa de eletricitista: “é bom né, porque eu volto pra cá e ofereço meus serviços no povoado”.

João destacou as garantias trabalhistas: “A gente é fichado de carteira assinada, recebe benefícios, incluindo seguro desemprego”. Em geral, eles ficam por temporada nestes lugares retornando quando são convocados ou indicados, deixando a cargo das esposas a responsabilidade pela casa e pelos filhos. Quem fica, por sua vez, afirma que as remessas são utilizadas principalmente na construção ou melhoria da casa ou ainda para ajudar os pais na compra de insumos para os trabalhos produtivos ou não da família.

Posto isso, as jovens casadas entrevistadas e que têm os maridos migrando, relataram que, ao juntar as remessas enviadas pelos maridos ao aporte do programa Bolsa Família, e ainda as ajudas dos pais, não sentem necessidade financeira de se engajar no trabalho com o babaçu, pois dizem que o babaçu é pouco, trabalhoso e incerto. Já as remessas e os benefícios são garantidos, o que torna possível planejar a aquisição de bens e os custeios das despesas da família.

Todos os jovens homens e mulheres falam da desvalorização do babaçu como um dos principais motivos que os levam a não se envolverem na atividade. João fez a seguinte reflexão:

Porque é assim. A mulher trabalha muito, muito mesmo, penso que é sair cedinho e andar um monte de hora, voltar pra casa e ainda trabalhar em casa. Depois ela vai quebrar aquele monte de coco e no fim não tem pra quem vender ou quando vende a pessoa paga pouco demais não valoriza, não sabe cada etapa que eles tiveram que fazer pra chegar com ele e levar um quilo de amêndoa.

Nessa perspectiva de desvalorização e pouca oportunidade local, Kelly foi das

entrevistadas a única jovens do sexo feminino que atualmente saiu do povoado para trabalhar em outro estado junto com o companheiro. Ela compartilha esse desafio:

Eu passei 3 anos em Santa Catarina, o Gael nasceu lá, Como a gente precisava muito de um serviço pra ganhar alguma coisa, a gente teve que se virar arrancar mandioca, como eu nunca tinha ido arrancar mandioca dessa vez, eu tive que ir, nós fomos em troca de diária [...] daí a gente fez, acho que em torno de uns 4 paneiros a 150 cada um e a gente vendeu. A gente ficou um mês parado na casa do meu tio que mora lá. Eu comecei a trabalhar primeiro, em horário diferente do meu marido, a gente só se via no final de semana. A gente trabalhava no Frigorífico Aurora que fica na cidade de Maravilha, passamos 3 anos lá [...] com o dinheiro a gente conseguiu fazer nosso canto, coisa que se ficasse aqui podia até conseguir, mas tinha que trabalhar igual condenado ou na roça ou no coco. Eu tive que voltar pra casa porque o Gael tava pequeno e fiquei na casa de meus pais, porque nossa casa não tava pronta. Meu marido ficou lá pra ajuntar mais dinheiro e depois foi para outro lugar, Mato Grosso, trabalhar em construção civil.

Eu tô aqui, mas ele manda dinheiro e aí tem o Bolsa Família, e aí eu faço um trabalhinho na escola e dá de viver sem ter que ir pra lida do coco. Hoje, eu não sei te dizer quanto é que tá o quilo dele, mas eu falo por mim, eu, pra mim, não dá. Se não tiver uma outra renda, pra mim, não dá. Entendeu? Porque o coco ficou desvalorizado.

Durante as entrevistas, os jovens relataram sentir falta do povoado, especialmente dos amigos, da família, da cultura e da comida local. Eles também destacaram como se reconhecem e se tratam dentro da comunidade, enfatizando as relações afetivas e sensoriais que mantêm com o território. Essa percepção de pertencimento e as sensações associadas à vida comunitária são fundamentais para entender a profundidade dessas conexões. Sobre isso, Brumer (2007) reflete que nem sempre a rejeição ao trabalho no campo significa rejeição aos laços afetivos e de pertencimento ao local de origem.

Durante as entrevistas realizadas em Sumaúma do Japão com os jovens que periodicamente migram ou com os que em algum momento já migraram, deixaram claro que mantêm uma relação significativa com o povoado, apesar de migrarem em busca de melhores oportunidades, mas que pensam em voltar para o povoado, sair é algo temporário. Ou seja, a necessidade de deixar a comunidade está diretamente ligada à falta de opções de trabalho dentro do território.

De todos os jovens entrevistados apenas um disse que, embora mantenha uma conexão afetiva com o povoado, não acredita em mudanças nas condições para a juventude e por isso não pensa mais em voltar a morar no povoado. Este jovem é Weldson Ramos de 25 anos, que há quase um ano mora em São Paulo:

Eu não penso em voltar mais, sabe por quê? Porque cada ano que passava eu já sabia como seria, sem oportunidade, sem trabalho, dependendo do pouco que a roça dava. Ficar no povoado continuando sendo invisível ao Estado é condenar a gente a vida difícil dos nossos pais, e eu não quero isso pra mim. Aqui eu estudo, sinto falta dos amigos, mas isso a gente vai superando. O que não dá pra superar é ver a necessidade batendo na nossa porta, porque terra a gente não tem, nem maquinário pra trabalhar nela, vai ficar fazendo o que no povoado?

O depoimento de Weldson revela a profunda insatisfação com a falta de oportunidades no povoado. A decisão de não retornar é uma busca por dignidade e progresso, indicando que, apesar da saudade dos amigos, a necessidade de educação e melhores condições de vida prevalecem. A fala evidencia o dilema de muitos jovens rurais que, diante de condições adversas, optam por migrar em busca de um futuro mais promissor.

É interessante notar que, ao sair, eles levam consigo elementos que fazem parte da cultura do povoado, como as músicas, azeite de babaçu e a farinha de puba, reforçando sua conexão com as raízes culturais. Luís Maciel, um jovem de 27 anos fez o seguinte relato:

Quando a gente tá lá eles dizem assim: tu é do norte, não é? Do Maranhão? Eu digo que sou e eles dizem que conhecem por causa do jeito da gente falar, das músicas que a gente fica ouvindo. Eu mesmo quando vou levo farinha e quando dá levo o azeite, mas o azeite é mais difícil, porque a gente vive em alojamento. Só dá pra levar quando a gente fica na casa de algum parente.

A fala de Luís Maciel destaca a forte conexão que os jovens migrantes mantêm com sua cultura de origem, mesmo quando estão fora do povoado de Sumaúma do Japão. Quando ele menciona que as pessoas identificam sua origem pelo jeito de falar e pelas músicas que ouvem, isso ilustra como os aspectos culturais são elementos distintivos que os acompanham aonde quer que vão. Esses sinais de identidade cultural ajudam a reforçar um senso de pertencimento e comunidade, mesmo longe de casa.

Luís também menciona que, ao migrar, leva consigo produtos típicos da região, como a farinha e, ocasionalmente, o azeite de babaçu. Esses itens não são apenas alimentos; são símbolos tangíveis de sua terra natal, que ajudam a manter vivas as tradições e o vínculo cultural. A dificuldade de levar azeite devido às condições de alojamento ressalta os desafios práticos enfrentados pelos migrantes, mas também sublinha a importância desses produtos como uma ligação emocional e cultural com suas origens.

Já a prática de levar alimentos típicos quando se hospeda na casa de parentes reflete a continuidade dos laços familiares e comunitários. Essa troca de produtos e a preservação de hábitos culturais servem como um meio de manter a identidade e a coesão social entre os

migrantes e suas comunidades de origem.

Assim, a fala de Luís Maciel evidencia como a migração não significa um rompimento total com o território natal. Pelo contrário, os jovens migrantes de Sumaúma do Japão carregam consigo elementos culturais que continuam a moldar sua identidade e suas interações, tanto nas novas localidades quanto quando retornam ao povoado. Isso reforça a noção de que a migração é um processo que envolve tanto a partida quanto o retorno, permeado por um constante fluxo de influências culturais e emocionais.

Aqui no contexto da juventude a teoria de Chayanov é fundamental para a compreensão da organização das unidades domésticas camponesas, particularmente no contexto do extrativismo de babaçu. Em vez de seguir uma lógica de acumulação capitalista, os jovens buscam alternativas que atendam melhor às suas necessidades de consumo e trabalho, o que muitas vezes resulta na busca por outras formas de sustento fora do extrativismo e agricultura. Importante notar que, embora os jovens saiam, frequentemente utilizam os recursos obtidos no trabalho fora para manter a própria unidade familiar que ficou na comunidade. Assim, apesar da saída, o campo e a unidade familiar continuam sendo seu espaço de reprodução.

Porém, é importante destacar que, mesmo voltando, os jovens não veem no babaçu uma alternativa de trabalho, nem para eles e nem para as mulheres de sua família. E que as saídas, de fato, influenciam na decisão de algumas mulheres de se envolverem na atividade, não apenas pela necessidade de cuidar dos filhos e da casa, mas também pelas remessas enviadas pelos homens, assim como os recursos de benefícios como o programa Bolsa Família, podendo alterar a dinâmica financeira e de trabalho.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta pesquisa, abordamos a problemática central da sucessão geracional no extrativismo do babaçu, destacando os desafios enfrentados pelas quebradeiras de coco diante das transformações econômicas, sociais e territoriais no povoado de Sumaúma do Japão, no Maranhão. A permanência dos jovens no extrativismo revelou-se fundamental para a continuidade do conhecimento tradicional e da identidade camponesa, que se materializam na figura das quebradeiras e na relação simbiótica com a palmeira do babaçu.

A adoção de uma abordagem qualitativa permitiu captar a complexidade das experiências e percepções de mulheres e jovens. Como destaca Shanin (1983), o campesinato é mais que uma ocupação produtiva: trata-se de uma forma de vida marcada pela interdependência entre modos de produção, valores culturais e organização social. Essa perspectiva foi essencial para compreender a reprodução sociocultural das quebradeiras como um grupo camponês cuja existência resiste, mesmo diante de pressões estruturais.

Embora o foco da pesquisa tenha sido o extrativismo realizado por mulheres, a análise evidenciou como a migração masculina impacta a disponibilidade e o engajamento de uma parte significativa dessas mulheres na atividade. Além disso, a maioria dos jovens — tanto do sexo masculino quanto feminino — entrevistados, e que por vezes estão presentes em algumas etapas do processo, não enxerga o extrativismo como uma alternativa viável, revelando uma relação fragmentada com o conhecimento tradicional, o que pode comprometer sua continuidade. Chayanov (1985) nos lembra que a lógica da economia camponesa está baseada na cooperação familiar e na transmissão geracional dos saberes.

Sobre a participação dos jovens em Sumaúma do Japão, a pesquisa revelou que estes estão presentes no manejo do babaçu, porém sua participação é marcada por uma presença intermitente e periférica. Ou seja, sua participação não se dá em todas as etapas do processo extrativista, o que, segundo as quebradeiras, compromete a formação e continuidade do conhecimento tradicional. Para nomear esse fenômeno, as quebradeiras utilizaram a expressão **“na constância”** em todas as etapas do manejo do babaçu, destacando a importância da vivência integral no processo para a transmissão de saberes ancestrais.

A constância, neste caso, está diretamente ligada à forma como o conhecimento tradicional é transmitido e preservado nas comunidades. Como destaca Porro (2010), a identidade das quebradeiras de coco está profundamente vinculada à imersão contínua nas práticas e saberes do território, que são transmitidos de forma oral e experiencial. A ausência dos jovens nas etapas centrais do extrativismo impede que absorvam plenamente essas

práticas. Sobre esse aspecto, os jovens reconhecem que, embora possam ajudar na coleta ou estar presentes durante a quebra do coco, não conseguem acessar o mesmo conhecimento profundo que as quebradeiras possuem, principalmente no que diz respeito à transmissão dos saberes tradicionais e à vivência dessa atividade.

Entre os desafios enfrentados por esse extrativismo, destacam-se os impactos negativos na saúde — agravados pelo envelhecimento de parte das quebradeiras — e os processos de privatização e eletrificação das áreas de coleta, fenômenos que podem ser interpretados como novas formas de controle e apropriação do território. Como pontua Wanderley (1999), o campesinato é atravessado por uma luta constante pela autonomia e pelo direito à reprodução social de seus modos de vida. A insegurança fundiária e a incerteza quanto à posse da terra também contribuem para a não permanência dos jovens no campo, pois esse “aprisionamento da terra” os impede de vislumbrar um futuro estável, levando-os a buscar alternativas na cidade.

Embora a participação dos jovens na atividade extrativista do babaçu seja periférica, a pesquisa revelou que muitos continuam a exercer um papel relevante, especialmente por meio das remessas financeiras enviadas às famílias e pelo seu envolvimento nas atividades produtivas dos núcleos familiares quando retornam da migração. Porém, esse envolvimento não se dá da mesma forma ao se considerar o trabalho com a roça e o babaçu.

Os jovens de Sumaúma do Japão expressam um forte desejo de permanecer no povoado. Para eles, a decisão de sair não é uma escolha definitiva ou sequer às vezes desejada, mas sim uma estratégia temporária, adotada em momentos de necessidade, seja por razões econômicas ou por falta de oportunidades na localidade. Essas saídas, portanto, não refletem um afastamento necessariamente voluntário do território, mas uma adaptação às circunstâncias. Como afirmam Haesbaert (2004) e Brumer (2007), o sentimento de pertencimento ao território, mesmo diante de mobilidades, permanece como eixo estruturante das identidades coletivas. Essas nuances devem ser vistas como o ponto de partida para entender porque os jovens desejam ficar em seus territórios.

Em síntese, a reflexão sobre a sucessão geracional do conhecimento e o papel dos jovens nessa dinâmica exige considerar a multiplicidade de fatores que influenciam suas escolhas — desde a busca por autonomia econômica até a adaptação às novas realidades. Silva (2003) é enfático ao dizer que é importante defender a sucessão geracional como um pilar fundamental para a continuidade e desenvolvimento das comunidades tradicionais brasileiras.

Por fim, esta pesquisa aponta caminhos para investigações futuras, especialmente sobre o impacto das políticas públicas nos territórios extrativistas, estratégias de permanência da juventude no campo e sustentabilidade do modo de vida camponês frente às novas formas de apropriação dos bens comuns. Sumaúma revela a urgência de fortalecer políticas que revalorizem o papel do babaçu e das comunidades extrativistas, assegurando proteção das áreas de coleta e apoio à permanência da juventude no campo.

Para enfrentar tais desafios e promover a sustentabilidade do extrativismo do babaçu, é necessário adotar medidas concretas. Isso inclui o fortalecimento e a criação de políticas públicas que incentivem a presença dos jovens no campo, com investimentos em tecnologias apropriadas e condições de trabalho condizentes com suas expectativas. No entanto, essas políticas devem considerar as transformações atuais, incentivando formas alternativas de engajamento que respeitem as aspirações individuais, mas que reconheçam o valor do conhecimento tradicional como expressão de identidade e resistência.

É fundamental que o poder público reavalie o babaçu como uma atividade econômica relevante e implemente instrumentos legais que de forma efetiva garantam a proteção dos saberes e territórios das quebradeiras. Além disso, ampliar e garantir os avanços jurídicos já conquistados pelas quebradeiras — como a Lei do Babaçu Livre — são essenciais para a continuidade dessa prática cultural e econômica, mas também para salvaguardar a identidade, os direitos e a reprodução social, cultural e antropológica dessas mulheres. Esse fortalecimento legal é fundamental para proteger a memória coletiva e os saberes tradicionais que constituem a base da sua resistência e existência enquanto grupo.

A valorização dos conhecimentos tradicionais também deve ser incorporada aos currículos escolares, promovendo conscientização entre as novas gerações. A patrimonialização dos saberes das quebradeiras é um passo importante, mas sua efetividade depende da aplicação concreta dessas garantias no território.

A importância desta pesquisa se evidencia ao lançar luz sobre um território como Sumaúma do Japão, ainda não contemplado por estudos acadêmicos aprofundados. Este trabalho contribui para a visibilização de uma realidade marcada pela migração juvenil e pelo envelhecimento das quebradeiras, oferecendo uma análise crítica da dinâmica do extrativismo do babaçu.

Agendas para futuras pesquisas:

- Impacto das políticas públicas: investigar como a aplicação de leis de proteção às áreas de coleta e de valorização do babaçu afeta diretamente a prática das quebradeiras e a preservação cultural;

- Educação e conscientização: analisar a eficácia da integração dos saberes tradicionais sobre o babaçu nos currículos escolares, e seu impacto na percepção dos jovens;
- Mudanças ambientais e econômicas: examinar como mudanças climáticas e expansão de pastagens afetam a coleta e a vida das quebradeiras;
- Integração dos jovens: explorar estratégias que incentivem a participação dos jovens em todas as etapas do extrativismo e fortaleçam sua conexão com o território;
- Sustentabilidade e inovação: pesquisar tecnologias e práticas sustentáveis que possam ser incorporadas à coleta e ao beneficiamento do babaçu.

Tais estudos devem considerar intervalos curtos para monitorar a eficácia das políticas implementadas, mantendo diálogo contínuo com os povos e comunidades tradicionais, em especial com as quebradeiras de coco, de forma que as agendas de pesquisa reflitam suas demandas e visões.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMORIM, M. *O pesquisador e seu outro: Bakhtin nas Ciências Humanas*. São Paulo, SP: Musa Editora, 2001.
- ABRAMO, H. Debate. In CARNEIRO, Maria José & CASTRO, Elisa Guaraná de (orgs.). *Juventude rural em perspectiva*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2007.
- ABRAMOVAY, R. *Juventude e agricultura familiar: desafios dos novos padrões sucessórios*. Brasília: UNESCO, 1998.
- ANDRADE, M. C. de. *Nordeste, espaço e tempo*. Petrópolis: Vozes, 1970.
- ALMEIDA, A. W. B. *Quebradeiras de Coco Babaçu: Identidade e Mobilização*. São Luís, III Encontro Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu, 1995.
- ALMEIDA, M.; CUNHA, M. C. Populações tradicionais e conservação. In: Programa Nacional da Diversidade Biológica – *Seminário de Consulta: avaliação e identificação de ações prioritárias para a conservação, utilização sustentável e repartição dos benefícios da biodiversidade da Amazônia Brasileira*. Macapá, 1999.
- ALMEIDA, A. W. B. de; MOURÃO, L. *Questões agrárias no Maranhão contemporâneo*. Manaus: UEA. 124 pp, 2017.
- ALMEIDA, A. W. B. de. *Terras tradicionalmente ocupadas*. São Paulo: CEDI/ISA, 2008.
- ARRUDA, R. S. V. “Populações tradicionais” e a proteção dos recursos naturais em Unidades de Conservação. In: DIEGUES, A. C. (Org.). *Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos*. 2. ed. São Paulo: Hucitec e NUPAUB, p. 273-290, 2000.
- AYRES JUNIOR, J. C. A Organização das Quebradeiras de Coco Babaçu e a Refuncionalização de um Espaço Regional na Microrregião do Médio Mearim Maranhense. (*Dissertação de mestrado*) Dissertação apresentada no programa de mestrado do curso de Geografia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da UFSC. 2007.
- ALLUT, A. G. O conhecimento dos especialistas e seu papel no desenho de novas políticas pesqueiras. In: DIEGUES, A. C. (Org.). *Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos*. 2. ed. São Paulo: Hucitec e NUPAUB, p. 101-123, 2001.
- AHLERT, Martina. Cidade Relicário: uma etnografia sobre terecô, precisão e Encantaria em Codó (Maranhão). Tese (*Doutorado*). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade de Brasília, Brasília, 2013.
- ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DO ESTADO DO MARANHÃO. Lei de Carlos Lula transforma saberes das quebradeiras de coco babaçu em patrimônio imaterial do Maranhão. Assembleia Legislativa do Maranhão, São Luís, 5 abr. 2024. Disponível em: <https://www.al.ma.leg.br/sitealema/lei-de-carlos-lula-transforma-saberes-das-quebradeiras-de-coco-babacu-em-patrimonio-imaterial-do-maranhao>. Acesso em: 22 abr. 2025.

- ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DO ESTADO DO PARÁ. Agora é lei: saberes das quebradeiras de coco babaçu são reconhecidos. ALEPA, Belém, 17 abr. 2024. Disponível em: <https://www.alepa.pa.gov.br/Comunicacao/Noticia/10869/agora-e-lei-saberes-das-quebradeiras-de-coco-babacu-sao-reconhecido>. Acesso em: 22 abr. 2025.
- BARDIN, L. *Análise de conteúdo*. Lisboa: Edições 70, 1977.
- BATISTA J.L. *Conhecimentos Tradicionais: Estudos Jurídicos das Legislações e Convenções no âmbito Nacional e Internacional*. Monografia do curso de Direito. Belém: UFPA, 2005, 71p.
- BARBOSA, V. de O. *Na Terra das Palmeiras: Gênero, Trabalho e Identidades no Universo das Quebradeiras de Coco Babaçu no Maranhão*, 2015.
- _____. *Mulheres do babaçu: gênero, maternalismo e movimentos sociais no Maranhão*. 2013.
- BARROS, S. C. Encantaria de Bárbara Soeira: a construção do imaginário do medo em Codó – MA. 2000. Dissertação (*Mestrado em Sociologia*) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2000.
- BALSAN, Rosane. Impactos decorrentes da modernização da agricultura brasileira. *Revista Campo-Território*, Uberlândia, v. 1, n. 2 Ago., p. 123–151, 2006. DOI: [10.14393/RCT1211787](https://doi.org/10.14393/RCT1211787). Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/campoterritorio/article/view/11787>. Acesso em: 3 maio. 2025.
- BERRÊDO, E. S. A. *O MIQCB: Aspectos Organizativos e o Processo de Organização do Movimento*, 2017.
- BERGER, P.; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade: um livro sobre a sociologia do conhecimento*, 1999.
- BORGES, M. As mulheres agroextrativistas do Babaçu A Pobreza a Serviço da Preservação do Meio Ambiente. In: *Combate Racismo Ambiental*. Publicado em: 29 de maio de 2014. Acesso em: 28 julho. 2024.
- BOLONHÊS, Et. Al: *Relatório de Pesquisa – Projeto Conexão local “Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco”*, 2013.
- BOURDIEU, P. *O campo econômico: a dimensão simbólica da dominação*. Campinas: Papirus, 2000.
- BRUMER, A.; ROSAS, E. N. L.; WEISHEIMER, N. Juventude rural e divisão do trabalho na unidade de produção familiar. *X Congresso da International Rural Sociology Association (IRSA)/Associação Internacional de Sociologia Rural*. Rio de Janeiro, 31 de julho a 5 de setembro de 2000.
- BRUMER, Anita. A problemática dos jovens rurais na pós-modernidade. In: CARNEIRO, Maria José; CASTRO, Elisa Guaraná de. *Juventude rural em perspectiva*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2007, p.35-51.
- _____. Os jovens e a reprodução geracional na agricultura familiar. In: MENEZES, M. A. de.; STROPASOLAS, V. L.; BARCELLOS, S. B. (Orgs.). *Juventude Rural e Políticas Públicas no Brasil*. Coleção Juventude - Série Estudos, n.1, p. 215-233, 2014.

- BRASIL. *Ministério do Desenvolvimento Agrário e Agricultura Familiar*. Portaria MDA nº 41, de 29 de dezembro de 2023. Estabelece os preços mínimos para os produtos extrativos da safra 2024. Diário Oficial da União: seção 1, Brasília, DF, 2 jan. 2024.
- CARREIRA, A. As Companhias pombalinas de navegação, comércio e tráfico de escravos entre a costa africana e o nordeste brasileiro. Bissau: Centro de Estudos da Guiné Portuguesa, 1969.
- CARNEIRO, M. J.; CASTRO, E. G. de. *Juventude rural em perspectiva*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2007, p.35-51.
- _____. *Juventude Rural em Perspectiva*. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.
- _____. Herança e gênero entre agricultores familiares. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 9, n. 1, p. 22-55, 2001.
- _____. Juventude rural: projetos e valores. In: ABRAMO, Helena Wendel; BRANCO, Pedro Paulo Martim (Org.). *Retratos da juventude brasileira: análise de uma perspectiva nacional*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo/Instituto Cidadania, p. 243-261, 2005.
- _____. Juventude e novas mentalidades no cenário rural. In: CARNEIRO, Maria José; CASTRO, Elisa Guaraná de. *Juventude rural em perspectiva*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2007, p.53-66.
- CANTANHÊDE, W. L. M. *Vitória do Mearim da emancipação à era dos intendentos*. São Luís: Lithograf, 456p., 1999.
- CAYRES, Guilhermina. Entrevista. Disponível em: <https://www.embrapa.br/busca-de-noticias/-/noticia/57879363/projeto-da-embrapa-cocais-vem-agregando-valor-a-amendoa-e-ao-mesocarpio-do-babacu>.
- CERVO, A. L. e BERVIAN, P. A. e SILVA, R. da. *Metodologia científica*. São Paulo, SP: Pearson Prentice Hall. Acesso em: 02 maio 2025. , 2007
- CORADINI, L. Os jovens agricultores familiares e a reprodução geracional na agricultura familiar: estudo de caso dos jovens residentes no município de Faxinal do Soturno – Brasil. *Mundo Agrário*, v. 16, nº. 33, 2015.
- COSTA, D. V.; PORRO, R.; PORRO, N. S. M. A identidade “quebradeira de coco” como símbolo de pertencimento na territorialização dos babaquais. *Revista del CESLA. International Latin American Studies Review*, n. 32, p. 82-102, 2023.
- CAVALLARI, M. M. et al. Babaçu. In: LOPES, R. et al. *Palmeiras nativas do Brasil*. Brasília, DF: Embrapa, 2015. p. 83 - 114.
- CERQUEIRA, Alves, Ricardo: “*eles/as vão sem eira nem beira*”: efeitos e motivações do êxodo rural da juventude do campo do povoado de alto alegre. Santanópolis/BA. 2022.
- CUNHA, M. C. DA.;CARNEIRO, M. M. L. *Introdução a uma história indígena*. História dos índios no Brasil. Tradução . São Paulo: Companhia das Letras, 1998. Acesso em: 08 ago. 2024.

- _____. Populações tradicionais e a Convenção da Diversidade Biológica. *Estudos Avançados*, v. 13, n. 36, p. 147–163, maio de 1998.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.
- CUNHA, M. C. da; MAGALHÃES, S. B.; ADAMS, Cristina (orgs.). *Povos tradicionais e biodiversidade no Brasil* [recurso eletrônico]: contribuições dos povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais para a biodiversidade, políticas e ameaças. São Paulo: SBPC, 2021. Disponível em: <<https://portal.sbpcnet.org.br/publicacoes/povos-tradicionais-e-biodiversidade-no-brasil/>>. Acesso em: 10 jun. 2024.
- CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*/ James Clifford; organizado por José Reginaldo Santos Gonçalves. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002. 320 p; 20.
- CHAYANOV, Alexander. *La organización de la unidad económica campesina*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1985.
- CHAMPAGNE, P. *Elargissement de l'espace social et crise de l'identité paysanne*. Tradução: Sônia Guimarães Taborda. Revisão: Anita Brumer. *Cahiers d'économie et sociologie rurales*, nº 3, décembre, p. 73-89, 1986.
- DESCOLA, Philippe. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard, 2005.
- DE ANDRADE, M. O. TOLEDO, Victor M.; BARREIRA-BASSOLS, Narciso. *La memória biocultural: la importância ecológica de las sabidurías tradicionales*. Barcelona: Icaria Editorial, 2008. *Gaia Scientia*, [S. l.], 2014. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/gaia/article/view/18012>. Acesso em: 2 maio. 2025.
- DOS SANTOS, A. S. Um olhar sobre as juventudes rurais: desafios, possibilidades e limitações no município de Porteirinha (MG). Dissertação (*Mestrado*) – Programa de Pós-Graduação em Sociedade, Ambiente e Território, Universidade Federal de Minas Gerais, Universidade Estadual de Montes Claros/Instituto de Ciências Agrárias, 2017.
- DIEGUES, A. C. A construção da etno-conservação no Brasil: o desafio de novos conhecimentos e novas práticas para a conservação. São Paulo: *NUPAUB*, s/d, 2010.
- DIEGUES, A.C. Etnoconservação da natureza: enfoques alternativos: In: _____. *Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos tópicos*. São Paulo: HUCITEC. Nupaub/USP, p.1-46, 2000.
- ELOY, Christinne Costa et al. Apropriação e proteção dos conhecimentos tradicionais no Brasil: a conservação da biodiversidade e os direitos das populações tradicionais. *Gaia Scientia*, v. 8, n. 2, p. 189-198, 2014.
- FLAX, J. "Pós-modernismo e relações de gênero na teoria feminista". In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de. *Pós-modernismo e política*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

- FERNANDES, B. M. *A formação do MST no Brasil*. São Paulo: Editora Vozes, 1999.
- FERNANDES, R.T. Condições Socioeconômicas e Degradação dos Recursos Naturais na Zona Rural de Vitória do Mearim, 2005.
- FERNANDES, F. A integração do negro na sociedade de classes. 5. ed. São Paulo: Editora Globo, 1993.
- FERRETTI, Mundicarmo. *Encantaria de Barba Soeira*: Codó, capital da magia negra? São Paulo: Siciliano, 2001.
- FEDERICI, Silvia. *O ponto zero da revolução*: trabalho doméstico, reprodução e luta feminista. Editora Elefante, 2019.
- GASSON, R. and A. ERRINGTON. *The Farm family business*. Wallingford: CAB International, 1993.
- HAESBAERT, Rogério. Dos múltiplos territórios à multiterritorialidade. Porto Alegre, p. 16, 2004.
- HERINGER, A.; DE ALMEIDA FERREIRA, V.; ACIOLI, S.; DA SILVA BARROS, A. L. Práticas educativas desenvolvidas por enfermeiros do Programa de Saúde da Família no Rio de Janeiro. *Revista Gaúcha de Enfermagem*, Porto Alegre, v. 28, n. 4, p. 542, 2008. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/rgenf/article/view/3133>. Acesso em: 8 ago. 2024.
- HOLANDA, S. B. de. (1948), *Raízes do Brasil*. 2. Ed., revista e ampliada. Rio de Janeiro, José Olympio. Raízes do Brasil. São Paulo: companhia das letras, 1997.
- HELUY, H. Helena lidera votos contra projeto “morra o babaçu.” In: <http://www.al.ma.gov.br/helenaold/paginas/doc.php?codigo1=2382>. 2009. Acesso em: 19.jan. 2025.
- INGOLD, T. *Being Alive*: Essays on movement, knowledge and description. London, Routledge, 2011.
- IBGE, Produção da Extração Vegetal e Silvicultura. Anos 2022; 2023.
- IBGE. Quebradeiras de coco babaçu preservam tradição no interior do Maranhão. Agência de Notícias IBGE, 2018. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/23624-quebradeiras-de-coco-babacu-preservam-tradicao-no-interior-do-maranhao>. Acesso em: 3 maio 2025.
- KAUTSKY, Karl. *Os economistas*: a questão agrária. Nova editora, 1986.
- KUMMER, R.; COLOGNESE, S. A. Juventude rural no Brasil: entre ficar e partir. *Tempo da ciência*, v. 20, n. 39, p. 201-220, 2013.
- LEFEBVRE, Henri. Perspectivas da sociologia rural: a comunidade camponesa e seus problemas histórico- -sociológicos. In: MARTINS, José de Souza (Org.). *Introdução crítica à*

sociologia rural. São Paulo: Hucitec, 1986. p. 144-162

LIMA, Conceição de Maria Teixeira. *Encantaria de Barba Soeira: relações entre encantados no terecô (Maranhão)*. 2020

LITTLE, P. E. Etnoecologia e direito dos povos: elementos de uma nova ação indigenista. In: LIMA, A. C. S. BARROSO-HOFFMANN, M. (Orgs.). *Etnodesenvolvimento e políticas públicas*. Rio de Janeiro: Contra a Capa Livraria/LACED, 2002. p. 39-48.

LORENZI, H. *Flora brasileira Lorenzi: Arecaceae (palmeiras)*. 1 ed. São Paulo: Nova Odessa, 2000, 367p.

LUGONES, M. *Colonidade e gênero*. Caderno pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais, 2008.

MÉTRAUX, A. Relatos dos Viajantes e Etnólogos sobre os Índios Tupinambás. Lisboa: Editorial Presença, 1954.

MARTINS, José de Souza. *Os camponeses e a política no Brasil: as lutas sociais no campo e seu lugar no processo político*. . Petrópolis: Vozes. . Acesso em: 03 maio 2025. , 1981

MARANHÃO. *Projeto de Lei Nº 154/2008*. Modifica a redação do artigo 1º da Lei nº 4.734 de 18 de junho de 1986. São Luís, 2008a. Diário da Assembleia Legislativa do Estado do Maranhão. São Luís, ano 36, n. 097, p.13. Autoria: Deputado Edivaldo Holanda.

MARANHÃO. *Lei Estadual n. 2.979*, de 17 de julho de 1969. MENDRAS, Henri. *Sociedades camponesas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

MESQUITA, Benjamim Alvino de. *A crise da economia do babaçu no Maranhão (1920-80)*, 1995.

MOVIMENTO INTERESTADUAL DAS QUEBRADEIRAS DE COCO BABAÇU (MIQCB). Nota pública: sabedoria das quebradeiras de coco babaçu é reconhecida como patrimônio imaterial. MIQCB, 19 mar. 2024. Disponível em: <https://miqcb.org.br/arquivos/4248>. Acesso em: 22 abr. 2025.

MOTA, A. da S.; CUNHA, M. F. da. No âmago da africanização: pessoas negras e de cor nos mapas populacionais do Maranhão colonial (1798-1821). *Revista Brasileira De Estudos De População*, 34(3), 465–484, 2017. <https://doi.org/10.20947/S0102-3098a0025>

NEVES, Delma P. (Org.) *Processos de constituição e reprodução do campesinato no Brasil: formas dirigidas de constituição do campesinato*. São Paulo: Editora Unesp, 2009

NIJAR, Gurdial Singh. *Em defesa do conhecimento da comunidade local e da biodiversidade: uma estrutura conceitual e os elementos essenciais de um regime de direitos*. 1996.

- NUNES, M. L. S. Terra, cultura e coletividade: proteção dos saberes e práticas tradicionais das quebradeiras de coco babaçu. *E-Civitas*, v. 13, n. 2, 2020.
- OLIVEIRA, Alessandro de. *Transformações no Campo: A Juventude Rural no Brasil Contemporâneo*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015.
- OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino. *Modo de Produção Capitalista*, Agricultura e Reforma Agrária. São Paulo: Labur Edições, 2007, 184p. Disponível em: http://gesp.fflch.usp.br/sites/gesp.fflch.usp.br/files/modo_capitalista.pdf.
- OLIVEIRA, R. *Olhar, ouvir e escrever: o trabalho do antropólogo*. Brasília/ São Paulo: Paralelo Quinze/Editora da Unesp. 2000.
- OLIVEIRA, R. *Modo capitalista de produção e agricultura*. São Paulo: Ática, 1986.
- PAIVA, E. J. M.; DA SILVA, M. L. C. P.; B., Jayne C. S.; DE OLIVEIRA, P. C.; DE CASTRO, H. F.; GIORDANI, D. S. Non-edible babassu oil as a new source for energy production-a feasibility transesterification survey assisted by ultrasound. *Ultrasonics Sonochemistry*, v. 20, n. 3, p. 833–838, 2013.
- PAULILO, Maria Ignez S. O peso do trabalho leve. *Revista Ciência Hoje*, v. 5, n. 28, p. 64-70, 1987.
- PERRELLI, Maria Aparecida de Souza. *Conhecimento tradicional e currículo multicultural: notas com base em uma experiência com estudantes indígenas Kaiowá/Guarani*. Ciênc. educ. (Bauru) 14 (3) • 2008
- PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. *Horizontes antropológicos*, v. 20, p. 377-391, 2014.
- PORRO, Roberto. A economia invisível do babaçu e sua importância para meios de vida em comunidades agroextrativistas. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi - Ciências Humanas*, v. 14, p. 169-188, 2019.
- PORRO, Roberto et al. *Engajamento diferenciado no extrativismo do babaçu: uma análise para o início dos anos 2020*. 2021.
- PORRO, N. M. 2002. *Rupture and resistance: gender relations and life trajectories in the babaçu palm forests of Brazil*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Department of Anthropology, University of Florida, Gainesville.
- RAHMAN, A. *Development of an integrated traditional and scientific knowledge base: a mechanism for accessing, benefit-sharing and documenting traditional knowledge for sustainable socio-economic development and poverty alleviation*. UNCTAD Expert Meeting on Systems and National Experiences for Protecting Traditional Knowledge, Innovations and Practices. Genebra, out./nov., 2000.
- RÊGO, J. L. ANDRADE, M. de P. *História de Mulheres: breve comentário sobre o território e a identidade das quebradeiras de coco babaçu no Maranhão*. Agrária. São Paulo, n. 3. p. 47-57, 2006.

- REIS, Renata Cordeiro. Velhos conflitos em novas causas: um estudo sobre processos de ambientalização nos discursos do Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu no Maranhão 114f. (*Dissertação de Mestrado*) defendida na Universidade Federal do Maranhão. Centro de Estudos de Ciências Humanas sob orientação de Horácio Antunes de Sant'ana Júnior. 2008.
- RIBEIRO, D. *Os Índios e a Civilização: A Integração das Populações Indígenas no Brasil Moderno*. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 1996.
- RIBAMAR, J.; GUIMARÃES, R. *A indústria do Maranhão: um novo ciclo*, 2008.
- RIBEIRO, J. *Antropologia visual: Práticas antigas e novas perspectivas de investigação*. 2005.
- SÁEZ, O. C. Prometeo de pie: alternativas étnicas y éticas a la apropiación del conocimiento. *Ensayos e Investigaciones*. Cuadernos de Bioética, Buenos Aires, p. 1-15, 2001. Disponível em: <<http://www.bioetica.org/cuadernos/enscons17.htm>>. Acesso em: 18 abr. 2025.
- SEVILLA-GUZMÁN, Eduardo; MOLINA, Manuel G. *Sobre a evolução do conceito de campesinato*. São Paulo: Expressão Popular, 2006.
- SERVIÇO GEOLÓGICO DO BRASIL (SGB/CPRM). Relatório diagnóstico do município de Vitória do Mearim. 2012.
Disponível em: https://rigeo.sgb.gov.br/bitstream/doc/15641/1/rel_vitoria_mearim.pdf. Acesso em: 2 maio 2025.
- SHANIN, Teodor. *A definição de camponês: conceituações e desconceituações — o velho e o novo em uma discussão marxista*. Revista Nera, Presidente Prudente, n. 7, p. 1-21, jul.-dez. 2005.
- _____. *La clase incómoda: sociología política del campesinado en una sociedad en desarrollo (Russia 1910-1925)*. (tradução Fernando Andrada Tapia). Madrid: Alianza Editorial, 1983. 327 p.
- SILVA, José Graziano da. *Fome Zero: A experiência brasileira*. Brasília: MDA, 2010.
- SILVA, G. José. *A questão agrária no Brasil: O debate sobre a reforma agrária no Brasil*, Graziano da Silva, 2003.
- SILVA, J. S. da; SANTOS, M. L. dos; SILVA FILHO, E. C. da; CARVALHO, M. das G. F. De M.; NUNES, L. C. C. Subprodutos do babaçu (*Orbignya* sp) como novos materiais adsorptivos: uma revisão. *Revista Matéria*, v. 24, n. 3, e12415, 2019.
- SCHMIDT, M. V. C. Etnosilvicultura kaiabi no parque indígena do Xingu: subsídios ao manejo de recursos florestais. Dissertação (*Mestrado*) - Universidade de São Carlos. São Carlos, 2001.
- SCOTT, Joan W. “Gênero: uma categoria útil para análise histórica”. *Educação & Realidade*, v. 20, n. 2, 71 - 99. 1995.

- SWERTS, A. Leila: Políticas de desenvolvimento, organização do território e participação: as quebradeiras de coco babaçu na microrregião do Bico do Papagaio, Tocantins. 2009. 167f. Dissertação (Mestrado em Geografia). UnB, 2009.
- SANTOS, Solange Sousa et al. *Babaçu: explorando suas características e potencialidades*, 2023).
- SPANEVERELLO, R. M. A dinâmica sucessória na agricultura familiar. (*Tese de Doutorado*). Porto Alegre: Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2008.
- SPOSITO, M. Balanço e Perspectivas. In: CARNEIRO, M. J. CASTRO, E. G. de (Orgs.) *Juventude rural em perspectiva*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2007. [p. 123-1271.]
- STROPASOLAS, V. L. *O mundo rural no horizonte dos jovens*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2006.
- TEDESCO, J. C. *Terra, trabalho e família: racionalidade produtiva e ethos camponês*. Universidade de Passo Fundo, 1999.
- TUAN, Yi –Fu. *Topofilia, um estudo da percepção*, atividades e valores do meio ambiente. São Paulo: Difel, 288 p.1980.
- VALLADARES, L. Os dez mandamentos da observação participante. *Revista brasileira de ciências sociais*, v. 22, n. 63, p. 153-155, 2007.
- VIVEIROS, Jerônimo. Benedito Leite, um verdadeiro republicano. São Luís, 1957.
- WANDERLEY, Maria de Nazareth Baudel. Jovens rurais de pequenos municípios de Pernambuco: que sonhos para o futuro. In: CARNEIRO, Maria José; CASTRO, Elisa Guaraná de. *Juventude rural em perspectiva*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2007, p.21-33.
- WALLAU, Angélica Servegnini de et al. *Mulheres e agroecologia: saberes e práticas na vivência de agricultoras camponesas da Coopervereda, no sudoeste do Paraná*. 2023. Dissertação de Mestrado. Universidade Tecnológica Federal do Paraná.
- WEISHEIMER, Nilson. Socialização e projetos de jovens agricultores familiares. In: CARNEIRO, Maria José; CASTRO, Elisa Guaraná de. *Juventude rural em perspectiva*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2007, p.237-251.

APÊNDICES

APÊNDICE A: CADERNO DE FOTOS 1: AS MÚLTIPLAS FACES DO BABAÇU EM SUMAÚMA DO JAPÃO



Imagem 8 Vilma Nelia Silva, Maria Albertina das Neves Correia e Joselina Almeida Silva, quebradeiras de coco babaçu, passando em frente a uma área de babaçual limitada por uma cerca eletrificada. As palmeiras aprisionadas pela cerca eletrificada representam uma realidade recente em Sumaúma do Japão, evidenciando o processo de apropriação e privatização de áreas tradicionalmente utilizadas para o extrativismo. Por Sílvia Teixeira, 2023.



Imagem 9 – Caroço de babaçu parcialmente cortado, apoiado na lâmina do machado, ferramenta tradicionalmente usada pelas quebradeiras de coco. A mão jovem de Nildiane de Jesus Moreira Brandão, que maneja o caroço, ilustra a continuidade e a renovação do saber comunitário, essencial para a preservação da atividade extrativista e da identidade cultural associada a ela. Por Silvia Teixeira, 2023.



Imagem 10 – A jovem Suzana de Menezes Silva recolhe os resíduos, o excesso das cascas de coco que se formaram durante a quebra. Essa cena também ilustra a participação dos jovens nas etapas periféricas do processo, ajudando com a limpeza e organização durante a roda de quebra do coco. Por Silvia Teixeira, 2023.



Imagem 11 – Inocência de Abreu Vale, quebradeira de coco babaçu, em uma área de palmeiral de pretenso proprietário de terra. Sua presença em uma terra privada sublinha os contínuos desafios enfrentados pelas quebradeiras, que lidam com a restrição de acesso a áreas que antes eram de uso comum, refletindo as tensões entre o conhecimento tradicional e as dinâmicas de propriedade fundiária. Por Silvia Teixeira, 2023.



Imagem 12 – Mãos da quebradeira Ester, manipulando as cascas do babaçu em uma caieira circular no meio da fumaça. A produção de carvão a partir das cascas de babaçu é um dos muitos subprodutos extraídos dessa palmeira, destacando sua versatilidade. Além do carvão, o babaçu é aproveitado para a produção de azeite, óleo, pão, biscoito, achocolatado, adubo, artesanato, mingaus, sabão, produtos cosméticos e farmacêuticos, cada um com sua importância econômica e cultural para as comunidades que dependem dessa atividade. Por Silvia Teixeira, 2023.



Imagem 13 – Ester, quebradeira, manejando cascas de babaçu em uma caieira comumente feita por mulheres. A cena captura a destreza e o conhecimento tradicional da quebradeira. Ao mesmo tempo, a densa fumaça ao redor dela ressalta tanto a riqueza do saber ancestral quanto às condições desafiadoras enfrentadas pelas mulheres no extrativismo do babaçu. Por Silvia Teixeira, 2023.



Imagem 14 – Antonia da Cruz Moraes, quebradeira, segura em suas mãos algumas larvas do gongo (*Pachymerus nucleorum*), a larva do besouro que se forma dentro do caroço do babaçu. Essas larvas têm múltiplos usos na comunidade: atualmente são bastante usadas como isca para a pesca, mas, no passado, eram amplamente utilizadas como pasta capilar e também na alimentação, cru ou frito com temperos e farinha puba. Por Silvia Teixeira, 2023.



Imagem 15 – Vasta área de babaçual, localizada dentro de uma propriedade privada. Essa área de babaçual, apropriada por um único dono, simboliza as crescentes dificuldades de acesso enfrentadas pelas quebradeiras, que dependem do babaçu para seu sustento e para a manutenção de seus conhecimentos tradicionais. Por Silvia Teixeira, 2023.



Imagem 16 – Elizabete de Fátima e Nilde, quebradeiras, preparando bolo de milho no núcleo produtivo. Este empreendimento, instalado em 2021, trouxe mudanças significativas em suas vidas, valorizando o trabalho das quebradeiras e proporcionando novas oportunidades. No entanto, ao mesmo tempo, ele não foi estruturado levando em consideração o modo de ser vida e o tempo das quebradeiras. Também exigiu adaptações e novos desafios no cotidiano das quebradeiras. Por Silvia Teixeira, 2023.



Imagem 17 – Vilma, Joselina e Bete, quebradeiras de coco em uma área de coleta localizada em área privada. O mato alto e seco é visível, com palmeiras ao fundo. É importante destacar que, além da distância percorrida, as quebradeiras enfrentam perigos e desafios significativos no seu trabalho. As condições são extremamente onerosas e perigosas, evidenciando as dificuldades enfrentadas diariamente pelas quebradeiras no extrativismo do babaçu. Por Silvia Teixeira, 2023.



Imagem 18 – Antonia Jardim Neves, quebradeira segurando a amêndoa do babaçu, um dos principais produtos de comercialização do babaçu. A amêndoa é transformada em diversos subprodutos, como o leite de coco, o azeite, o óleo e o sabão, todos de grande importância tanto econômica quanto cultural para a comunidade extrativista.

Por Silvia Teixeira, 2023.



Imagem 19 – Maria, Nilde, Diouro e Sara, quebradeiras caminhando na mata com cofos na cabeça. A imagem simboliza a preservação do conhecimento tradicional na etapa de coleta do coco babaçu. Por Silvia Teixeira, 2023.

**APÊNDICE B: CADERNO DE FOTOS 2 – COTIDIANO CAMPONÊS EM
SUMAÚMA DO JAPÃO**



Imagem 20 – Mulheres camponesas, quebradeiras de coco e agricultoras, descascando mandioca. A cena ilustra as múltiplas funções desempenhadas pelas mulheres no núcleo familiar, evidencia sua importância e papel dentro da dinâmica do núcleo familiar. Por Silvia Teixeira, 2023.



Imagem 21 – Dondico, tecendo um paneiro com palha de babaçu. Esta cena destaca o conhecimento ancestral que os mais velhos trazem para as atividades manuais. O saber dos mais velhos é fundamental para a preservação e transmissão das técnicas tradicionais, refletindo a continuidade de práticas culturais essenciais dentro da comunidade. Por Silvia Teixeira, 2023.



Imagem 22 – Casa de farinha onde várias pessoas estão trabalhando juntas. Esse espaço destaca a característica camponesa do trabalho, enfatizando a colaboração, a partilha e a troca diária entre os membros da comunidade em contraste com a lógica econômica e social do capitalismo. Aqui o foco está na família como o centro do interesse. Por Silvia Teixeira, 2023.



Imagem 23 – Crianças brincando na fonte dos Pilicos, um espaço essencial para a vida comunitária. A fonte serve como um importante espaço de afetividade e conexão, onde se formam e reforçam laços comunitários. É um local onde a convivência e o vínculo com o povoado se fortalecem, desempenhando um papel fundamental na vida social e cultural da comunidade. Por Silvia Teixeira, 2023.



Imagem 24 – Pessoa peneirando a mandioca para a produção de farinha. Destaca-se que a produção de farinha é uma prática camponesa essencial em Sumaúma, realizada em casas de farinha que são frequentemente compartilhadas entre famílias e membros da comunidade. Esse processo fortalece os laços comunitários e a economia regional, sendo uma atividade central na vida cotidiana de Sumaúma. Por Silvia Teixeira, 2023.



Imagem 25 – Mulher está tangendo um burrinho, que carrega duas crianças. Esse retrato ilustra a presença das crianças nas atividades produtivas, evidenciando como elas são integradas ao trabalho desde cedo e como representam a continuidade das práticas e saberes tradicionais no cotidiano da comunidade. Por Silvia Teixeira, 2023.



Imagem 26 – Homem idoso, um dos mais antigos moradores de Sumaúma do Japão. Ele guarda na memória as lembranças de sua infância, quando via indígenas circulando pelo território, testemunhando assim a história viva e as transformações da região. Por Silvia Teixeira, 2023.



Imagem 27 – Naninha, uma criança filha de quebradeira, brincando no rio. Naninha, desde cedo, enfrentou a estigmatização de ser filha de quebradeira, mas também representa a continuidade e resistência dessa tradição familiar e comunitária. Por Silvia Teixeira, 2023.



Imagem 28 – As mãos de uma mulher debulhando feijão, um dos principais produtos agrícolas de Sumaúma do Japão. Esta atividade é uma prática comum e essencial na comunidade, destacando a importância da agricultura para os moradores. Por Silvia Teixeira, 2023.



Imagem 29 – Seu Ferreira no meio de uma roça de feijão. Esta roça é uma roça de alagado, localizada à beira dos rios, cultivada durante o período de maré baixa. Esta atividade é bastante comum nos arredores de Sumaúma do Japão, destacando a adaptabilidade e conhecimento dos agricultores locais em relação ao ambiente. Por Silvia Teixeira, 2023.

APÊNDICE C: ROTEIRO DE ENTREVISTA COM OS JOVENS QUE MIGRAM OU JÁ MIGRARAM



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO AMAZÔNICO DE AGRICULTURAS FAMILIARES
CURSO DE MESTRADO – TURMA 2022

ROTEIRO DE ENTREVISTA – JOVENS QUE MIGRAM OU JÁ MIGRARAM

A. IDENTIFICAÇÃO DO ENTREVISTADO (A)

1. Nome da pessoa entrevistada	
2. Idade	
3. Comunidade/UF	
4. Qual é o estado civil da pessoa entrevistada? Códigos: 1=casado ou união estável; 2=viúvo/viúva; 3=divorciado, separado; 4=solteiro	
5. Tem filhos? Quantos	
6. Qual seu grau de estudo? Código: 0= não alfabetizado; 2= fundamental completo; 3= fundamental incompleto; 4= ensino médio completo; 5= ensino médio incompleto; 6= curso técnico; 7= graduação; 8= pós-graduação	

B. PROCESSOS MIGRATÓRIOS

8. Alguma vez já saiu do povoado para trabalhar fora?
9. O que o motivou a sair?
10. O que seus pais dizem em relação a sair do povoado para trabalhar, eles apoiam?
11. Alguém da sua família do sexo feminino também sai ou já saiu do povoado para trabalhar?
12. Quantas vezes saiu para trabalhar fora do povoado?
13. Quantos anos tinha quando saiu a primeira vez?
14. Quantos anos tinha quando saiu pela última vez?
15. Me fale como acontece essas idas? Alguém intermedia?
16. Como é o regime trabalho fora?
17. Para qual ou quais estados já foi trabalhar?
18. Para trabalhar em quê?
19. Como você avalia a vida de quem sai do seu povoado para trabalhar em outro lugar? Como são as amizades? Sofre discriminação? Se sim de que tipo?
20. Migrar ainda é uma boa estratégia para você? Porque?
21. O que fazia ou faz quando está no povoado?

22. Qual a média de salário que recebe no mês trabalhando fora?
23. O dinheiro do trabalho fora é utilizado para quê?
24. Você envia dinheiro para alguém da sua família? Pq envia?
25. Se envia remessa de dinheiro, você acha que ele é suficiente para que a pessoa que recebe, não dedique tempo com o trabalho no babaçu, por exemplo.
26. Quando você volta do trabalho em outro estado, se dedica as atividades produtivas da família? Quais e por que?
27. Alguém da sua família trabalha com o babaçu?
28. Você já trabalhou ou trabalha com o babaçu quando não está trabalhando fora?
29. Você acha que o trabalho com o babaçu pode gerar renda?
30. O que o motiva a voltar para o povoado? Ou que te motiva a não voltar?
31. Se não sai mais trabalha fora, o que motivou a parar?
32. O que precisa na sua opinião para que o jovem fique no povoado?
Contato:

APÊNDICE D: ROTEIRO DE ENTREVISTA COM OS JOVENS DE AMBOS OS SEXOS FILHOS E NÃO FILHOS DE QUEBRADEIRAS



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO AMAZÔNICO DE AGRICULTURAS FAMILIARES
CURSO DE MESTRADO – TURMA 2022

GUIA DE ENTREVISTA – JOVENS ENTRE 15 E 29 ANOS

A. IDENTIFICAÇÃO DO ENTREVISTADO (A) LOCALIZAÇÃO DO DOMICÍLIO

1. Nome da pessoa entrevistada	
2. Posição que ocupa na família	
3. Comunidade/UF	

4. Qual é o estado civil da pessoa entrevistada?
5. Tem filhos? Quantos
6. Qual seu grau de estudo? Código: 0= não alfabetizado; 2= fundamental completo; 3= fundamental incompleto; 4= ensino médio completo; 5= ensino médio incompleto; 6= curso técnico; 7= graduação; 8= pós-graduação
7. A casa que você mora é de quem?
8. Alguém na residência recebe algum benefício social? Qual e/ou quais?

B. ATIVIDADES PRODUTIVAS FAMILIAR

10. No povoado, em quais atividades produtivas você dedica tempo?
11. Em relação as atividades que você citou anteriormente, quais ou qual você dedica mais tempo? Por quê?
12. Sobre o babaçu, alguém na sua família trabalha ou já trabalhou com babaçu? Quem?
13. Você trabalha ou já trabalhou com o babaçu?) Quando?
14. Com quem aprendeu a trabalhar com o babaçu? Quantos anos tinha a primeira vez que se dedicou a esse trabalho?
15. Quem levou você?
16. Alguém da sua família incentiva você a trabalhar com o babaçu?
17. Você sabe identificar a melhor palmeira para coleta, sabe as técnicas de quebra e produção de azeite por exemplo? Porquê não sabe?
18. Em quais etapas do babaçu você trabalha ou já trabalhou?
19. No último mês você trabalhou no babaçu?
20. Você vai espontaneamente para o trabalhar com o babaçu?

21. Qual importância o babaçu tem para você e para a sua família?
22. O Você acha que a sua geração se dedica mais ao trabalho com o babaçu do que na geração dos seus pais? Por quê?
23. Você se sente motivado (a) a trabalhar com o babaçu?
24. Você acha que o trabalho com o babaçu é rentável? Por quê?
25. O trabalho com o babaçu é uma possibilidade para você no futuro? Por quê?
Contato:

APÊNDICE E: ROTEIRO DE ENTREVISTA PARA QUEBRadeiras QUE NÃO ESTÃO MAIS ATIVAS NA ATIVIDADE COM O BABAÇU



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO AMAZÔNICO DE AGRICULTURAS FAMILIARES
CURSO DE MESTRADO – TURMA 2022

ROTEIRO DE ENTREVISTA – QUEBRadeiras QUE NÃO SE DEDICAM MAIS AO TRABALHO COM O BABAÇU

A. IDENTIFICAÇÃO DO ENTREVISTADO (A) LOCALIZAÇÃO DO DOMICÍLIO

1. Nome da pessoa entrevistada	
2. Posição que ocupa na família	
3. Comunidade/UF	

4. Qual é o estado civil da pessoa entrevistada?
5. Tem filhos? Quantos
6. Qual seu grau de estudo? Código: 0= não alfabetizado; 2= fundamental completo; 3= fundamental incompleto; 4= ensino médio completo; 5= ensino médio incompleto; 6= curso técnico; 7= graduação; 8= pós-graduação
7. Alguém na residência recebe algum benefício social? Qual e/ou quais?

B. Trajetória de vida e razões para descontinuidade no trabalho com o babaçu

8. Me fale um pouco da sua vida. Nasceu aqui no povoado? Quem eram seus pais? Como foi sua infância, juventude? Com quantos anos começou a ajudar seus pais no trabalho da família?
9. Quem da sua família trabalha ou trabalhava com o babaçu?
10. Lembra de quantos anos tinha quando começou a lidar com o babaçu? Quem levou você a primeira vez? Como foi essa primeira vez?
11. O que motivou você a trabalhar com o babaçu?
12. O que você mais gostava no trabalho com o babaçu?
13. Você acha que a geração de hoje se dedica mais ao babaçu que a sua geração ou a de seus pais? Por quê?
14. Dos seus filhos (as) alguém trabalha com o babaçu?
15. Você incentivava ou incentiva seus filhos a trabalhar com o babaçu?
16. Houve algum fator específico que mais influenciou sua decisão em deixar de trabalhar com o babaçu?
17. Você sentiu que o trabalho com o babaçu não oferecia futuro para você? Por quê?

18. Como eram suas condições de trabalho? Você sentia que eram justas e sustentáveis?
19. Você enfrentava dificuldades para acessar as áreas de coleta? Quais?
20. Você sentia ou sente que o trabalho é valorizado dentro do povoado?
21. O que você faz atualmente?
22. Como seu trabalho atual se compara com o trabalho com o babaçu, em termos de renda, esforço físico e satisfação pessoal?
23. Você ainda se identifica como quebradeira de coc babaçu, ou sente que essa identidade se perdeu?
24. Você vê a tradição do babaçu se enfraquecendo? Se sim, por quê?
25. Você ainda ensina ou compartilha o conhecimento do babaçu com outras pessoas, como filhos e netos por exemplo?
26. Você voltaria a trabalhar com o babaçu? O que precisaria mudar para isso acontecer?
27. O que poderia ser feito para incentivar mais jovens a se dedicarem ao babaçu?
Contato:

APÊNDICE F: ROTEIRO DE ENTREVISTA PARA QUEBRADEIRAS ATIVAS NO TRABALHO COM O BABAÇU



ROTEIRO DE ENTREVISTA – QUEBRADEIRAS ATIVAS

A. IDENTIFICAÇÃO DO ENTREVISTADO (A) LOCALIZAÇÃO DO DOMICÍLIO

1. Nome da pessoa entrevistada	
2. Posição que ocupa na família	
3. Comunidade/UF	
4. Qual é o estado civil da pessoa entrevistada?	
5. Tem filhos? Quantos	
6. Qual seu grau de estudo? Código: 0= não alfabetizado; 2= fundamental completo; 3= fundamental incompleto; 4= ensino médio completo; 5= ensino médio incompleto; 6= curso técnico; 7= graduação; 8= pós-graduação	
7. Alguém na residência recebe algum benefício social? Qual e/ou quais?	

B. Trajetória de vida e razões a para continuidade no trabalho com o babaçu

8. Me fale um pouco da sua vida. Nasceu aqui no povoado? Quem eram seus pais? Como foi sua infância, juventude? Com quantos anos começou a ajudar seus pais no trabalho da família?
9. Quem da sua família trabalha ou trabalhava com o babaçu?
10. Lembra de quantos anos tinha quando começou a lidar com o babaçu? Quem levou você a primeira vez? Como foi essa primeira vez?
11. O que motiva você a trabalhar com o babaçu?
12. Quais produtos do babaçu você extrai?
13. Quantas vezes na semana você se dedica ao trabalho com o babaçu?
14. o que produz é comercializado ou para o consumo da família?
15. A renda com o babaçu ajuda ni sustento da família
16. Você acha que a geração de hoje se dedica mais ao babaçu que a sua geração ou a de seus pais? Por quê?
17. Dos seus filhos (as) alguém trabalha com o babaçu?

18. Você incentiva seus filhos a trabalhar com o babaçu?
19. Você sente que o trabalho com o babaçu oferece futuro para você? Por quê?
20. Você enfrenta dificuldades para acessar aa áreas de coleta? Quais?
21. Você sentia ou sente que o trabalho é valorizado dentro do povoado?
22. Você vê a tradição do babaçu se enfraquecendo? Se sim, por quê?
23. O que poderia ser feito para incentivar mais mulheres e jovens a se dedicarem ao babaçu?
Contato:

APÊNDICE G: ROTEIRO DE ENTREVISTA PARA QUEBRADEIRAS DO NÚCLEO PRODUTIVO



ROTEIRO DE ENTREVISTA – QUEBRADEIRAS QUE PARTICIPAM DO NÚCLEO PRODUTIVO

A. IDENTIFICAÇÃO DO ENTREVISTADO (A) LOCALIZAÇÃO DO DOMICÍLIO

1. Nome da pessoa entrevistada	
2. Posição que ocupa na família	
3. Comunidade/UF	
4. Qual é o estado civil da pessoa entrevistada?	
5. Tem filhos? Quantos	
6. Qual seu grau de estudo? Código: 0= não alfabetizado; 2= fundamental completo; 3= fundamental incompleto; 4= ensino médio completo; 5= ensino médio incompleto; 6= curso técnico; 7= graduação; 8= pós-graduação	
7. Alguém na residência recebe algum benefício social? Qual e/ou quais?	
8. Me fale um pouco da sua vida. Nasceu aqui no povoado? Quem eram seus pais? Como foi sua infância, juventude? Com quantos anos começou a ajudar seus pais no trabalho da família?	
9. Quem da sua família trabalha ou trabalhava com o babaçu?	
10. Lembra de quantos anos tinha quando começou a lidar com o babaçu? Quem levou você a primeira vez? Como foi essa primeira vez?	
11. O que mudou com a chegada do núcleo produtivo?	
12. Como era antes do núcleo produtivo?	
13. Você sente que o trabalho de quebradeira passou a ser mais valorizado após o núcleo? Porque?	
14. Quantas vezes na semana você dedica para trabalhar no núcleo produtivo?	
15. Você sente que o núcleo produtivo fortaleceu as relações entre as quebradeiras?	
16. A renda advinda do núcleo ajuda no sustento da sua família?	
17. Vocês tem autonomia para tomar decisões relacionadas ao núcleo?	
18. Fora você mais alguém da sua família trabalha no núcleo produtivo?	

19. O que você considera que precisa melhorar no núcleo produtivo?

Contato:

ANEXOS

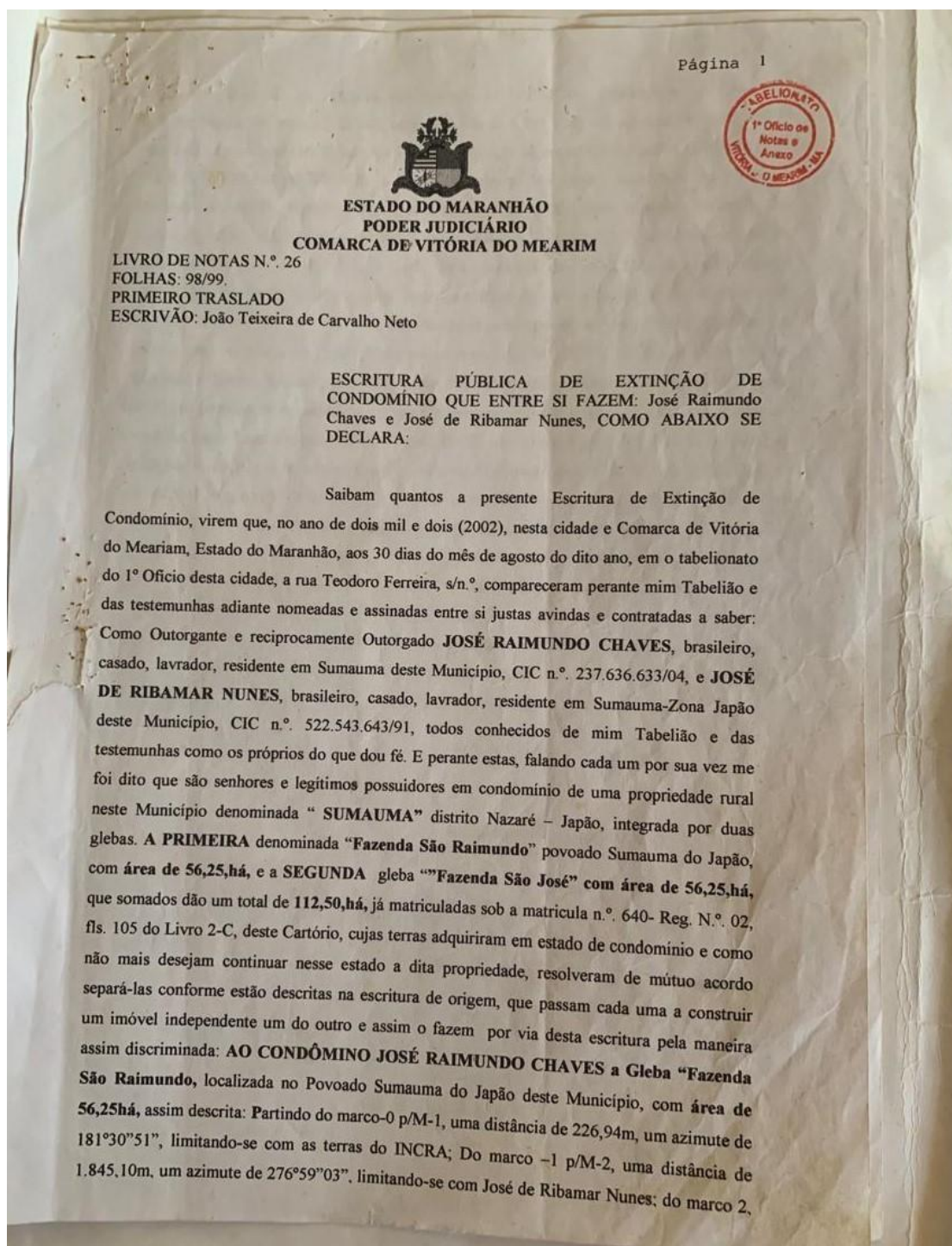
ANEXO A: PLANTA DE SITUAÇÃO FUNDIÁRIA DAS FAZENDAS SÃO RAIMUNDO.



5.4 ANEXO B: PLANTA DE SITUAÇÃO FUNDIÁRIA DAS FAZENDAS SÃO JOSÉ



ANEXO C: ESCRITURA PÚBLICA DE DISSOLUÇÃO E PARTILHA DO TERRITÓRIO DE SUMAUMA DO JAPÃO PARA AS FAMÍLIAS DE RAIMUNDO CHAVES E JOSÉ DE RIBAMAR NUNES



Página 2

p/M-3, uma distância de 388,80m, um azimute de $350^{\circ}53'24''$, limitando-se com José de Ribamar Nunes; do marco 3, p/M-0, uma distância de 1.931,38m, um azimute de $100^{\circ}59'03''$, limitando-se com Teodora Raimunda Pereira, fechando-se assim a área. **AO CONDÔMINO JOSÉ DE RIBAMAR NUNES, a gleba "Fazenda São José", localizada no Povoado Sumauma do Japão, deste Município, com área de 56,25, há,** assim descrita: Partindo do marco -0, p/M-1, uma distância de 227,22m, um azimute de $181^{\circ}30'51''$, limitando-se com as terras do INCRA; do marco -1, p/M-2, uma distância de 1.757,25m, um azimute de $270^{\circ}58'42''$, limitando-se com Manoel Antonio Garcia; do marco-2, p/M-3, uma distância de 413,30m, um azimute de $350^{\circ}53'24''$, limitando-se com Manoel Antonio Garcia; do marco-3 p/M-0, uma distância de 1.845,10m, um azimute de $96^{\circ}33'59''$, limitando-se com José Raimundo Chaves, fechando-se assim a área. Que a divisão é feita de comum acordo e está conforme o memorial apresentado e plantas já elaboradas pelas partes, que declaram aceitar as medidas como boas e o presente ajuste perfeito firme e valioso que nada possam reclamar a qualquer título, por si seus herdeiros e sucessores. Foi apresentado o CCIR referente aos anos 1996/1997, sob o n.º 1010100140283. Assim o disseram, outorgaram, ouviram ler, acharam conforme, vai por todos assinada sob dispensa das testemunhas instrumentárias. Assinado por Maria da Natividade Moraes Maia, que faz a rogo do 2º Outorgante. Dou fé. Eu, Roseli Nunes Gusmão, Escrevente Juramentada escrevi. Eu, João Teixeira de Carvalho Neto, escrivão subscrevi. Vitória do Meariam (MA), 30 de agosto de 2002. As)- José Raimundo Chaves - Maria da Natividade Moraes Maia (estava a impressão digital do 2º outorgante). Em Test.º (estava o sinal público) do escrivão da verdade. João Teixeira de Carvalho Neto. Dou fé. Eu, João Teixeira de Carvalho Neto, (João Teixeira de Carvalho Neto), escrivão digitei e subscrevi.

Em Test.º João Teixeira de Carvalho Neto da verdade.João Teixeira de Carvalho Neto
Escrivão.

REGISTRO IMOBILIÁRIO.

N.º 7281 PROT. N.º 1-C 286
Em: 24/09/02 OL. 286
Registrado sob N.º - fls. 161
Lv.º N.º 2 - G MAT. N.º 1794 em
- Grau ANEXO: -
Pago Fundamentos:
VITÓRIA MEA. - MA 24/09/2002

João T. C. Neto
Escrivão

