

**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

VIVIANE DE OLIVEIRA BARBOSA

**MULHERES DO BABAÇU:
Gênero,maternalismo e movimentos sociaisno Maranhão**

**Niterói
2013**

VIVIANE DE OLIVEIRA BARBOSA

**MULHERES DO BABAÇU:
Gênero, maternalismo e movimentos sociais no Maranhão**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em História da Universidade Federal Fluminense,
como requisito parcial para a obtenção do grau de
doutora em História. Área de Concentração:
História Social.

Orientadora:
Prof.^a. Dr.^a Suely Gomes Costa

**Niterói
2013**

VIVIANE DE OLIVEIRA BARBOSA

**MULHERES DO BABAÇU:
Gênero,maternalismo e movimentos sociaisno Maranhão**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em História da Universidade Federal Fluminense,
como requisito parcial para a obtenção do grau de
doutora em História. Área de Concentração:
História Social.

Aprovada em 31/10/2013

BANCA EXAMINADORA

Prof.^a Dr.^a Suely Gomes Costa-UFF
Orientadora

Prof.^a Dr.^a Márcia Maria Menendes Motta-UFF

Prof.^a Dr.^a Rachel Soihet - UFF

Prof.^a Dr.^a Caetana Maria Damasceno - UFRRJ

Prof.^a Dr.^a Maria da Glória Guimarães Correia - UFMA

Suplentes

Prof.^a Dr.^a Ismênia de Lima Martins - UFF

Prof.^a Dr.^a Tânia Maria Tavares Bessone da Cruz Ferreira -UERJ

**Niterói
2013**

Às quebradeiras de coco babaçu do Maranhão.

À Arthur Lungile que, desde o ventre, tem me ensinado a ser mãe.

AGRADECIMENTOS

A Deus, minha força e inspiração em todos os momentos, que sempre me mostra seu propósito quando às vezes me sinto insegura e penso estar só.

Ao meu companheiro, Antonio Evaldo Almeida Barros, com quem tenho contado nos mais de dez anos em que estamos juntos. Muito obrigada pelo amor, carinho, paciência e pela vontade de me ver vencer. Suas contribuições para este texto, depois de cuidadosa leitura, foram certamente muito enriquecedoras.

Aos meus familiares que mesmo em algumas situações sem compreender minha ausência e distanciamento desejaram que eu finalizasse essa etapa.

À Rayane Barros pelo convívio e compartilhar das questões mais corriqueiras do cotidiano.

Aos meus amigos que verdadeiramente ao lerem esses agradecimentos e este trabalho se encontrarão de algum modo nessas páginas.

É com imenso prazer que agradeço também à minha orientadora, Suely Gomes Costa, especialmente pela paciência em ter me orientado nesse processo bastante conturbado da minha vida e no qual, muitas vezes, eu pensei não ser capaz de seguir em frente. Meus reais e sinceros agradecimentos pela generosidade, sensibilidade e carinho com que conduziu cada momento de nossa relação e pela preciosidade das dicas e *insights* para a pesquisa com o olhar maravilhoso de quem constrói, aponta caminhos e dá segurança para a continuidade do processo.

Gostaria de agradecer ainda à professora Márcia Motta que, desde a disciplina *Campesinato e seu avesso: aportes teóricos e debates políticos*, tem sido um incentivo para que eu seguisse com esperança a pesquisa. Agradeço ainda pela leitura cuidadosa de meu artigo final do curso e pelas significativas contribuições durante o exame de qualificação, muitas das quais infelizmente não puderam ser aqui incorporadas.

A professora Rachel Soihet é merecedora de agradecimentos quando também durante a qualificação apontou direcionamentos para a pesquisa e me fez enxergar lacunas, ao mesmo tempo em que me ensinou a perscrutar os caminhos ainda não percorridos. Meu muito obrigada pela acurácia de suas sugestões, ainda que eu imagine não ter alcançado muitas de suas preciosas contribuições.

Agradeço as célebres e pertinentes contribuições da professora Laura Maciel que, em grande medida, enriqueceram o trabalho de pesquisa, principalmente durante a apresentação de meu projeto de doutorado por ocasião da disciplina *Cultura e História: diferentes maneiras de fazer e escrever história*, ministrada no semestre letivo 2009.2.

Sinto-me honrada e agradeço por poder contar com a presença das professoras Maria da Glória Guimarães Correia e Caetana Maria Damasceno em minha banca de doutorado. Também agradeço às suplentes desta banca, professoras Ismênia Martins e Tânia Bessone, pela gentileza em aceitar proceder com a leitura deste trabalho.

Foi muito bom estar com Aline Rochedo, minha amiga carioca, foram muitas as conversas, inclusive acadêmicas, e os momentos agradáveis andando pelas ruas do Rio. Das bibliotecas aos cafés e do teatro à sala de aula, foram momentos de muito aprendizado e enriquecimento. César Augusto Martins de Souza, meu amigo paraense, compartilhou comigo o fato de sermos de origem vizinha e de termos muito em comum, inclusive sentir o olhar estranho de outros colegas que pouco ou nada sabiam sobre os nossos estados. Nossas conversas durante as caminhadas em Niterói foram muito frutíferas e o almoço no aconchego do seu lar com a recepção de sua esposa foi, sem dúvida, inesquecível.

Agradecimentos à Rosemere Santana, colega de Pós-Graduação, pela troca de experiências e força durante a etapa de escrita e conclusão da tese.

Agradeço ainda à orientanda de graduação, Aldina Melo, pelas entrevistas e transcrições realizadas, algumas das quais utilizei neste trabalho. Obrigada pela força e torcida. Um dia será a sua vez!

De modo igualmente relevante, meu muitíssimo obrigada a todas as quebradeiras de coco e agricultores do Maranhão com os quais tive contato e momentos de prazerosas conversas e distração.

À Fundação de Amparo à Pesquisa e ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Maranhão (FAPEMA) pela bolsa de doutorado que possibilitou a efetivação da pesquisa junto aos trabalhadores rurais maranhenses.

[...] Eu lutei e hoje não quero desprezar os valores daquela luta, eu sofri, eu fui expulsa de uma solta porque eu quebrava coco, eu fui numa audiência porque quebrei coco e foi considerado roubado, eu fui num júri popular onde meu companheiro ficou preso, nem sei por quanto tempo condenado, porque achou que lutar por reforma agrária não era direito não, era dever!

Maria Alaídes Alves de Souza
(quebradeira de coco de Lago do Junco, membro da AMTR,
associada à ASSEMA e participante do MIQCB)

RESUMO

O presente trabalho trata de histórias de mulheres quebradeiras de coco babaçuno Maranhão, no que se referem a representações sociais, relações de trabalho, gênero e maternalismo, construção de identidades, problemas agrários e ambientais, modelos e mecanismos de organização e constituição de movimento social. Este trabalho estrutura-se em alguns eixos básicos e complementares de investigação. Destaca a importância de uma economia doméstica do babaçu amparada no trabalho feminino, analisando as representações sociais desse recurso natural e evidenciando a invisibilidade dos extrativistas diante dos setores dominantes. Analisa as relações de gênero e trabalho e os usos do tempo entre camponeses maranhenses envolvidos com a agricultura e a quebra do coco, apontando para sinais de maternalismo nos discursos e nas práticas das quebradeiras de coco. Aborda também experiências de quebradeiras de coco que, com ou sem a participação de outros agentes e grupos, construíram identidades coletivas e desenvolveram estratégias de mobilização e formas de resistência num contexto de conflitos e lutas pela terra e pelo acesso e preservação dos babaçuais. E percorre, ainda, o processo de construção da identidade de *quebradeira de coco* e outras identidades a ela relacionadas (“mulher”, “negra”, “quilombola”, “indígena” etc.), analisando conquistas e mudanças na trajetória de mulheres extrativistas depois de sua inserção no MIQCB, inclusive no tocante à ampliação de sua autonomia e na construção de ideais de igualdade de gênero.

Palavras-chave: Quebradeiras de coco babaçu. Gênero. Maternalismo. Movimentos Sociais

ABSTRACT

This work analyzes stories of babassu coconut breaker's women in Maranhão, in referring to social representations, labor relations, gender and maternalism, identity construction, agricultural and environmental problems, models and mechanisms of organization and formation of social movement. This work is divided into basic and supplementary axes of research. It highlights the importance of a domestic economy of babassu supported in female work, analyzing the social representations of this natural resource and highlighting the invisibility of peasants in face of dominant sectors. It analyzes gender relations and work, and the uses of time between peasants involved with agriculture and the breaking of coconut in Maranhão, pointing to signs of maternalism in the discourses and practices of coconut breakers. It also discusses the experiences of coconut breakers that with or without the participation of other agents and groups, constructed collective identities and developed mobilization strategies and forms of resistance in the context of conflicts and struggles over land and access and preservation to babaçu palm. And, it observes also the process of construction of coconut breaker's identity and other identities related to it ("woman", "black", "maroon", "indigenous", etc.), analyzing changes and achievements in the trajectory of women after their insertion in MIQCB, including the expansion of their autonomy and the construction of ideals of gender equality.

Keywords: Babassu Coconut Breakers. Gender. Maternalism. Social Movements

LISTA DE FIGURAS

- Fig. 1** Mulher quebrando coco, f. 35
- Fig. 2** Mulheres praticando a quebra do coco coletivamente, f. 36
- Fig. 3** Mulheres quebrando coco, f. 36
- Fig. 4** Um exemplar novo de babaçu em Coroatá, f. 43
- Fig. 5** Vista de um palmeiral à margem do rio Mearim, f. 44
- Fig. 6** Modelo de máquina para quebrar coco babaçu, f. 47
- Fig. 7** Palmeiras de babaçu, f. 49
- Fig. 8** No Mearim, f. 54
- Fig. 9** Máquina para a quebra do coco babaçu, f. 57
- Fig. 10** Máquina utilizada para quebrar coco babaçu, f. 67
- Fig. 11** Babaçu, f. 68
- Fig. 12** Homem quebrando coco, f. 88
- Fig. 13** Meninas quebrando coco, f. 89
- Fig. 14** Migrantes no Maranhão, f. 140
- Fig. 15** Reunião de quebradeiras de coco, f. 202

LISTA DE SIGLAS

ACM	Associação Comercial do Maranhão
ACR	Animação dos Cristãos no Meio Rural
AMTR	Associação de Mulheres Trabalhadoras Rurais
AMQCB	Articulação das Mulheres Quebradeiras de Coco Babaçu
ASSEMA	Associação em Áreas de Assentamento no Estado do Maranhão
CEBs	Comunidades Eclesiais de Base
CNS	Conselho Nacional dos Seringueiros
CPT	Comissão Pastoral da Terra
EQCB	Encontro Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu
FASE	Federação de Assistência Social e Educacional
GEB	Grupo de Estudos do Babaçu
IBAMA	Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e Recursos Naturais Renováveis
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
INEB	Instituto Estadual do Babaçu
MDA	Ministério do Desenvolvimento Agrário
MIQCB	Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu
MIRAD	Ministério da Reforma e do Desenvolvimento Agrário
MMA	Ministério do Meio Ambiente
MST	Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra
PRONERA	Programa Nacional de Educação nas Áreas de Reforma Agrária
PT	Partido dos Trabalhadores
RESEXs	Reservas Extrativistas
SMDH	Sociedade Maranhense de Direitos Humanos
STRs	Sindicatos dos Trabalhadores Rurais
SUDAM	Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia
SUDENE	Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste

SUMÁRIO

LISTA DE FIGURAS	09
LISTA DE SIGLAS	10
INTRODUÇÃO	13
1 QUEBRADEIRAS DE COCO BABAÇU: DE UMA EXISTÊNCIA INVISIBILIZADA A UMA ATUAÇÃO LEGITIMADA.....	32
1.1 AS REPRESENTAÇÕES DO BABAÇU E DOS BABAÇUAIS E A INVISIBILIDADE DO TRABALHOCAMPONÊS.....	37
1.2 O COTIDIANO VIVIDO E REPRESENTADO: O BABAÇU PELOS PRÓPRIOS EXTRATIVISTAS.....	71
2 NA ESFERA DO TRABALHO: RELAÇÕES DE GÊNERO, MATERNALISMOS E USOS DO TEMPO	86
2.1 DINÂMICAS DE TRABALHO: GÊNERO, SOCIABILIDADES E SOLIDARIEDADE	90
2.2 PALMEIRAS-MÃES E MÃES-QUEBRADEIRAS: A MATERNIDADE COMO CONDIÇÃO FEMININA?	124
2.2.1 COMO DEVASTAR NOSSAS MÃES? CONFLITOS E TENSÕES DE GÊNERO EM TORNO DA PRESERVAÇÃO DAS PALMEIRAS.....	127
3 O MUNDO RURAL E OS CONFLITOS AGRÁRIOS NO MARANHÃO: ENTRE HISTÓRIAS E MEMÓRIAS.....	135
3.1 OCUPAÇÃO DE TERRAS MARANHENSES, GRANDES PROJETOS E PLANOS DE GOVERNO.....	136
3.2 REMEMORANDO A PARTICIPAÇÃO FEMININA NAS LUTAS CAMPONESAS: A RELAÇÃO COM A IGREJA CATÓLICA E OUTROS ATORES SOCIAIS	153
3.3 NO MÉDIO MEARIM: A LUTA PELA TERRA É TAMBÉM PELO EXTRATIVISMO DO BABAÇU	170
3.4 NA TERRA DOS BÚFALOS: CONFLITOS E MOBILIZAÇÕES NA BAIXADA MARANHENSE	178
3.5 GRILAGEM, DISPUTAS E RESISTÊNCIA NA MICRORREGIÃO DE IMPERATRIZ	184
4 ORGANIZAÇÃO POLÍTICA, REDES DE SOCIABILIDADE E GÊNERO ENTRE QUEBRADEIRAS DE COCO	191
4.1 A CONSTRUÇÃO DE UM MOVIMENTO DE QUEBRADEIRAS DE COCO: IDENTIDADES, SOCIABILIDADES E PROJETOS.....	191
4.2 AÇÕES FEMININAS E FEMINISMOS POPULARES: SENSIBILIDADES NO MIQCB	216
4.3 ENTRE OS AMORES E OS DISSABORES: MUDANÇAS E PERMANÊNCIAS NAS RELAÇÕES DE GÊNERO	237
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	247
REFERÊNCIAS.....	250

FONTES	250
BIBLIOGRAFIA GERAL.....	253
ANEXOS	264

INTRODUÇÃO

Este trabalho é produto de um longo percurso acadêmico, iniciado quando ainda cursava a graduação em História na Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Desde então, tenho me empenhando em interpretar múltiplas histórias de quebradeiras de coco babaçu, dando particular atenção ao cotidiano dessas mulheres, suas formas de relação com outros sujeitos sociais, seus mecanismos de enfrentamento a antagonistas, seus modos de atuação e mobilização. Tenho procurado examinar os caminhos que elas têm percorrido em busca de cidadania, à procura de terem reconhecidos seus direitos, ao mesmo tempo em que questionam códigos legais costumeiros e institucionais que lhes excluem. Posicionando-se enquanto sujeitos sociais, em suas formas de ser e estar no mundo, quebradeiras de coco afirmam-se, antes de tudo, como seres humanos.

Durante a graduação em História na UFMA, a pesquisa ocupou-se em discutir a constituição de uma identidade formada entre trabalhadoras agroextrativistas que fundaram e/ou se afiliaram ao Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu (MIQCB). A identidade de *quebradeiras de coco* foi uma das bandeiras levantadas por aquele movimento social quando se tornou importante o reconhecimento das mulheres através de sua lida diária no trabalho de quebra do babaçu. Na monografia de conclusão dessa etapa acadêmica, produziu-se também uma análise sobre as relações de gênero e das diversas tensões e negociações entre quebradeiras de coco e os homens de suas comunidades, em especial, seus maridos/companheiros.

Aprofundado no mestrado em Estudos Étnicos e Africanos da Universidade Federal da Bahia (UFBA), a pesquisa aprofundou ainda mais por uma perspectiva histórico-antropológica, adensando a análise sobre identidades outras construídas entre as quebradeiras de coco, sobretudo aquelas conformadas a partir de critérios étnico-raciais. A abordagem sobre o gênero e suas implicações continuou crucial na análise e focou-se, dentre outros aspectos, no estudo sobre uma comunidade remanescente de quilombo denominada Monte Alegre, localizada no município de São Luís Gonzaga do Maranhão, sobre a qual se propôs fazer uma abordagem de cunho histórico-etnográfico.

A tese aqui apresentada busca aprofundar os estudos feitos anteriormente e aponta para outros desdobramentos, tanto de caráter temático e cronológico quanto de nível teórico-metodológico. Assim, neste trabalho, analisam-se discursos e práticas que enformam histórias de mulheres quebradeiras de coco babaçu no Maranhão, destacando-se questões como a economia do babaçu e a invisibilidade dos extrativistas, maternalismo, gênero e relações de

trabalho, problemas agrários e ambientais, modelos e mecanismos de organização e constituição de movimento social.

O extrativismo do babaçu e a agricultura (principalmente a produção de arroz, mandioca, milho e feijão) são práticas que, historicamente, caracterizam o meio rural maranhense, sendo realizadas, de acordo com a época e com as circunstâncias, por homens e mulheres, em maior ou menor intensidade. A extração do babaçu tem sido realizada principalmente por mulheres e crianças, mas também há homens que coletam, quebram e comercializam o coco. O trabalho agrícola tem sido atribuído principalmente aos homens, mas, na prática, as mulheres também o têm desenvolvido, ficando, porém, sua presença em densas áreas de invisibilidade.

O processo de trabalho com o babaçu mantém-se em grande parte artesanal. O babaçu tem sido rotineiramente quebrado pelos camponeses de forma manual através do uso do machado e de um pedaço de pau. O coco é quebrado em várias partes até se desprenderem as amêndoas, geralmente comercializadas em pequenos estabelecimentos ou em cantinas e cooperativas de trabalhadores rurais. Atualmente, no Maranhão, aproximadamente 400 mil famílias vivem da economia do babaçu. Cabe ressaltar que esse é o estado brasileiro com a maior concentração de babaçuais, cerca de 10,3 milhões de hectares, mais da metade do que é encontrado em todo o Brasil, aproximadamente 18 milhões de hectares.

A exploração do babaçu tem sido caracterizada como um tipo de economia não assalariada, formada também na relação com a natureza, e geralmente tem se configurado como uma extensão do espaço doméstico. É parte do âmago íntimo das relações sociais, o que, saliente-se, tem sido observado por alguns pesquisadores acerca de outros contextos, a exemplo de Suely Costa (2007) ao tratar do caso das relações de produção no âmbito do sistema fabril no Rio de Janeiro do século XIX, e Da Mota e Pereira (2008) ao abordar o extrativismo em Sergipe e o modo de vida de populações tradicionais.

Na segunda metade do século XX, mulheres que praticavam o extrativismo do babaçu e a agricultura no Maranhão estiveram diretamente envolvidas em conflitos pela posse de terras e, principalmente, pelo acesso e preservação de palmeiras de babaçu. Deslocam-se, assim, para o campo político mais amplo e lutam. Em algumas localidades, a reivindicação dos camponeses pela prática do trabalho extrativista foi o que motivou a luta pela terra. A participação de mulheres contra investidas de fazendeiros e/ou grileiros contribuiu para que obtivessem maior atuação político-organizativa em seus povoados e para que algumas delas se organizassem extralocalmente. A organização se deu em fins da década de 1980 e início dos anos 90, período de intensos conflitos rurais no estado e momento de consolidação da

identidade coletiva de *quebradeiras de coco*. Inicialmente, a organização recebeu o nome de Articulação de Mulheres Quebradeiras de Coco Babaçu (AMQCB) e, em 1995, foi denominada MIQCB. Tal movimento foi institucionalmente reconhecido em 2002, constituindo-se em uma associação de quebradeiras de coco de caráter não governamental.

Como um movimento social contemporâneo, o MIQCB tem a territorialidade como aspecto distintivo. Assim, termos como reterritorialização e reetnização surgem como paradigmáticos na análise desse movimento, pautado em demandas culturalistas, com formação valorativa pós-materialista (MELLUCI, 2001; 2002). Nesse sentido, cabe apontar o dinâmico processo de formação do sentimento de pertença a um lugar/território geográfico ou social, que determina novos modos de vida. Além disso, é evidente a importância de elementos culturais como constitutivos da realidade social em que estão inseridas as quebradeiras de coco e desde onde elas pensaram a construção de um movimento próprio.

Em contraposição às abordagens que têm pensado os movimentos sociais desde perspectivas homogeneizantes, ou seja, que os admitem como grupos relativamente homogêneos, com demandas e práticas que de algum modo convergiriam para ideários em comum e os unificariam, tenho interpretado o MIQCB menos como um espaço de univocidade e consensos e mais como um lugar de conflitos, dissensos e ambiguidades. Entendo que as organizações de trabalhadores rurais devem ser vistas como um conjunto de agentes sociais heterogêneos que, longe de unicamente se harmonizarem sob uma bandeira de luta, divergem e estruturam “o movimento” em tensões não somente com os fatores externos, mas também (e, em algumas circunstâncias, sobretudo) com agentes internos.

Para o caso em análise, é relevante o argumento de Bert Klandermans (1997), segundo o qual os indivíduos em movimento social muitas vezes divergem sobre o curso de uma ação. Assim, cada indivíduo pode ter diferentes motivos para a participação; participantes individuais contribuem para a empreitada de diferentes modos e sua energia pode ser mais do que a soma de suas partes individuais. Nesse sentido, a presente análise também reconhece que entre as quebradeiras de coco há diferentes categorias de engajamento político, desde aquelas que podem ser caracterizadas como lideranças a aquelas que são sócias pouco atuantes do MIQCB, e até mesmo as que são apenas apoiadoras do movimento. Essas variações jogam um papel central na percepção das relações sociais estabelecidas e nos discursos dessas mulheres, posicionadas desigualmente dentro desse espaço institucional e político.

Os estudos sobre trabalho rural no Maranhão têm sido geralmente rotulados como militantes ou como resultado de atuação político-partidária e/ou de entidades ligadas ao

catolicismo no estado. Militando pela história e através dela e partindo da perspectiva de que a produção historiográfica será sempre política, porque inserida no seu tempo e comprometida com ele (FENELON, 199, p. 74)¹, pretendo construir uma narrativa que problematize as relações (não as vendo como dadas) entre a constituição do MIQCB e a possível atuação de intelectuais e de órgãos da Igreja Católica junto a camponeses no Maranhão de meados até a virada do século XX. Narrativa esta que, considerando a diversidade de significados, contradições e lutas sociais, não se furte de tentar explicar diversas versões sobre o passado produzidas pelos diferentes e desiguais sujeitos sociais envolvidos direta ou indiretamente com o extrativismo do babaçu no Maranhão. Dessa perspectiva, tenho alertado para os sentidos de suas reivindicações, para os compromissos sociais e históricos que eles propunham (CRUZ, 2006, p. 12).

Buscando enfrentar com seriedade as decorrências políticas das posições adotadas na pesquisa (FENELON, 1993, p. 74), atitude importantíssima para o ofício do pesquisador, esta análise também se caracteriza por seu aspecto de demonstração das relações de desigualdade presentes no estado do Maranhão. Desse modo, direciona-se a pensar e operar com a noção de campesinato. Sem dúvida, estudos sobre os conflitos camponeses são fundamentais para explicar as origens das desigualdades sociais atualmente presentes (MOTTA; ZARTH, 2008, p. 19). Em alguns estudos contemporâneos, o termo camponês tem sido recusado ou substituído por outras noções, criticado especialmente pela sua dimensão abrangente e sua suposta reificação a-histórica. Entretanto, há quem tenha considerado a importância de retomá-lo em sua proposta política, numa perspectiva de considerar o núcleo comum que há nas diversas experiências de trabalhadores do campo.²

Fugindo à homogeneização, é preciso compreender campesinato como uma categoria analítica e histórica que permite pensar as relações estabelecidas no mundo contemporâneo (MOTTA; ZARTH, 2008, p. 7), sem desconsiderar as particularidades nas experiências sociais³. Nessa direção, há que se admitir os agroextrativistas maranhenses como produtores

¹A exemplo do que propunham historiadores como Eric Hobsbawm, Edward Palmer Thompson, Christopher Hill, Victor Kiernan, Rodney Hilton, George Thompson, Leslie Morton, Raphael Samuel, Edward e Dorothy Thompson, George Rudé e outros. Ver Silvia LARA (2000, p. 242).

² SHANIN (2005, p. 18) fala do camponês como mistificação, mostrando que, de modo geral, termos retirados de sua historicidade tendem a se transformar em reificações da realidade ou em manipulações acadêmicas, o que não foi diferente no caso do conceito de campesinato, que, utilizado de maneira ingênua, tem constantemente recaído em equívocos. Entretanto, o que SHANIN retoma é a potencialidade da noção de camponês, argumentando que “o termo campesinato não implica a total semelhança dos camponeses em todo o mundo, e/ou sua existência fora do contexto de uma sociedade mais ampla não-apanas-camponesa e/ou extra-historicidade”. A proposta de considerar os usos políticos do termo também é ressaltada em MOTTA; ZARTH(2008).

³ No caso brasileiro, quando se fala de campesinato é crucial considerar as particularidades da história social do país (WANDERLEY, 1996) e as variáveis contextuais dentro do próprio território nacional.

organizados por uma lógica familiar em constante relação com o mercado local e extralocal, agentes sociais construtores de suas condições de trabalho, de identidades baseadas na conservação de seu modo de vida, e como sujeitos engajados em lutas por propósitos comuns. Assim, esta análise busca se distanciar de uma explicação histórica de imposição do econômico e de naturalizações conjunturais para explicar os processos nos quais esses trabalhadores estiveram envolvidos (MOTTA; ZARTH, 2008).

Esta abordagem parte de novas orientações voltadas para o cultural com a contribuição efetiva da História Social (FALCÓN, 2002, p. 12-15), mas também é enriquecida pelos avanços teórico-metodológicos da micro-história e das interfaces entre história cultural e história política. A noção de *cultura política*, definida como um “conjunto de tendências psicológicas dos membros de uma sociedade em relação à política” (DUTRA, 2002, p. 15), tem sido fundamental nessa análise, pois permite perceber os pontos de contato entre os contextos macro e micro. Portanto, o que se tem observado são as ambiguidades das práticas e dos significados produzidos e apropriados em determinados momentos e circunstâncias históricas, e a problematização das formas do seu registro em formas documentais de natureza diversa (DUTRA, 2002, p. 23).

Numa investigação micro-histórica, o historiador não está simplesmente preocupado com a interpretação dos significados. Ocupa-se, antes, em definir as ambiguidades do mundo simbólico, a pluralidade das possíveis interpretações desse mundo e a luta que ocorre em torno dos recursos simbólicos e materiais (LEVI, 1992, p. 136). Dessa perspectiva, tem sido profícua no sentido de investigar usos, apropriações e representações do recurso natural palmeira de babaçu pelos agroextrativistas maranhenses.

Parto do pressuposto de que a significação da cultura e a demarcação de sinais diacríticos ou fronteiras visando definir diferentes identidades sociais (sejam elas de gênero, de classe, de cunho étnico-racial ou geracional) são processos diretamente vinculados à “experiência” dos indivíduos e dos grupos. Assim, não é o nível narrativo, discursivo e idealista que se pretende focar, mas sim a dimensão da “experiência” desses processos. Desse modo, o pressuposto epistemológico fundamental sobre o qual se assentou a pesquisa é aquele da possibilidade de reconstituição das relações sociais dos homens e mulheres no passado (THOMPSON, 1981). Evidentemente, reconhece-se que, “embora qualquer teoria ou explicação do processo histórico possa ser proposta, são comprovadamente falsas todas as teorias que não estejam em conformidade com as determinações das fontes” (CHALHOUB; PEREIRA, 1998, p. 7-8).

Nesta abordagem, tornou-se relevante tentar compreender o papel de certos repertórios culturais na dinâmica e na mudança social (DAVIS, 1990). Esta tentativa ofereceu muitas alternativas interpretativas e, no âmbito historiográfico, refinou questões teóricas no campo das análises do “social” e do “cultural”. Entretanto, mais do que definir uma vertente histórica ou mesmo hierarquizar e disciplinar o campo, este trabalho tem visado uma aproximação entre o “social” e o “cultural” para entender as experiências de trabalhadores agroextrativistas no Maranhão, experiências estas que não se divorciam da vida material da cultura e da consciência (CRUZ, 2006, p. 10).

A despeito dos problemas conceituais que a dimensão cultural possa apresentar é preciso considerar que esta dimensão inclui todo o fazer humano, sendo impossível classificá-la como pertencente à determinada região ou nível (FALCON, 2002, p. 81). E, ao que parece, quando se trata de construir uma história calcada em *vivências* individuais ou coletivas, fundamentalmente, é ainda a problemática sociocultural que está presente (FALCON, 2002, p. 14-15). Desse modo, como o social, a dimensão da cultura também constitui um aspecto importante para entender o modo de vida das quebradeiras de coco, especialmente no que diz respeito às identidades construídas por elas durante os conflitos sociais e no processo de constituição de um movimento próprio.

Além disso, embora “as possibilidades totais do conceito de cultura como um processo social constitutivo, que cria ‘modos de vida’ específicos e diferentes” tenham sido irrealizadas e frequentemente substituídas por um universalismo abstrato unilinear (WILLIAMS, 1979, p. 25), cultura não é um elemento exterior à ordem social. Trata-se de um aspecto constitutivo da sociedade, presente nas práticas e nos processos sociais que criam diferentes e específicos modos de vida (FENELON, 1993, p. 86). Nesse sentido, buscar entender os modos culturais de viver dos camponeses em questão, dialogando com as diversas facetas concretas que assumem o viver desses sujeitos, consistiu em não dissociar seus modos de trabalhar dos modos de morar, de se divertir e mesmo de se organizar (CRUZ, 2006, p. 13).⁴

⁴ Certamente, é relevante ter em conta as críticas à teoria da cultura, a exemplo daquela proposta pelo antropólogo Adam KUPER (2002, p. 11-13): “forças políticas e econômicas, instituições sociais e processos biológicos não desaparecem como num passe de mágica apenas porque almejamos isso, nem podem ser assimilados em sistemas de conhecimentos e crenças”. Para o autor, “existem problemas epistemológicos fundamentais, e não vai ser tergiversando sobre cultura ou apurando definições que esses problemas serão resolvidos. As dificuldades tornam-se maiores quando a cultura deixa de ser algo a ser descrito, interpretado ou talvez até mesmo explicado para ser tratada como uma fonte de explicação propriamente dita”. Portanto, faz-se mister “abandonar de vez a palavra hiper-referencial e passar a falar de forma mais precisa sobre conhecimento, convicção, arte, tecnologia, tradição ou até mesmo ideologia”. Enfim, “se não separarmos os vários processos que estamos agrupando indiscriminadamente sob o título de cultura e olharmos além do campo da cultura para outros processos, não iremos muito longe na nossa compreensão da cultura”.

Identidades individuais ou coletivas, como a identidade de *quebradeiras de coco*, constituem elaborações extremamente instáveis. Embora se pretendam e se apresentem como homogêneas e bem definidas, elas não o são.⁵ Menos do que um ambiente de harmonia e interação cultural, o campo dos movimentos sociais identitariamente definidos talvez seja, antes de tudo, um espaço de conflito e tensão. A existência de mulheres mais ou menos pobres (vivendo, por exemplo, em uma casa de taipa ou de alvenaria), mais ou menos escuras (vistas como brancas, pretas ou “morenas”), jovens, de meia idade ou idosas, solteiras, viúvas ou casadas, entre as que quebram o coco, apontam para diferenças importantes que devem ser consideradas na constituição do MIQCB. O fato é que membros de um dado grupo se aproximam discursiva e vivencialmente em alguns momentos estratégicos. Memórias, representações e vivências cotidianas de sujeitos empenhados na construção de uma dada identidade se distanciam e se aproximam dependendo de situações e variáveis contextuais. Enfim, o coletivo só é acionado em certas situações e contextos. Como afirma Stuart Hall (2003), por serem criadas culturalmente, as identidades são transitórias e se deslocam de acordo com as experiências e interesses dos sujeitos.

Tenho interpretado as experiências de trabalhadores rurais maranhenses a partir de eixos gerais e complementares de investigação. Analiso a economia doméstica do babaçu amparada no trabalho feminino e infantil, examinando as representações sociais desse recurso natural e evidenciando a invisibilidade dos extrativistas diante dos setores dominantes (Capítulo 1). Trato, ainda, das relações de gênero e trabalho e dos usos do tempo entre camponeses maranhenses envolvidos com a agricultura e a quebra do coco, apontando para evidências de que o maternalismo constitui elemento central nas vivências das quebradeiras de coco. Nesse caso, identifico como práticas maternalistas indissociam o mundo da casa daquele do trabalho com o babaçu (Capítulo 2). Ocupando-me da análise das experiências de quebradeiras de coco, com ou sem a participação de outros agentes e grupos, localizo o desenvolvimento de estratégias de mobilização e formas de resistência num contexto de conflitos e lutas pela terra e pelo acesso e preservação dos babaçuais (Capítulo 3). Por fim, examino o processo de construção da identidade de *quebradeira de coco* na interseção com outras identidades (“mulher”, “negra”, “quilombola”, “indígena” etc.), observando como o maternalismo se constrói e está na base da criação e consolidação do MIQCB. Além disso, analiso conquistas e mudanças na trajetória de mulheres depois de sua inserção no MIQCB,

⁵Sobre processos identitários, ver, dentre outros, BARTH (1998) e HALL (2003).

inclusive no tocante à ampliação de sua autonomia e na construção de ideais de igualdade de gênero(Capítulo 4).

Embora o babaçu fosse importante para a economia camponesa já no século XIX, o processo de valorização econômica e comercial do produto, no século XX, guiado por economistas, empresários e governantes quase sempre empenhados na busca de uma eficiente máquina para quebrar o coco, foi acompanhado pela obliteração simbólica ou pela tentativa de exclusão efetiva dos agentes sociais diretamente envolvidos com o extrativismo do babaçu. Os poucos registros que tratam da presença de sujeitos lidando com a coleta e quebra do babaçu acabam por eleger o produto como elemento central de sua divulgação. Isto pode ser constatado, em grande medida, em crônicas ou noticiários de diferentes jornais maranhenses, em obras sobre o produto, e em relatórios da Revista da Associação Comercial do Maranhão (ACM).

Os extrativistas geralmente aparecem ilustrativamente nos relatórios do governo ou nas páginas jornalísticas, o que parece submetê-los a uma lógica econômica que reafirma a importância da produção em detrimento dos que com ela estavam envolvidos. Isto talvez justifique a ênfase que tem sido dada à dimensão política e econômica nos estudos sobre quebradeiras de coco no Maranhão. Entendo que a produção existente sobre quebradeiras de coco, majoritariamente antropológica e sociológica⁶, não pode deixar de lado a dimensão político-econômica de análise. No entanto, este trabalho distancia-se de uma explicação histórica determinista⁷ ao considerar que o sentido do babaçu na vida de trabalhadores agroextrativistas ultrapassa as esferas econômica e política, e se relaciona a uma multiplicidade de vivências, como as relações e dinâmicas sociais tecidas em torno do gênero e as construções identitárias e imaginárias que permeiam a vida íntima e coletiva.

Certamente, há por parte das pessoas um nível de consciência sobre si e sobre a vida social que amplia o reconhecimento de lacunas sobre coisas nunca explicadas pela economia e pela geografia, como, por exemplo, a relação entre homens e mulheres em um contexto camponês (COSTA, 2003, p. 188).

Utilizo o conceito de gênero como “um elemento constitutivo das relações sociais baseado nas diferenças percebidas entre os sexos” e como “uma forma primeira de significar relações de poder” (SCOTT, 1995, p. 11). Para Jane Flax (1992, p. 228), o gênero é uma

⁶ Ver, dentre outros, ALMEIDA (2006); ALMEIDA; SHIRAIISHI NETO; MARTINS (2005); ANDRADE (2005); ANTUNES (2003); CARNEIRO; ANDRADE; MESQUITA(1996); CASTRO (2001); FIGUEIREDO (2005); MARTINS(2001); MESQUITA(2001).

⁷ Sobre a recusa de uma explicação histórica reduzida à determinação econômica ou a descrições naturalizadas de conjunturas, ver CRUZ (2006, p. 11; 18-19).

categoria relacional se tomada analiticamente ou como processo social. As relações de gênero são relações sociais ou conjunto mutante de processos sociais historicamente variáveis; são relações complexas e instáveis constituídas por partes inter-relacionadas.

Examino sob o olhar da categoria gênero as relações estabelecidas entre quebradeiras de coco e seus maridos/companheiros, especialmente aquelas vinculadas à divisão do trabalho produtivo entre homens e mulheres, e à divisão do trabalho guerreiro durante os conflitos, quando mulheres e homens tinham funções específicas de enfrentamento aos antagonistas. É possível observar que as próprias quebradeiras de coco organizadas no MIQCB, por diversas vezes, tenderam a salientar conceitos próprios à categoria gênero em seus depoimentos e muitas vezes formularam suas memórias centradas no discurso da desigualdade de gênero. Além disso, há projetos dentro do MIQCB voltados especificamente para discutir essas questões entre suas participantes.

Além de observar o impacto sobre as possíveis mudanças nas relações de gênero, o importante é compreender, diante das possíveis ambiguidades e contradições, de que maneira o trabalho feminino foi usado como argumento para o processo de redefinição do papel da mulher na sociedade, já que as mulheres sempre fizeram parte do processo produtivo (FREIRE, 2006, p. 87; 88). Dentro dos estudos de gênero, o tema da maternidade e do maternalismo ganhou visibilidade e, no universo das quebradeiras de coco, provoca debates significativos quando se observa as relações de trabalho e a constituição de um sujeito político.

Há que considerar que os sujeitos traduzem culturas e nelas sociabilidades próprias a maternalismos, de tempos e sinais políticos diversos, fixando ritos protocolares que persistem com notável continuidade e recriam efeitos de convivências simultâneas em diferentes gerações (SOIHET; COSTA, 2011, p. 8). Assim, se, de um lado, o maternalismo aparece nas ações mais comuns de mulheres extrativistas, como na execução de seu trabalho na quebra do babaçu, considerado uma extensão do “ser mulher mãe”, de outro, ele se expressa na trajetória política de constituição da identidade coletiva *quebradeira de coco*. Esta identidade é, em grande medida, partilhada na experiência da maternidade que ganha continuidade na ação política.

O ano de 1969, com a promulgação da Lei Sarney de Terras (Nº 2.979/ 17-07-1969), é emblemático do processo de contradições e desigualdades que marcaram o meio rural maranhense e levaram à mobilização de quebradeiras de coco e agricultores no Maranhão e, mais tarde, à organização do MIQCB. Os anos 2000 implicaram em novas mudanças nas organizações de mulheres pelo Brasil; em 2002, o MIQCB foi institucionalizado.

Disputas e contradições envolvendo as palmeiras de babaçu constituem um campo rico de discussão e análise. Tema, motivo e interesse de extrativistas, poetas, comerciantes, industriais e do Estado, fincado nas arenas da poesia à economia e em múltiplas diferenças e desigualdades, particularmente de gênero, o babaçu tem constituído um elemento fortemente presente na história do Maranhão. Tal recurso revela, antes de tudo, um campo de variados significados, de tensões e conflitos, o que pode ser notado de maneira emblemática nos variados usos, apropriações e representações atribuídos às palmeiras de babaçu e ao seu fruto.

Sem dúvida, o esforço de Edward Thompson (2001) em integrar aspectos culturais na análise do processo histórico trouxe como contrapartida, por parte da antropologia, a proposição de um conceito de cultura que visa levar em conta as transformações sociais. Tal conceito sugere que pessoas diferentemente situadas numa sociedade tendem a pensar em significados distintos para um mesmo elemento, e mesmo ao praticarem atos similares estão sujeitas a consequências diferentes. É, pois, partindo desta concepção de cultura que tenho buscado explicar como quebradeiras de coco representam as palmeiras de babaçu, construindo significados e se apropriando deste recurso de modos que, muitas vezes, diferem daqueles praticados por governantes, fazendeiros, poetas e, em alguns casos, por seus próprios maridos/companheiros.⁸ A pretensão seria, portanto, para usar os termos de Natalie Zemon Davis (1990, p. 7), elaborar um trabalho de “análise do significado dos símbolos do intercâmbio cultural” presentes no universo em estudo.

Os usos da palmeira de babaçu e as relações estabelecidas com este recurso podem ser conflitantes entre sujeitos pertencentes a um mesmo grupo ou comunidade, pois a existência de significados sociais gerais não implica em consenso ou mesmo na destruição das lutas e das transformações sociais. Nesse sentido, à luz de Thompson (1998), tenho buscado reconstituir conflitos ocorridos em torno de diferentes normas e valores, ou tensões originadas a partir de diferentes usos e interpretações dados a significados sociais gerais presentes nas experiências de quebradeiras de coco.

Muitos dos conflitos internos, envolvendo quebradeiras e seus maridos/companheiros, por exemplo, estiveram e estão diretamente relacionados com o corte de palmeiras de babaçu durante o plantio de roças. Embora a derrubada de palmeiras seja uma prática combatida por quebradeiras de coco, ela tem sido frequentemente realizada por seus

⁸Quebradeiras de coco tendem a representar as palmeiras de diversos modos, como “mães”, “virgens” ou “viúvas”. Tenho procurando compreender os sentidos dessas representações, considerando, como sugere WILLIAMS (2007, p. 40), que o problema do significado nunca pode dissolver-se no contexto, pois nenhuma palavra é autônoma uma vez que ela é sempre um elemento no processo social da língua e seus usos dependem das propriedades complexas e sistemáticas da própria língua.

pares durante o trabalho agrícola. E, como se buscou demonstrar na pesquisa, as respostas das quebradeiras a esse tipo de prática têm sido muito diversas e as consequências dessas ações para os sujeitos envolvidos têm sido diferentemente vivenciadas.

Reconheço que as escolhas teóricas e metodológicas de pesquisa resultam apenas na possibilidade de uma visão situada e específica sobre determinada realidade. O método de investigação, portanto, nada mais é do que a tomada de posição a respeito do objetivo e do esforço de produção do conhecimento (CHALHOUB, 2003, p. 18). Nessa direção, penso também que “supostos teóricos são indicações para a investigação e não conceitos fechados para enquadrar o real” (FENELON, 1993, p. 83). Categorias como identidade, gênero, maternalismo, trabalho, dentre outras utilizadas nessa análise, têm sido vistas não como conceitos fechados, mas como ponto de partida para a construção de problemas e não problemas analíticos conclusos, mas movimentos históricos ainda não definidos (WILLIAMS, 1979, p. 17).

Assim, considero que o contexto ou qualquer atributo singular das quebradeiras de coco (seja seu sexo, idade, sua relação com a produção, com a terra e com os recursos naturais) não podem ser entendidos como determinantes por si só de seus comportamentos. Por essa razão, a pesquisa empenhou-se em responder como diferentes dimensões da vida dessas mulheres poderiam explicar a sua organização social, com base nas experiências do uso de recursos físicos, sociais e culturais de que dispunham, do agir no sentido de sobreviver, de resistir e de transformar sua realidade (DAVIS, 1990, p. 8-9).

Para a construção dos argumentos apresentados nesta tese foi indispensável o diálogo com a bibliografia disponível sobre o tema, a análise de material arquivado e a realização de entrevistas sistemáticas ou conversas informais que permitiram matizar diversas experiências do campesinato maranhense. Examinar diferentes vozes implicaria chegar próximo de tensões e diálogos entre sujeitos, apontando para outras variáveis importantes no entendimento das relações que quebradeiras de coco estabeleceram no interior do MIQCB, admitindo as de gênero, raça, classe, geração, e todas as demais possíveis, em interseções que ora as aproximavam, ora as diferenciavam e dissociavam como sujeitos.

Entre 2005 e 2013, foi realizado um tempo significativo de observações de campo, um número expressivo de entrevistas com quebradeiras de coco e algumas com trabalhadores agrícolas maranhenses. Tais entrevistas foram concedidas principalmente por quebradeiras de coco articuladas no MIQCB e na Associação em Áreas de Assentamento no Estado do Maranhão (ASSEMA), a maioria das quais residentes em municípios da microrregião do Médio Mearim (ver Anexos A e B), onde está sediada a ASSEMA e a Associação de

Mulheres Trabalhadoras Rurais (AMTR). Grande parte das entrevistas, em especial as que foram feitas com trabalhadores masculinos, foi realizada nas comunidades de Monte Alegre (São Luís Gonzaga do Maranhão) e São José dos Mouras (Lima Campos). Além dessas comunidades, foram feitas entrevistas em Ludovico (Lago do Junco) e São João da Mata (Lago dos Rodrigues).

As entrevistas foram feitas com sujeitos diversos, possibilitando a coleta de informações cedidas por lideranças comunitárias, de sindicatos de trabalhadores rurais, de associações de mulheres e do MIQCB, mas também o registro de depoimentos de trabalhadores rurais não engajados politicamente. A análise das entrevistas não teria sido fácil sem um trabalho de inserção e observação em algumas comunidades, o que levou à realização de um trabalho de campo de tipo antropológico.

Uma vez que a realização desse trabalho de campo e a coleta de entrevistas ficaram concentradas na microrregião do Médio Mearim (ver Anexos A e B), uma das regionais de atuação do MIQCB, reconheço que as análises aqui contidas são apenas uma visão parcial a respeito das vivências de quebradeiras de coco no estado, aproximando-se, portanto, da perspectiva microanalítica. De qualquer maneira, a natureza e a complementaridade das fontes investigadas permitiram enumerar uma série de aspectos representativos da história dos camponeses no Maranhão e de seus vínculos com o extrativismo do babaçu, bem como abordar questões agrárias, econômicas, políticas e culturais vinculadas à vida desses trabalhadores.

As fontes orais e arquivísticas utilizadas no trabalho têm sido vistas como mecanismo de interpretação possível e lugar de confronto, viabilizando uma análise crítica da realidade estudada. Na produção historiográfica crítica, reconhece-se que a escrita não é imparcial, como também não o são os documentos-fontes construídos e disponíveis para a pesquisa. Afinal, como ressalta Carlo Ginzburg (2007, p. 287), “os documentos não são neutros; a informação que nos fornecem não é nada ‘objetiva’”. Assim, constitui um desafio para o investigador desvendar as possíveis relações de poder existentes no emaranhado dos discursos presentes nas fontes.

Os historiadores orais têm desafiado os pesquisadores a tratarem da qualidade subjetiva e textual do testemunho oral como uma oportunidade singular, em vez de vê-lo como um obstáculo à objetividade histórica e ao rigor empírico, como costumava ser encarado por pesquisadores de gerações anteriores. Nesse sentido, o testemunho oral permite abordar as questões relativas à agência e à intervenção subjetiva (ou intervenção dos sujeitos) na história (JAMES, 2004, p. 292). Considerei a História Oral e o trabalho com memórias

como procedimentos metodológicos para esta investigação, levando também em conta seus contributos na relação com a História das Mulheres⁹ e a História de Gênero¹⁰, e com o que se tem chamado de História do Tempo Presente¹¹.

A história oral é aqui entendida como procedimento metodológico que, através de depoimentos e narrativas utilizados na construção de fontes e documentos, busca registrar versões e interpretações da história em suas múltiplas dimensões (DELGADO, 2006). A história oral constitui-se como “voz viva”, espaço de “diálogo, confronto, interface” (FERREIRA, 1997, p.59), espaço em que “a subjetividade [...] produz o testemunho vivo, a rememoração” (AUGRAS, 1997, p. 27).

A documentação oral vem sendo largamente utilizada para possibilitar pesquisas com temáticas contemporâneas ou aproximar-se de grupos ou movimentos sociais (FENELON, 1993, p. 78), como é o caso da abordagem em foco. A utilização desse tipo de documento tem sido muito atribuída à falta de registros sobre os desfavorecidos e, portanto, a uma tentativa de reconstrução de “uma história vinda/vista de baixo” (SALVATICI, 2005). A ascensão da história oral é, em grande medida, responsável por introduzir pesquisas mais sistemáticas envolvendo a questão da memória. Assim, é interessante atentar para a tensão existente “entre perguntar-se sobre *o que a memória é* e propor pensar em processos de construção de memórias, de memórias no plural, e de disputas sociais acerca das memórias, sua legitimidade social e sua pretensão de ‘verdade’” (JELIN, 2002, p. 17).

Nessa direção, busquei refletir sobre a relação entre história, memória e subjetividade. Se a memória, relacionada diretamente à produção da história, é constituída de aspectos subjetivos, numa relação direta, é preciso se indagar sobre o papel da subjetividade na história, de que forma este aspecto, tão importante na vida do indivíduo, pode atuar nos eventos e nos processos históricos (ROLLEMBERG, 2004b).

⁹ Para SALVATICI (2005, p. 31), o encontro entre história oral e história das mulheres provocou uma contestação aos padrões tradicionais de se conceber a história, fomentando uma transformação metodológica e teórica em ambos os campos.

¹⁰ Há uma longa e infundável discussão sobre as diferenças entre história de gênero e história das mulheres. A opção política é geralmente o ponto definidor da escolha. Uma história de gênero seria analiticamente mais complexa, já que consideraria que ao gênero e suas diferenças se chega na inter-relação homem-mulher. Mas este tipo de abordagem pode ser acusada de obliterar ou diminuir a importância do específico feminino nos processos sociais e históricos. Como afirma TROITIÑO (2004), fazer história das mulheres não significa negar os subsídios da história de gênero, mas optar teórico-metodologicamente por aquele campo. O mesmo se aplica ao uso da história de gênero. Abordagens significativas foram produzidas sobre histórias das mulheres – como, por exemplo: DEL PRIORE (1997); LEYDESDORFF (1992); MATOS (1998); SCOTT (1992); SOIHET (1997). Trabalhos importantes sobre história de gênero também foram divulgados, tais como: COSTA (1998); MACHADO (1998); NICHOLSON (2000); SCOTT (1994; 1995).

¹¹ Em torno de estratégias utilizadas na abordagem sobre memória do tempo presente, ver ARAÚJO (2009).

No mundo ocidental contemporâneo, marcado pela explosão da memória, obcecado pelo passado¹², constitui-se ameaçador tanto o excesso de repetição ritualizada sobre o passado, quanto a compulsão a um esquecimento manipulado. Assim, o que se coloca aos historiadores e pesquisadores diversos ocupados com esse tipo de questão parece ser não apenas a de reconhecer o profícuo debate entre história e memória, mas compreender os usos e implicações políticas da memória e do próprio passado no presente (ARAÚJO, 2008, p. 115). Dito de outro modo, trata-se de pensar nos compromissos éticos e morais na afirmação ou no esquecimento de determinadas memórias.

Para a realização deste trabalho, os arquivos pesquisados foram da ASSEMA¹³, sediado em Pedreiras, e os do MIQCB¹⁴, da Biblioteca Pública Benedito Leite, da Comissão Pastoral da Terra (CPT)¹⁵, e da Sociedade Maranhense de Direitos Humanos (SMDH)¹⁶, todos localizados na capital do estado. A pesquisa reutilizou intensivamente a documentação já reunida em trabalhos anteriores. De fato, a mesma documentação tem sido submetida a uma releitura, na medida em que o recorte cronológico de investigação sofreu modificações em relação a trabalhos anteriores, e a análise atual partiu de outra problemática e de discussões baseadas em novos questionamentos e procedimentos de análise.

Além desses arquivos, onde se tem encontrado notícias diretamente relacionadas à questão agrária no Maranhão e à constituição do MIQCB, fiz uso de dados encontrados em jornais de circulação diária, em obras raras, revistas da Associação Comercial do Maranhão (ACM) e vasta documentação disponível na Biblioteca Pública Benedito Leite, em São Luís. As obras raras utilizadas neste estudo foram aquelas que versam diretamente sobre o babaçu e, ao mesmo tempo, foram analisadas matérias sobre o babaçu e sobre o trabalho agrícola e extrativista presentes nas revistas da ACM disponíveis naquela biblioteca. Outras obras raras

¹² Sobre a crítica à exaltação da memória em detrimento do esquecimento, ver HUYSEN (2004).

¹³ Nele encontram-se relatórios, documentos e outros textos sobre conflitos, sobretudo do período pós-implantação Lei Sarney de Terras. A documentação refere-se mais propriamente aos conflitos envolvendo quebradeiras de coco e seus familiares. Trata-se de um conjunto de documentos (atas, relatórios, cartas) que também permite elaborar um quadro dos conflitos e da constituição do MIQCB.

¹⁴ Composto de material significativo, como textos, panfletos, relatórios, jornais, músicas, possibilitou a observação de mudanças ao longo da história daquele movimento, os períodos em que ele se torna mais atuante e as mudanças em suas demandas e projetos. Possibilitou ainda a compreensão de processos relacionados às questões de gênero e étnico-raciais e, de modo particular, acerca do imaginário sobre as palmeiras de babaçu.

¹⁵ Dispõe de um conjunto de relatórios e jornais de época que abordam conflitos de terra no Brasil, com diversas estatísticas (número de mortos por ano e por localidade, motivo dos conflitos, solução ou falta de solução para o caso, etc.), fotos de trabalhadores rurais, e que se refere à organização de diferentes movimentos sociais no Maranhão, inclusive o MIQCB. Ele contribuiu para montar o cenário de conflitos agrários no período enfocado, permitindo situar experiências locais no contexto nacional. Esses dados foram importantes para complementar e mesmo confrontar depoimentos de camponeses sobre o período.

¹⁶ É composto de um acervo considerável com fotos de quebradeiras de coco tanto em seus povoados como participando de reuniões do MIQCB. Além disso, há diversos relatórios de eventos e outras promoções da SMDH nas quais estão inseridas informações sobre agroextrativistas de diversas localidades do estado.

de cronistas que trataram do Maranhão, publicadas em novas edições pela Coleção Maranhão Sempre, lançada no ano de 2005, foram igualmente acionadas como fontes.

Em se tratando dos jornais, a pesquisa foi realizada naqueles de maior circulação diária como *A Pacotilha*, *O Globo*, *Diário do Norte*, *Tribuna*, *Jornal Pequeno* nos anos em que havia um interesse por parte dos governos local e nacional em fomentar a economia do babaçu, principalmente no período que compreende o Estado Novo (1937-1945). Jornais lançados pela CPT também consistiram em ricas fontes para a investigação, especialmente para elucidar questões dos últimos anos do século XX, particularmente aquelas que envolveram diretamente os camponeses. Nestes, destacam-se notícias de conflitos no campo, sobre o extrativismo do babaçu e seus agentes, e a respeito da atuação da Igreja Católica no meio rural.

De modo geral, a realização de entrevistas semiestruturadas e as conversas com quebradeiras de coco e agricultores, bem como a pesquisa em materiais arquivados, ofereceram condições para a interpretação das relações de gênero presentes no processo anterior e posterior à mobilização daquelas mulheres, forneceram dados sobre questões de terra e sobre direitos e acesso das mulheres ao recurso palmeira de babaçu (como por exemplo, a respeito das possibilidades e contradições da *Lei Babaçu Livre*), evidenciaram contatos entre trabalhadores rurais e sindicatos, partidos e instituições religiosas, e contribuíram para a compreensão de identidades diversas construídas no bojo da mobilização e organização coletivas daquelas mulheres.

De fato, as questões de caráter teórico, e não somente aquelas estritamente empíricas, constituem o trabalho do historiador em todas as suas dimensões e se conjugam na prática historiográfica, mesmo quando, numa dada narrativa histórica, aborde-se explicitamente mais um que outro daqueles elementos. Entretanto, a teoria não pertence *apenas* à esfera da teoria, sendo os conceitos, vistos como “expectativas” e não como “modelos”, fruto de engajamentos empíricos que compreendem um diálogo entre os procedimentos da interrogação e o compromisso com as propriedades determinadas da evidência (THOMPSON, 1981, p. 53-54).

Penso ser este o tratamento analítico que permitiria compreender as identidades assumidas por mulheres agroextrativistas, as mobilizações e as relações sociais mais diversas por elas estabelecidas, e os processos conflitantes envolvendo essas mulheres e seus antagonistas, conflitos estes geralmente citados ou tratados em pesquisas sobre o tema, mas pouco explicados do ponto de vista de suas dinâmicas e contradições. Partindo dessa perspectiva, entendo ser possível deslindar práticas sociais, já que o historiador não está

limitado a textualidades, como pensariam os pós-modernos¹⁷. Em razão disso, é preciso estar atento, pois ao se advogar uma espécie de paradigma textual tende-se a uma obscuridade do fato (CARVALHO, 2002) e nega-se a existência de um repertório extratextual de significantes e significados que consiste nas convenções ou costumes do grupo que se interpreta (DARNTON, 1986). Neste caso, “a moda de estudar a realidade como um texto, poderia ser complementada pela consciência de que o texto não pode ser entendido sem uma referência a realidades extratextuais” (GINZBURG, 2007, p. 83-84).

Enfim, entendo que é possível apreender o concreto dos processos sociais através da reconstituição de vidas dos diferentes e desiguais sujeitos aqui em pauta, fazendo um uso crítico e reflexivo das fontes e métodos de pesquisa e produzindo uma narrativa e uma interpretação que integrem etapas da pesquisa historiográfica. Seguindo as experiências de trabalhadores agroextrativistas no Maranhão, visou-se reconstituir histórias, mostrando que pessoas comuns, fortemente vinculadas a determinadas práticas sociais e culturais, como a coleta e a quebra do coco babaçu, ao dedicarem um significativo tempo de suas vidas a elas, interferem nos processos sociais por meio de suas ações individuais e/ou coletivas.

Ora, adiantando argumentos a serem desenvolvidos neste trabalho, entendo que se faz necessário reconhecer que as mais diversas mulheres cujas vidas, ou melhor, cujos fragmentos de vida pretendo aqui trazer à tona, são, em sua maioria, negras e pobres, e estão inseridas em contextos sexual, racial e socialmente hierarquizados. Nessas condições, de modo criativo, inteligente, ousado e perspicaz, lidando com as intempéries da vida cotidiana, elas foram capazes de lançarem-se do mundo da casa ao mundo além da casa. Isto é, da lida com a criação dos filhos, esta condição de ser mãe e responsável pela alimentação e sua distribuição correta e eficaz para toda a família, do amor e da dor de viver com homens cujas práticas e discursos, fossem quais fossem, ecoavam como direitos de ordem natural, a espaços públicos e de representatividade política. De qualquer maneira, suas experiências naquele universo moldado pelos encontros cotidianos com outras mulheres na quebra do coco, debaixo das palmeiras ou em barracões no meio da mata, onde proseavam sobre diversos assuntos, foi, certamente, a partir de onde entenderam que podiam também seguir para outros rumos, particularmente, aquele da organização como mulheres trabalhadoras. Passaram, assim, a compreender e sentir que seria possível lutar por interpretar e construir um mundo que poderia ser mais inclusivo.

¹⁷Sobre a crítica à ideia pós-moderna de que o passado não pode ser objeto do conhecimento histórico, porque o historiador não lida com o passado, nem mesmo com suas representações, mas apenas com outros textos e jogos sem fim, ver CARVALHO (2002).

Desse modo, neste estudo, reconhece-se que são múltiplas as possibilidades de interpretar os discursos e as práticas das quebradeiras de coco babaçu. E tentou-se interpretá-los a partir de múltiplos lugares, que, longe de serem excludentes entre si, são mutuamente complementares.

A história das quebradeiras de coco babaçu pode ser vista desde uma perspectiva da história dos movimentos sociais. Neste caso, nota-se a capacidade dessas mulheres em se mobilizarem em diferentes situações e construírem estratégias de enfrentamento aos seus antagonistas, demarcando sua agência e consolidando identidades e demandas, para as quais a maternidade como experiência é reiteradamente reafirmada. É notório o processo de reconhecimento de uma identidade própria para a formação das lutas das quebradeiras de coco e para a criação e desenvolvimento de um movimento social que as integra. Nesse contexto, o acionamento da identidade coletiva de quebradeiras de coco faz bastante sentido, especialmente para configurar processos situados de distinção entre um “nós”, as mulheres que quebram coco, e os mais variados “outros”, a exemplo dos fazendeiros, jagunços, capatazes, e, em diversos casos, os próprios maridos/companheiros dessas mulheres, muitos envolvidos em sindicatos de trabalhadores nos quais elas não se sentiam representadas. Porém, não se pode desconsiderar a diversidade das mulheres, nem mesmo invalidar as rivalidades e disputas existentes entre elas próprias. Nesse sentido, aqui, convém a crítica às narrativas clássicas sobre os feminismos que, por exemplo, têm tomado experiências de mulheres apenas pelo viés da unidade e da identidade coletiva pensado como algo harmônica e coletivamente partilhado. Como é comum adotar-se a perspectiva de bloco, construindo-se uma certa “sororidade” entre mulheres, herdada de uma construção que também vem do mundo privado e do próprio maternalismo, a construção identitária em torno do “ser mulher” esconde muitas vezes a competição entre as próprias mulheres. Desse ponto de vista, identidades coletivas tenderiam a acobertar dissidências/desacordos dentro do movimento social que se hegemoniza.

A história das quebradeiras de coco babaçu também pode ser vista como uma história das relações de gênero. Neste caso, observa-se a importância das relações entre homens e mulheres no universo rural maranhense para a construção e consolidação da identidade de quebradeiras de coco, bem como se aponta para as implicações do gênero nas relações de trabalho historicamente tecidas naquele universo. Entre a lida do coco e o trabalho na roça, há muitos significados sobre o exercício do corpo e da sexualidade e esses aspectos se mesclam na conformação dos papéis socialmente definidos para homens e mulheres e refletem no reconhecimento àquela identidade. É questionável a ideia de que as dinâmicas sociais do

universo camponês as experiências relacionadas às construções em torno do gênero, desigualmente instituídas, não seriam vivenciadas, posto que aquele universo seria marcado apenas por uma relação de “complementaridade”, aparentemente harmônica, entre o feminino e o masculino. O que se nota é que as relações entre homens e mulheres agroextrativistas são constituídas em tensões e conflitos no âmbito do privado, o que tem implicações na atuação das mulheres na esfera pública e nas suas demandas mais imediatas. Assim, o gênero, este campo privilegiado para se observar formas desiguais por meio das quais os sujeitos vistos como homens e mulheres lidam com o mundo social e natural, é constitutivo da experiência histórica camponesa.

Finalmente, a história das quebradeiras de coco babaçu deveser interpretada como um capítulo de uma história de longa duração, aquela das mulheres mães. Historicamente, as mulheres rurais maranhenses têm sido responsáveis pela própria sobrevivência de sua prole. Tendo ou não maridos/companheiros ao seu lado, em última instância, cabe a elas garantir, porque mães, que seus filhos sobrevivam. Este é um padrão cultural inscrito no direito consuetudinário, na economia moral camponesa na qual estão inseridas. Porque mães, porque responsáveis pela sobrevivência familiar e, portanto, pela própria reprodução camponesa, essas mulheres, tiveram que lançar mão de todos os mecanismos para cumprir seu papel. Para tanto, a quebra do coco babaçu, tornou-se atividade que em grande medida lhes permitia, mesmo que muitas vezes precariamente, nutrir e, portanto, garantir vida ao seu núcleo familiar. Em certo momento, elas passariam a ser impedidas de quebrar o coco, condição para a manutenção de sua existência e de seus filhos. Diante disso, passaram a lutar pelo acesso aos babaçuais, reivindicação esta que levaria à luta pela terra. Como mães, mulheres, deram-se conta, nesse processo, de que muitas de suas aspirações e necessidades não estavam sendo plenamente atendidas pelas organizações tradicionais, como aquelas dos sindicatos, claramente masculinas em seus princípios, normas e práticas. Diante disso, acabaram transformando as conversas cotidianas realizadas enquanto quebravam, geralmente em grupos, o coco, os encontros em clubes de mães, em espaços catalizadores de luta e reivindicação coletivas. Nesse contexto, foi exatamente, a palmeira de babaçu, cujos produtos possibilitavam ou davam a elas, mães, a esperança do pleno exercício da maternidade, que foi transformada em símbolo de sua luta política. Assim, de mulheres mães, solteiras ou acompanhadas, essas mulheres se tornaram quebradeiras de coco babaçu, e politicamente organizadas.

Todos esses aspectos estão irremediavelmente relacionados à existência de uma economia moral no universo das quebradeiras de coco. Identifica-se, assim, uma resistência

dessas mulheres em tornar a sua produção uma mera mercadoria. Além disso, suas mobilizações fazem parte de uma motivação cultural para além do mercado, o que implica numa tomada de consciência de grupo. E, também, há, em meio a suas ações, rituais e motivações simbólicas que precisam ser considerados (THOMPSON, 1998).

Considerando essas questões, esta tese está dividida em quatro capítulos. O primeiro deles aborda a atuação de quebradeiras de coco babaçu no Maranhão e sua vinculação a uma economia do babaçu, muito embora essa atuação tenha tendido a ser historicamente obliterada pelas fontes oficiais sobre a economia do estado e sobre a memória histórica e cultural maranhenses. Trata-se de demonstrar esse longo percurso de invisibilização das mulheres do coco e o processo no qual elas foram se consolidando como sujeitos históricos importantes no âmbito daquela economia. Ao mesmo tempo, abordam-se as apropriações e representações dos babaçuais por diferentes setores sociais, destacando seus usos por parte dos próprios agroextrativistas.

O segundo capítulo destaca as relações de gênero, os usos do tempo e as expressões de maternalismo entre agroextrativistas maranhenses, apontando para os papéis socialmente estabelecidos para homens e mulheres camponeses e dando destaque a como, na média e longa duração, as mulheres extrativistas têm sido responsáveis por funções de cuidado ao mesmo tempo em que regidas por padrões de domesticidade.

O terceiro capítulo discorre sobre os processos de luta e mobilização de camponeses pelo acesso a recursos naturais, destacando os conflitos envolvendo esses sujeitos e seus antagonistas e o protagonismo feminino nesse processo, e pontuando algumas peculiaridades de diferentes microrregiões do estado.

O último capítulo versa sobre o processo de organização política de quebradeiras de coco babaçu, analisando redes de sociabilidade construídas por essas mulheres e abordando suas formas de atuação no que se pode denominar de feminismos populares. Destacam-se, ainda, as possíveis mudanças e permanências nas relações de gênero entre as quebradeiras de coco após a construção de um movimento próprio que se tornou socialmente reconhecido e legitimado.

1 QUEBRADEIRAS DE COCO BABAÇU: DE UMA EXISTÊNCIA INVISIBILIZADA À UMA ATUAÇÃO LEGITIMADA

Articuladas ou não em movimento social, associações, cooperativas ou sindicatos, jovens, adultas ou idosas, negras, brancas ou de outras cores e pertencimentos étnico-raciais, casadas, vivendo relações estáveis ou fortuitas, ou sendo mulheres sós com seus filhos, existe um dado que iguala as diversas existências das quebradeiras de coco: a realização do trabalho de quebra do coco babaçu para o sustento de suas unidades domésticas.

É ritmado e intenso o som emitido pela ação dessas mulheres quando, sentadas ao chão, com uma das mãos, seguram o babaçu acima da lâmina de um machado, preso a uma de suas pernas, e com a outra mão desferem golpes de porrete a fim de despedaçar o coco em partes e retirar suas amêndoas. Elas aprendem desde logo cedo a praticar a atividade, somando esforços na economia produtiva da família camponesa. Quando chegam à fase adulta levam consigo esse legado de trabalho que tem feito com que sejam diretamente responsáveis pelo provimento de sua prole, de seus irmãos mais jovens ou de seus parentes idosos.

Ao longo de séculos, em diferentes lugares do Brasil, quebradeiras de coco caminham, geralmente em grupo e ao amanhecer do dia, sob o calor do sol ainda ameno, para as áreas com babaçuais, percorrendo longas distâncias em busca do coco babaçu. Quando chegam aos babaçuais e escolhem as palmeiras, começam a coleta e a quebra do coco, que se realizam sob muita cantoria e conversa sob a sombra das palmeiras, que também passam a servir de refúgio para o calor intenso das zonas tropicais. Essa convivência se faz numa jornada de trabalho que compreende cerca de oito horas por dia. Geralmente coincide com o período posterior ao preparo do café da manhã e do início das atividades domésticas, por volta das seis horas, e o final da tarde, quando as mulheres retornam para casa antes do anoitecer, a tempo de preparar o jantar e finalizar os afazeres do lar.

Há sinais de que, pelo menos desde fins do século XIX, a quebra do coco vem sendo realizada de modo sistemático, consolidando-se, ao lado da agricultura, como uma atividade primordial entre as famílias rurais maranhenses. O babaçu tem assumido, em diferentes épocas, variações quanto ao seu uso e comercialização. Da esfera doméstica ao universo das redes comerciais, seus usos e apropriações, particularmente pelas mulheres do campo, foram os mais diversos. Indícios apontam que, inicialmente, os camponeses coletavam o babaçu e extraíam a sua amêndoa principalmente para o autoconsumo. Certo é que a utilização doméstica do produto, através da fabricação artesanal do óleo e da extração do leite de coco,

já era comum entre os sertanejos locais antes mesmo da instalação de indústrias de óleo e sabão de babaçu no estado, ao mesmo tempo em que se tratava de atividade vinculada às mulheres. O fato é que, pelo menos desde o século XIX, diferentes sujeitos, a exemplo de indígenas, da população camponesa e, especialmente, das mulheres do campo, têm continuamente tirado proveito do coco e da palmeira de babaçu. Embora os usos desse recurso natural variem de acordo com os contextos específicos, claramente se destacam aqueles usos relacionados às condições essenciais da existência humana, como a alimentação, a habitação e o sustento familiar.

Com o fim da escravidão no Maranhão e a desarticulação da grande produção monocultora, o extrativismo do babaçu apresentou-se como atividade primordial para um campesinato em formação, cuja atuação feminina é marcante. Esse processo também veio acompanhado da organização de uma produção agrícola propriamente dita (AMARAL FILHO, 1990, p. 32), sendo caracterizado pela consolidação de um campesinato gerado pela liberação dos escravizados, que, na maioria dos casos, continuou submetido ao grande proprietário, em terras do próprio latifúndio (LUNA, 1984, p. 3).

A historiadora Maria de Lourdes Lacroix (2004) argumenta que um dos mais significativos focos de constituição da pequena produção familiar no Maranhão teria se originado no contexto de organização de antigos escravos em povoados. No final do século XIX, em algumas localidades, as casas grandes foram abandonadas pelas ditas famílias tradicionais e as terras deixadas ao uso dos ex-escravizados e agregados. Assim, abolida a escravidão, a aristocracia agrária maranhense não continuou suas atividades com a grande lavoura, pois a produção de algodão, principal produto da economia local, estagnara-se. Efetivamente, tudo indica que este processo se iniciara antes da abolição oficial da escravidão em 1888. O fato é que, com a progressiva decadência da monocultura exportadora do algodão, outros produtos se tornariam importantes para a economia do estado: primeiro o açúcar (que desde 1860 aumentava seu poderio no mercado, chegando ao auge em 1880, mas declinando em fins do século XIX), depois o arroz, o feijão, a mandioca e o milho, que eram cultivados por ex-cativos (LACROIX, 2004, p. 17).

Evidentemente, deve-se considerar, como sugere Guilherme Palacios (1987) ao analisar a presença de produção camponesa no Nordeste oriental da América portuguesa ao longo do século XVIII, que provavelmente a consolidação, e não a origem, de uma agricultura camponesa maranhense se dera no final do século XIX com a crise agroexportadora e com o advento do pós-abolição. Além disso, como argumenta Amaral Filho (1990, p. 32-33), o

campesinato maranhense não pode ser homogeneizado, devendo-se considerar os vários níveis de relação do trabalhador rural com a terra.

É provável que a economia do babaçu, baseada principalmente no trabalho feminino, ainda que obscurecida, seja uma forma de subsistência significativa para a população rural desde muito antes do século XIX. Contudo, as fontes oficiais, destacando-se cronistas, intelectuais, políticos e empresários, tenderam, desde muito cedo, a registrar a marcante presença do babaçu como recurso natural em todo o território maranhense, ao mesmo tempo em que obliteravam a existência e atuação dos camponeses envolvidos com a extração desse recurso.

De fato, a ascensão econômica do babaçu como produto de grande valor no mercado local e nacional, bem como na lista de exportações, a partir de início do século XX, veio acompanhada pela obliteração simbólica e prática dos sujeitos relacionados à extração do babaçu. É provável que a ausência dos sujeitos diretamente envolvidos com a coleta e quebra do babaçu nas fontes oficiais do estado do Maranhão se remeta, de início, à associação da quebra do coco a uma economia de subsistência e, ao mesmo tempo, à sua naturalização como trabalho feminino, portanto doméstico e desprovido de importância econômica.

Entretanto, convém destacar que as múltiplas formas de protagonismo das mulheres na economia de subsistência apontam para sua grande força política; neste caso, trata-se mesmo de reconhecer uma regularidade histórica passível de ser observada na longa duração. Além disso, a dinâmica do extrativismo realizado por essas mulheres é marcada pela tendência a uma economia autônoma, à autarquia em relação ao mercado, o que na prática leva à reafirmação de vantagens reais na esfera da produção e da reprodução (COSTA, 2007, p. 7).

Decerto, na documentação oficial sobre a economia do babaçu, a visibilidade das quebradeiras de coco tem constituído um fenômeno recente. Assim, antes como sujeitos insignificantes suas ações sequer foram consideradas como residuais nos primeiros registros de uma certa memória. Mas essa memória tem permitido narrar determinada história da economia do babaçu e, nela, as quebradeiras de coco conquistariam significativa notoriedade ao ganharem um protagonismo de expressiva dimensão política. Isso se deu especialmente quando da ocupação de espaços e contextos públicos, sobretudo aqueles tradicionalmente relacionados ao universo da política institucional ou para-institucional, dominado pelos homens e por seus repertórios sociais. Sua presença através de referências textuais e imagéticas que apresentam o seu ofício começou a ser destacada a partir dos anos

1980, principalmente em matérias veiculadas por periódicos ou em outros registros de órgãos e entidades com um histórico de atuação junto aos camponeses maranhenses.

O protagonismo dessas mulheres e a importância da quebra do coco para suas vidas e para o Maranhão passariam, então, a ser reconhecidos. Um sinal dessa mudança e protagonismo se identifica, por exemplo, em uma imagem dos anos 1990 sobre a quebra do coco em que aparece uma mulher executando essa atividade em um dos relatórios da CPT (Ver figura 1).



Figura 1: Mulher quebrando do coco

Fonte: CPT (1990, p. 15)

Três anos antes, em 1987, em registro da mesma natureza que o anterior, observa-se a presença de um único homem, encostado no canto do barracão de palha onde, aparentemente, está sendo depositado o coco, cuja quebra envolve diversas mulheres, adultas e crianças (Ver figura 2). Aparentemente, a imagem trata de trabalho forçado sendo realizado por mulheres e crianças sujeitos a contratos extrativistas e, por essa razão, mediante a observação do contratante ou de algum de seus trabalhadores¹⁸.

¹⁸ Sobre essa situação, ver detalhes no capítulo 3 deste trabalho.



Figura 2: Mulheres praticando a quebra do coco coletivamente

Fonte: CPT (1987, p. 56)

Nos primeiros anos do século XXI, em registros de diferentes matizes, quando se trata de destacar o babaçu, sua exploração, produção e comercialização, as referências são feitas prioritariamente às quebradeiras de coco, frequentemente apresentadas como sujeito político atuante. Isso se relaciona ao reconhecimento da sua capacidade em organizar um movimento de mulheres nos estados do Maranhão, Piauí, Pará e Tocantins, cuja genealogia se vincula diretamente à quebra do coco, tarefa historicamente consolidada como coletiva e feminina (Ver figura 3).



Figura 3: Mulheres quebrando coco

Fonte: FOLHA DO AMANHÃ-JORNAL PEQUENO (20/05/2004, p. 8)

De qualquer maneira, há uma longa trajetória de invisibilidade dos sujeitos extrativistas, o que pode ser observado a partir do fato de que os registros tenderam a quase sempre destacar apenas o babaçu como um produto importante para a economia e como um referencial profundamente significativo no imaginário da região. Indubitavelmente, é notória a proliferação e variedade de apropriações desse recurso quando observadas as múltiplas representações produzidas por diferentes sujeitos e setores sociais. De sua importância econômica, exaltada especialmente por governantes e economistas, ao seu relevo simbólico-cultural, ressaltado por poetas, cronistas e pelos próprios extrativistas, esse recurso vegetal tem constituído um dos símbolos de identificação do Maranhão. Desse modo, historicamente, são diversos os usos e representações atribuídos às palmeiras de babaçu e ao seu fruto.

Nessa perspectiva, o exame das práticas em torno do extrativismo do babaçu e das medidas implementadas para a sua produção, comercialização e industrialização, em seus muitos registros, expõe frequentemente o esquecimento das quebradeiras de coco e desponta como uma questão analítica significativa para o entendimento de múltiplos processos constituintes da história do Maranhão. Construídos a partir de motivações monetárias e comerciais, esses registros teriam pouco a dizer sobre a densa e difundida “economia moral” (THOMPSON, 1998) do babaçu, cuja forma e conteúdo teriam muito a informar sobre o universo das quebradeiras de coco. Do mesmo modo, a análise dos elementos formadores do universo mental que produz e difunde certos sentidos do babaçu, das representações dos agroextrativistas e de outros setores (governo, poetas, comerciantes, etc.) sobre os babaçuais, pode ajudar a elucidar o lugar e a importância desse recurso natural na economia, sociedade e cultura maranhenses. Permite, ainda, expressar o processo de formação de identidades coletivas daquelas mulheres.

1.1 AS REPRESENTAÇÕES DO BABAÇU E DOS BABAÇUAIS E A INVISIBILIDADE DO TRABALHO CAMPONÊS

O geógrafo e historiador Correia de Andrade afirma que, apesar de sua presença e abundância em território maranhense, o babaçu nem sempre teria despertado interesse econômico, pois muitos dos cronistas que nos primeiros séculos de colonização brasileira escreveram sobre o estado não chegaram sequer a fazer menção ao recurso. Segundo ele, uma exceção à regra teria sido Frei Francisco Nossa Senhora dos Prazeres, patrono da cadeira número 12 do Instituto Histórico e Geográfico Maranhense que, ao publicar o livro *Poranduba Maranhense*, acerca da história natural da província do Maranhão, referia-se ao

babaçu denominando-o de palmeira e ressaltando que tal recurso produzia cocos oleaginosos e palmito utilizados na alimentação (CORREIA DE ANDRADE, 1987, p. 88-89).

Contudo, uma análise mais atenta de diferentes registros permite chegar à conclusão de que Frei Francisco Nossa Senhora dos Prazeres não foi uma simples exceção. Ao contrário do que sugere Correia de Andrade (1987), observa-se que há um conjunto documental diversificado de evidências, composto por relatos de viajantes, missionários, cronistas e/ou poetas, que apontam para a existência e a importância do babaçu. A abundância das palmeiras de babaçu em terras maranhenses já era percebida no início do século XVII. Claude D'Abbeville (2002, p. 212), capuchinho francês que fez parte da missão vinda ao Maranhão por ocasião da expedição de La Ravardière em 1612, não resistiria em descrever a “Ilha do Maranhão” como “um jardim de palmeiras”, simbolicamente, “um campo de vitória”.

As palmeiras, mais do que outras árvores, aí predominam, podendo dizer-se que é um jardim de palmeiras, e como a palma é o emblema da vitória, direi, e com propriedade, ser esta Ilha em comparação com outros lugares um verdadeiro campo de vitória por não haver um inimigo que a possa vencer, ficando sempre vencedora e desassombrada de seus inimigos.

Ao descrever as construções indígenas, D'Abbeville (2002, p. 185) atentaria para os usos da palmeira, destacando que as aldeias da chamada Ilha Grande “não passam de quatro casas, feitas de paus grossos, ou de estacas, cobertas de cima até embaixo de folhas de palmeira chamada *pindó* (pindoba) que se encontra em grande abundância nos bosques, e bem dispostas, ou arrançadas na casa, resistem muito à chuva”.

Ao chegar ao Maranhão em 1619, o português Simão Estácio da Silveira, tornado um importante nome da história colonial maranhense, fizera alusão ao fruto da palmeira, “coco do tamanho de uma grande laranja oblonga, tendo quatro amêndoas”, e que seria muito apreciado entre os portugueses que no Maranhão brindavam o vinho de palma. Na época, dizia-se que esse vinho “faz-se geralmente da palmeira de babaçu, a mais comum, e cujo o palmito sobremodo suculento é, ainda cru, saboroso” (SILVEIRA, 2001, p. 49; 68).

Com o intuito de elaborar um histórico da palmeira de babaçu, o estatístico e doutor em ciências físicas e naturais, Alpheu Diniz Gonsalves (1955, p. 71), apontou em seu trabalho, elaborado na primeira metade da década de 1950, algumas referências feitas a esse recurso vegetal. Destacou a publicação do livro *Poranduba Maranhense* de Frei Francisco, em 1820, também citado por Correia de Andrade (1975) duas décadas mais tarde. Assinalou que, em 1823, o naturalista Martius tomou conhecimento apenas do fruto, referindo-se a ele em sua obra *Palma Brasilienses*. Mostrou ainda que, em 1839, no Pará, outro naturalista, Dr.

Ladislau Baena havia se reportado ao valor alimentício das amêndoas do babaçu. E que, em 1854, o Dr. Eduardo Olympio Machado realizou uma apresentação sobre a palmeira de babaçu na Assembleia Provincial do Maranhão.

Frei Francisco Fernandes Pereira, que ficou conhecido como Frei Francisco Nossa Senhora dos Prazeres, chegou ao Maranhão logo depois de receber seu hábito franciscano em Portugal no ano de 1712, descrevendo árvores e plantas medicinais em seu livro *Poranduba Maranhense*, destacava que na região “existem matas de palmeiras muito extensas”. Através de seu relato, é possível observar que já no início do século XVIII eram múltiplos os usos desse recurso natural, particularmente na alimentação e na habitação. “Palmeira, planta pouco diferente do coqueiro, não produz tamaras, mas sim uns côcos pequenos xeios d’amendoas oleosas, que se comem”. Essa “planta enquanto pequena xama-se pindobeira, as suas folhas proximas ao olho xamam-se pindoba, e servem para cobrir cazas como tambem para côfos [...] esteiras etc.” Além disso, “o olho mais tenro da pindobeira denomina-se palmito, e come-se, guizado como repolho” (PEREIRA, 1890, p. 157).

Chegando a este ponto, é importante destacar, de um lado, que as práticas e representações instituintes do babaçu parecem apontar para uma história que se desenrolaria numa longa duração, na qual certos usos, especialmente aqueles relacionados à alimentação, se tornariam permanentes. Ao mesmo tempo, também será possível observar que há amplas variações nos usos e sentidos atribuídos a esse recurso natural ao longo dos anos e de acordo com contextos específicos: se, ao que tudo indica, de início, de diferentes modos, os grupos socialmente dominantes, como os portugueses, fariam usodesse recurso natural, o mesmo não aconteceria nos séculos seguintes, quando o produto passaria a ser manipulado sobretudo por camponeses e pela população rural em geral.

No final do século XIX, o crescente processo de queda econômica dos dois principais produtos de exportação do Maranhão, o algodão e a cana-de-açúcar, representaria o início da exploração comercial da amêndoa do babaçu (AMARAL FILHO, 1990, p. 72). Desde a segunda metade daquele século, indústrias de óleo e sabão começaram a fazer uso do babaçu, embora as fábricas maranhenses de extração de óleo não fossem exclusivamente voltadas para a industrialização do produto.

Além disso, anúncios em jornais atestam que o babaçu já era produto de comercialização desde o final do século XIX. Alguns deles se ocuparam mesmo em descrever como se dava o processo de quebra do coco e quais mecanismos eram utilizados para facilitar e garantir a extração da amêndoa com qualidade. Nesta direção, uma notícia de 1891 no jornal *Pacotilha* é exemplar.

O coco babaçu é de difícil condução por ser muito pesado. Os anunciantes preferem comprar a vianda e para facilitar a extração desta lembrão que depois de ter uma ruma de cocos basta chegar-lhe um pouco de fogo (coivara) para então quebrá-los com presteza e facilmente extrair a vianda que com a acção do calor se desprende das paredes adherentes (PACOTILHA, 15/06/1891, p. 3).

A exemplaridade da notícia também se revela na ocultação de possíveis camponeses envolvidos nas atividades. Primeiro, observa-se que os sujeitos únicos do processo são o “coco babaçu”, afinal o que importa salientar é que não são as pessoas que têm dificuldade de conduzir o coco, mas é o próprio coco que é de difícil condução e, particularmente, os “anunciantes” (comerciantes). Estes destacam a importância do uso do fogo, elemento que tornaria a extração da amêndoa algo “facilmente” realizável. Embora em relação aos cocos se observe que seria necessário “quebrá-los com presteza”, não é relevante informar quem os quebraria de tal modo perspicaz.

No Maranhão, data de 1867 a primeira notícia de que se tem conhecimento acerca da exportação de babaçu, que foi realizada pela Firma Ribeiro e Hoyer, do comendador português João Pedro Ribeiro e do dinamarquês Martins Hoyer. Três navios foram despachados do estado com destino a Liverpool levando babaçu em casca como parte do carregamento. Como a Inglaterra ainda não tinha conhecimento sobre o produto e não possuía equipamento capaz de extrair a amêndoa, o babaçu não encontrou lugar no mercado inglês (MARANHÃO, 1942, p. 5). Assim, devido principalmente à falta de maquinário, todo o produto foi jogado ao mar como algo inaproveitável e a exportação teria constituído enorme prejuízo para a firma maranhense (GONSALVES, 1955, p. 69-70).

Já a primeira exportação de babaçu em amêndoas teria sido realizada em 1911 (MARANHÃO, 1942, p. 5). Na ocasião, o único mercado receptor do produto foi o de Hamburgo, na Alemanha, e apenas uma firma ficou responsável pela sua exportação que, naquele período, ainda era empregada em pequena escala (MARANHÃO, 1942, p. 5-6).

Importante lembrar que, até então, o comércio dos frutos do babaçu não refletiria nem mesmo nas legislações de concessões de terras devido a dois motivos principais: a) os frutos do babaçu só possuíam valor para as populações camponesas; e b) a maioria das áreas de babaçu se encontravam nas grandes fazendas, tomadas pela cultura de algodão e cana de açúcar nas regiões maranhenses dos Cacaís, Cerrado e Baixada (SHIRAISHI NETO, 1998, p. 28). E, mesmo figurando como um produto importante para a economia familiar das áreas pobres e rurais do estado, o babaçu só mereceu maior atenção de economistas, empresários, comerciantes, e do próprio governo estadual a partir do início do século XX. A partir desse

período, o produto passou a ser alvo de diversos acordos comerciais e começou a ser mais intensamente divulgado nos meios impressos.

Assim, embora já no final do século XIX fosse visível a importância econômico-comercial do babaçu, esse produto só veio a assumir grande vulto no mercado local e nacional a partir do século XX. Nesse mesmo período, o Maranhão era decantado por poetas e cronistas como a “Terra das Palmeiras” e, em diferentes periódicos, tornaram-se comuns notícias sobre o babaçu, como anúncios de compra e venda, denúncias de furtos do coco em comércios e consequentes queixas à polícia, e registros de exportação do produto. Além de matérias com esse tipo de conteúdo, tornou-se significativa a participação de comerciantes e setores do Estado na promoção do que se denominava de “economia do babaçu”, quando se produziu um considerável número de obras sobre esse produto e sua importância para a região¹⁹.

Amaral Filho (1990) apresenta três fases do extrativismo do babaçu, quais sejam: uma primeira, referente ao período de autoconsumo do babaçu, na qual os produtores rurais exploravam o coco para uso próprio; uma segunda, caracterizada pelo valor de troca adquirido pela amêndoa do babaçu, quando sua produção assumiu um caráter social; e, uma terceira fase, iniciada quando a indústria local de transformação da amêndoa teve sua capacidade produtiva ampliada. O autor argumenta que a primeira fase corresponde a todo o período de ocorrência do babaçu em território maranhense. A segunda fase teria se iniciado com a eclosão da Primeira Guerra Mundial, embora não desconsidere trocas comerciais que tenham existido anteriormente. Nessas trocas, as casas comerciais tinham grande importância como centros reguladores de exportações do babaçu e importações de outros produtos, pois possuíam pequenos postos de compra nos núcleos produtores de babaçu a fim de captar a produção dos mesmos. A terceira fase foi alavancada a partir da década de 1950 e seria marcada pela implantação local de várias usinas produtoras de óleo, firmas comerciais, filiais de empresas industriais do centro-sul, com vistas a adquirir a matéria-prima necessária. Nesta fase, embora a indústria passasse a controlar os mecanismos de beneficiamento do conjunto das atividades (o financiamento, a produção e a comercialização), ela manteve a cadeia de produção e comercialização pré-estabelecida, baseada, respectivamente, nos camponeses e nos intermediários.

¹⁹ Ver, dentre outros jornais de época, PACOTILHA (15/6/1891), DIÁRIO DO NORTE (19/04/1940), O IMPARCIAL (3/3/1941) e JORNAL PEQUENO (8/4/1954), além de artigos, revistas e livros referentes à economia do babaçu, dentre os quais, ABREU (1929); GONSALVES (1955); REVISTA DA ASSOCIAÇÃO COMERCIAL DO MARANHÃO (1937); e MARANHÃO (1942).

Mas, como sublinha o próprio autor, aquela divisão não pode ser considerada estanque e muito menos linearmente. De acordo com Amaral Filho (1990), a passagem de uma fase para a outra seria caracterizada pela sobreposição lenta de uma etapa sobre a outra.

No início do século XX, parte das dificuldades econômicas do Maranhão foi sanada pela preponderância que o babaçu assumiu com sua expansão no mercado, ao lado da proeminência dos tecidos de algodão da indústria local²⁰. Ainda assim, as firmas comerciais maranhenses ainda ocupavam modesta posição em relação aos outros estados do país. Com o advento da Primeira Guerra Mundial (1914-1918) e a consequente escassez mundial de óleos vegetais, as exportações do estado ganhariam maior impulso, destacando-se sobretudo o babaçu. Esse impulso foi bastante significativo em nível nacional e, durante esse período, os maiores compradores do produto para a fabricação de óleo comestível eram Rio de Janeiro e São Paulo (LACROIX, 2004, p.18-19, 104).

De fato, o babaçu passou a ser intensamente estudado do ponto de vista econômico a partir de 1914, com o despontar da Primeira Grande Guerra (GONSALVES, 1955, p. 71) quando o produto obteve expressão no mercado, tendo sua importância econômica ampliada, especialmente na indústria alimentícia e de combustíveis e lubrificantes.

Em 1929, o químico e geógrafo brasileiro Sylvio Fróes Abreu publicou uma foto de um “exemplar novo de babaçu”, uma pindobeira/pindoveira localizada no município de Coroatá, na microrregião de Codó e na mesorregião Leste Maranhense, aparentemente disponível para as pesquisas científicas sobre o babaçu que estavam sendo levadas a cabo naquele período (Ver figura 4).

Com a chegada do século XX, tornaram-se comuns exaltações das palmeiras de babaçu devido ao seu potencial econômico. Livros, revistas e jornais foram sendo produzidos e tiveram como característica a acentuação da proeminência do babaçu para a economia maranhense. As palmeiras passaram a ser lembradas em discursos de letrados como referência ao poeta romântico maranhense Gonçalves Dias²¹. Desde sua morte, em 3 de novembro de 1864, e sobretudo ao longo da primeira metade do século XX, coincidente com o processo de valorização econômica do babaçu, comemorava-se o aniversário de falecimento do poeta (BARROS, 2006). Nessas ocasiões, as palmeiras eram frequentemente lembradas, a exemplo

²⁰Em meados do século XIX, o Maranhão era uma das maiores economias do Brasil, entrando em crise econômica no final daquele século. Sobre a expansão das fábricas de tecido no Maranhão da virada do século XIX ao século XX e a atuação das mulheres nessas fábricas, ver CORREIA (2006).

²¹Na tentativa de construção da identidade nacional sob o patrocínio do Estado Imperial, no início do século XIX, uma série de intelectuais e poetas maranhenses (cujo principal expoente é Gonçalves Dias) começou a se destacar no plano nacional. Por causa dessa cultura inclinada às letras, a região recebeu (ou se deu) o aposto de “Atenas Brasileira”, símbolo este que seria, particularmente, nos dois primeiros terços do século XX, frequentemente reatualizado no Maranhão. Ver, por exemplo, BARROS (2010).

do que ocorrera em 1940, quando, no jornal *O Globo*, lembrava-se da morte de Gonçalves Dias em um naufrágio próximo à ilha de São Luís, quando retornava da Europa.

[...] O epílogo de sua existência foi a tragédia inevitável do seu próprio destino. Morreu como os titãs. Foi o choque de duas imensidades. O oceano foi o seu tumulto, de onde resurgiu depois, a Harpa afinada pela voz do mar, que susurra nas cordas evocadoras de um passado, ou retine, maviosa na garganta do sabiá *nessa palmeira legendaria do sólo brasileiro* (O GLOBO, 1940, grifo meu).



Figura 4: Um exemplar novo de babaçu em Coroatá

Fonte: ABREU (1929, s/p)

Os babaçuais constituíam riqueza de todo o solo brasileiro e a referência a eles era inequívoca. Poetas, cronistas, jornalistas e representantes do governo aparecem nos registros como exaltadores de uma herança maranhense, uma herança preciosíssima que ganha lugar nas palmeiras de babaçu espalhadas por todo o estado (Ver figura 5).



Figura 5: Vista de um palmeiral à margem do rio Mearim
 Fonte: ABREU (1929, s/p)

Em 1936, na poesia “Babassú”, lembrava-se que, ao cantar liricamente o Maranhão como “a terra das palmeiras”, Gonçalves Dias pensara não só como poeta, mas também como “profundo sociólogo” que captara “o fenômeno econômico de nossa terra”:

o lyrismo de Antonio Gonçalves Dias cantando o Maranhão como a terra das palmeiras a traduziu, nos rythmos dessa canção tão formosa como lapidar os suaves encantos naturaes do Maranhão, abarcou, no entanto, com a sua visão de profundo sociologo o phenomeno economico de nossa terra” (TRIBUNA, 26/06/1936, p. 6).

O Maranhão, o destaque à sua riqueza natural, consubstanciada na palmeira de babaçu, e a referência a Gonçalves Dias pareciam então se mesclar na *Ode ao Maranhão*, de Oliveira Roma, um poeta vinculado ao simbolismo, teatrólogo, jornalista e jurista, nascido no município maranhense de Chapadinha:

Formoso Maranhão,
 Cuja brisa às palmeiras beija a palma,
 Escuta, paternal, a vibração
 Das cordas de minha alma!
 [...]

- Nobre terra de mártires e sábios –
 Que, ao lembrá-los, me exalto da pureza
 Do próprio coração,
 Que se escapa, em sorrisos, pelos lábios.
 [...]
 Canta! Vibra! Trabalha! Sempre avante
 Como poeta e guerreiro entusiasmado,
 Na volúpia da glória fulgurante
 Dos dias luminosos Passado! (O GLOBO, 28/07/1940)

O fato é que no século XX registra-se um vasto conjunto de imagens e representações acerca da palmeira de babaçu e de seu fruto. As representações de poetas e cronistas vão da beleza natural ao potencial econômico dos babaçuais.

O Maranhão é realmente a terra da palmeira, mas, sobretudo, da palmeira de babaçu. A onda verde desses palmeirais, num milagre da natureza, invade-lhe quazi todo o território; cresce, soberba, da linha litorânea até os entrepostos mais rijos dos sertões, alastre pela baixada e chega a inundar o Maranhão numa das mais estupendas prodigalidades da Providência dadivosa. (TRIBUNA, 26/06/1936, p. 6)

O babaçu seria, portanto, “a maior fonte de nossa riqueza da hora actual”, constituindo “o ouro fosco com que se equilibra a economia do Estado”. Por essa razão, lamentava-se não haver capital suficiente para sua industrialização, a qual se acreditava seria a tábua de salvação para soerguer a economia maranhense (TRIBUNA, 26/06/1936, p. 6).

Enfim, as palmeiras, além de fonte de riqueza, tornaram-se símbolos do Maranhão. O estado era constantemente exaltado como a terra das palmeiras, e os novos poetas lembravam e atualizavam o poeta maranhense Gonçalves Dias, em sua famosa Canção do Exílio: “Minha terra tem palmeiras / Onde canta o sabiá / As aves que aqui gorjeiam / Não gorjeiam como lá...”. Até nas interpretações marcadamente econômicas, referentes aos babaçuais, é comum encontrar-se linhas poéticas e românticas nas quais as palmeiras são percebidas como elemento constitutivo da própria identidade/cultura do Maranhão. De fato, as representações da natureza se sobrepõem às das ações dos homens e mulheres sobre ela.

Observa-se, ainda, que como duas faces de um mesmo movimento, o processo de valorização econômica e comercial do babaçu – guiado especialmente por governantes e empresários²² – e a construção simbólico-cultural do Maranhão como a Terra das Palmeiras foram acompanhados pela obliteração simbólica ou pela tentativa de exclusão efetiva dos

²² Nessa “economia do babaçu”, observam-se cálculos, promessas de governantes e expectativa de lucros para a indústria. Pelo menos desde os anos 1920, um dos grandes desejos dos economistas e governantes era ter acesso a “um aparelhamento”, uma “máquina de quebrar” o fruto, para dinamizar e “tornar real” a economia do babaçu (ABREU, 1929; REVISTA DA ACM, 1937; MARANHÃO, 1942; ESCOBAR FILHO, 1943), entendido como o “Eldorado do Maranhão” (MARANHÃO, 1942, p. 10).

camponeses diretamente envolvidos com a coleta e quebra do babaçu. Esse processo de exclusão social e simbólica do trabalho humano desse quadro de representações do babaçu se consolidaria de modo mais marcante na segunda metade do século XX, com as propostas políticas de “modernização” e mecanização do campo brasileiro, que também chegaram, com suas especificidades, às áreas rurais maranhenses.

Nos primeiros anos do século XX, desenvolveram-se várias zonas de produção de amêndoas por todo o estado, fazendo com que uma firma tomasse a iniciativa de doar instrumentos de trabalho (machados-foice) aos agroextrativistas para facilitar a extração das amêndoas (MARANHÃO, 1942, p. 6). Era o babaçu intensificando sua participação no âmbito dos produtos relevantes para o mercado. Na época, as principais regiões produtoras de babaçu no Maranhão eram a chapada de Pinheiro e o município de Penalva, localizado na zona do Pindaré (MARANHÃO, 1942, p. 5, 6).

Logo após a Primeira Guerra, as exportações de babaçu ganharam um novo vigor, principalmente no mercado externo europeu (AMARAL FILHO, 1990, p. 65). Nos anos 1920, o babaçu já figurava como um produto importante na pauta de exportações do estado.

Na prática, os coletores e quebradores de coco assumiam uma posição importante nessa economia maranhense em expansão. Porém, essa posição de destaque não foi reconhecida pelo Estado, um dos principais investidores no babaçu. Desse modo, os trabalhadores extrativistas envolvidos com a coleta e quebra do coco continuaram invisíveis no processo oficial de expansão da economia babaçueira. Se, por um lado, havia um incentivo para a produção desses trabalhadores através da doação de ferramentas de trabalho, por outro, não demoraria para que a forma de produção artesanal dos agroextrativistas fosse contestada, colocada à prova e vista como potencial, necessária e desejavelmente substituível por um maquinário pronto a exercer seu ofício com maior eficiência.

Assim, ainda que indispensáveis à manutenção de uma economia do babaçu, os extrativistas seguiram secundarizados e mesmo marginalizados nesse processo. À medida que o mercado do babaçu crescia, os camponeses tinham de acelerar a produção de amêndoas, embora não obtivessem benefícios justos relativos à venda do produto. Isto ocorria porque o babaçu obedecia a uma cadeia de comercialização na qual os extrativistas estavam sujeitos a vender o coco por ínfimo valor a atravessadores e, em contrapartida, adquirir mercadorias industrializadas a preços exorbitantes (LACROIX, 2004, p. 103).

Os trabalhadores buscavam os produtos básicos como sabão, sal, querosene e outras mercadorias no pequeno comércio mais próximo, em troca dos produtos que ofereciam: babaçu, arroz, algodão. O quitandeiro (pequeno comerciante), segundo personagem na cadeia

de comercialização, recebia o dinheiro antecipadamente da firma de São Luís e entregava a mercadoria ao tropeiro, responsável por fazer o transporte da mesma (LACROIX, 2004, p. 69). A figura do atravessador foi marcante nas áreas rurais maranhenses em todo o século XX, fazendo-se presente também no século XXI.

Através dos grandes comerciantes urbanos, as “Casas de Exportação” passaram a ser responsáveis pelo investimento aos produtores rurais e pela organização das atividades do ponto de vista administrativo e cambial (AMARAL FILHO, 1990, p. 76). Nessa escala de produção, os camponeses estavam submetidos a diferentes modalidades de apropriação de seu trabalho e do seu excedente, posto que o mercado regional era regido por uma cadeia de intermediários – tropeiros, lancheiros, usineiros, caminhoneiros, barraqueiros, donos de cantina – que ampliava o fosso econômico existente entre os trabalhadores e os investidores e beneficiários da comercialização do produto (ANDRADE; SANTOS, 2009, p. 19).

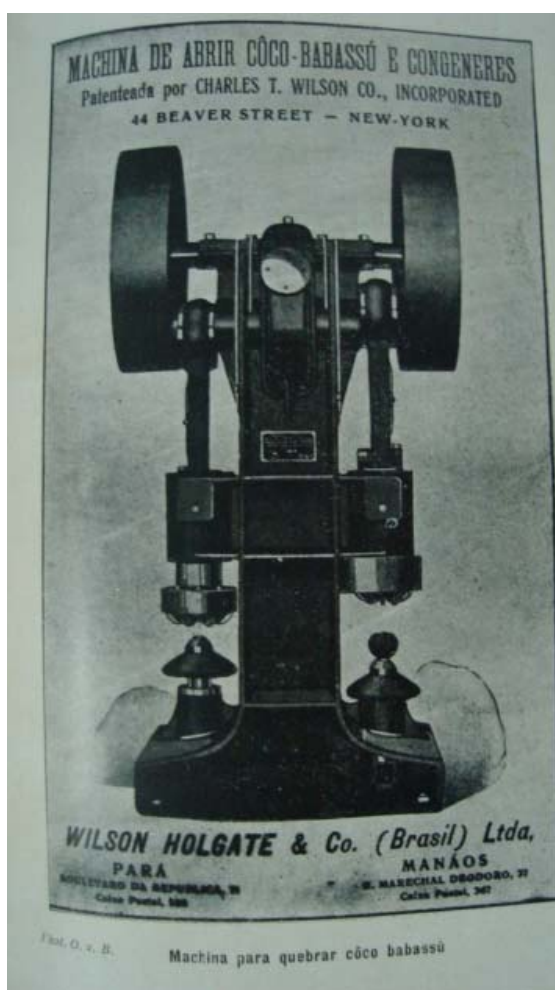


Figura 6: Modelo de máquina para quebrar coco babaçu

Fonte: ABREU (1929, s/p)

De acordo com Almeida (1995, p. 18), com a grande depressão de 1929, todas as unidades de beneficiamento do babaçu, instaladas por empresas francesas, belgas, norte-americanas e norueguesas no Maranhão após a Primeira Guerra, abriram falência.

Nesse período, já se falava da mecanização como alternativa viável para a produção de amêndoas e a descoberta de um maquinário era apontada como algo promissor para o futuro da economia do babaçu. Na obra em que discute acerca do babaçu e do problema do combustível, Abreu (1929) traz estampado, em uma das páginas, um modelo de máquina “de abrir côco-babassú e congêneres”, desenvolvido nos EUA (Ver figura 6).

A partir da década de 1920, houve um aumento nos discursos em torno da excepcionalidade do produto junto à economia estatal, uma referência que perduraria até décadas seguintes. Durante todo o Estado Novo (1937-1945), os babaçuais foram vistos como “reservatórios naturais estratégicos de matéria-prima” e houve por parte do governo uma busca constante no sentido de privilegiar normas legais de preservação do recurso e disciplinar o acesso às palmeiras de babaçu (ALMEIDA, 1995, p. 19).

No contexto do Estado Novo, foi lançada a *Revista Athenas*, periódico que visava ser a confirmação das “gloriosas tradições” que seu próprio nome sugere, uma referência e uma tentativa de revivificação de um Maranhão alcunhado de Atenas Brasileira, reminiscência imagética regional cujos conteúdos se referem ao século XIX (BARROS, 2006). Dirigida por João Pires Ferreira, jornalista e fundador de outros periódicos, é significativo o fato de que a *Revista Athenas* trazia na capa de seu primeiro número, publicado em 1939, a imagem de palmeiras de babaçu, e na mesma figura a seguinte menção: “A selva prodigiosa de fructos optmos, que será, talvez, num amanhã próximo, um dos factores da economia maranhense” (ATHENAS, 1939) (Ver figura 7).

Até fins da década de 1930, as exportações de amêndoas maranhenses estavam sendo nucleadas pelo mercado exterior. Somente no limiar dos anos 1940 é que as exportações se tornaram mais distribuídas entre o mercado externo e o interno. A partir de 1935, a participação do produto no mercado internacional passou a ser controlada pelos Estados Unidos (AMARAL FILHO, 1990, p. 67).

Até 1934, as exportações de babaçu eram feitas para a Alemanha, Holanda e outros países da Europa. Em 1940, o babaçu conquistou um novo mercado consumidor, a Venezuela e, além disso, foram exportadas 2.300 toneladas de babaçu para a Colômbia em 1941. Mas, como na década de 1940 a indústria do óleo no Maranhão era considerada incipiente, a maioria da produção de amêndoas era exportada para outros estados do Brasil e para o

exterior, principalmente para os Estados Unidos, considerado um centro receptor com modernos mecanismos de extração de óleo (MARANHÃO, 1942, p. 13; 15; 16).



Figura 7: Palmeiras de babaçu

Fonte: ATHENAS (1939)

O discurso da década de 1930 em torno da extensão dos babaçuais no Maranhão e da importância de sua exploração coaduna com os dados do período, os quais evidenciam que, a partir de 1935, a venda do produto cresceu assustadoramente e, até 1945, o volume de exportações atingiu 150% em termos físicos (LACROIX, 2004, p. 103).

A Segunda Guerra Mundial (1939-1945), assim como a Primeira, impulsionara a economia maranhense. Sofrendo o bloqueio de suas fontes de matérias-primas, utilizadas para a fabricação de sabão e de óleo lubrificante de máquinas, o mercado norte-americano se voltou para as fontes brasileiras, principalmente o babaçu (LACROIX, 2004, p. 104). Em 1939, o produto representou a metade do valor monetário da exportação do Maranhão e, na

segunda metade dos anos 1940, havia um desinteresse dos tropeiros em fazer o transporte de produtos agrícolas, seduzidos que estavam pelo ganho fácil com o transporte do coco babaçu (LACROIX, 2004, p. 127).

Em verdade, durante todo o Estado Novo, houve uma tentativa de dinamizar a economia do babaçu no Maranhão. Essas iniciativas visavam estabelecer o produto no cenário nacional de modo que gerasse lucros local e nacionalmente. Diante disso, o Estado estabeleceu acordos comerciais em nível internacional. Esse é igualmente um período em que foi publicado um número significativo de obras, textos e anúncios falando sobre a economia babaçueira e sua importância para a região²³.

No ano de 1937, o governo do estado do Maranhão incentivou uma pesquisa sobre o babaçu que gerou a obra *O babaçu no estado do Maranhão*, bastante divulgada em língua portuguesa e inglesa. Durante cinco anos essa publicação serviu de base para o conhecimento sobre o fruto do babaçu que em tão pouco tempo se tornaria a mais importante riqueza econômica do estado. Em 1942, os resultados da pesquisa foram publicados em versão atualizada e bilíngue.

Afirmava-se que “de todos os pontos do País e do Exterior era a obra [produzida pelo Setor de Estatística] em apreço insistentemente solicitada por quantos se empenhavam em conhecer com segurança as imensas possibilidades da valiosa palmeira nativa que tem seu principal habitat em terras maranhenses”. O livro foi reeditado exatamente no momento em que “[...] o Maranhão recebe a honrosa visita de lusida comissão de técnicos norte-americanos, que aqui vêm realizar estudos sobre as substâncias oleaginosas de que é rica esta região” (MARANHÃO, 1942, p. 4).

Em 1942, foi firmado um tratado comercial entre Brasil e Estados Unidos que dava novos rumos à economia do babaçu (LACROIX, 2004, p. 19). Os conhecidos Acordos de Washington sobre o Babaçu, firmados naquele ano, obrigaram o Brasil a exportar amêndoas e óleos de babaçu aos Estados Unidos, o que originou, ao nível de políticas de terras, a permissão e a utilização, a título gratuito, dos frutos de babaçuais pertencentes ao Estado a empresas ou firmas nacionais que se comprometessem a instalar, no território maranhense, usinas para a industrialização integral do coco (SHIRAISHI NETO, 1998, p. 36). Em 1935, já havia sido feito um acordo entre os dois países que beneficiaria a economia do babaçu, na

²³ Dentre essas publicações estão, em 1937, “O babaçu”, “O babaçu na economia nacional”, “O babaçu e a pauta do Tesouro”, “O côco babaçu no Brasil”; em 1938, “O dia do babaçu”, “Industrialização do babaçu”, “Babaçu – combustível”; em 1939, “Do babaçu tudo se aproveita”, “O babaçu no mercado americano”, “A riqueza do babaçu”; no ano de 1940, “Mercado de babaçu”, “O babaçu e o govêrno maranhense”; em 1941, “Babaçu do Maranhão para a Venezuela”, “Café e babaçu”, “Babaçu barbeado”. (BABAÇU..., 1961, p. 109-114)

medida em que ele se livraria de um concorrente – o óleo de copra das Filipinas (AMARAL FILHO, 1990, p. 37).

Durante o Estado Novo, foram tomadas algumas medidas governamentais para organizar a produção e cujo discurso era norteado pela melhoria das condições materiais de trabalho para os extrativistas. Não faltaram manifestações em periódicos locais sobre o suposto eficiente trabalho do interventor Paulo Ramos²⁴ que, como se informava nos discursos oficiais, dignara-se a alavancar a economia do estado. Assim dizia o escritor Paulo Oliveira em texto intitulado “O Maranhão Novo”, publicado numa edição especial de *O Globo* em 1940:

A larga somma de serviços prestados ao Maranhão pelo dr. Paulo Ramos, já lhe assegurou lugar de relevo na historia desta terra, porque o seu trabalho gigantesco de renovação e recuperação economica desafia a revisão do futuro. [...] O dr. Paulo Ramos era o homem destinado á obra formidavel, pela sua invejavel formação mental e moral. (O GLOBO, 28/08/1940).

Nessa mesma matéria de “O GLOBO, jornal que nasceu com o Estado Novo e, mercê de Deus, vem vencendo galhardamente, com o Estado Novo [...]”, segundo afirmavam os próprios responsáveis pelo periódico, o colunista destaca aquela que teria sido uma das principais iniciativas do então governo para o setor agrícola e extrativista do Maranhão: “Fomentou-se a agricultura, com leis de assistencia e amparo ao homem rural; abriram-se rodovias, buscando os altos centros de produção, ligando entre si, pontos extremos do território maranhense, facilitando o escoamento dos productos extractivos” (O GLOBO, 28/08/1940).

A mesma narrativa é então finalizada com ressalva a um Maranhão de grandes progressos: “E ahi está o Maranhão Novo, ressurgido, com o impeto de suas forças vivas e exponenciaes, integrado no ritmo creador do regimen vigente, como uma das mais prosperas e mais bem administradas unidades federativas” (O GLOBO, 28/08/1940).

A exaltação dos feitos do governo estava diretamente vinculada a uma suposta expressividade que a economia maranhense começava a ter através do incentivo à sua produção extrativista (babaçu) e agrícola.

Dentre as medidas do governo da época, pode-se destacar uma política de incentivo à colonização, o que, aos seus olhos, implicaria na fixação dos trabalhadores e ampliaria a

²⁴ Paulo Ramos assumiu o Governo do Estado do Maranhão em 1936 e esteve no cargo de interventor até 1945. Em 13 de abril de 1937 proferiu uma conferência na Associação Comercial do Rio de Janeiro cujo tema era “O Babassú e o seu valor na economia nacional” (MARANHÃO, 1942, p. 18).

produção. Além de se basear na noção equivocada de que os agroextrativistas eram trabalhadores errantes que viviam em constate nomadismo (ALMEIDA, 1995, p. 18), essa proposta não estava diretamente preocupada com os trabalhadores do campo: eram medidas estatais com claras pretensões políticas e principalmente econômicas.

Em razão disso, não é de se estranhar que os textos oficiais, embora se referissem à extração do babaçu e à sua importância econômica, geralmente não fizessem alusão direta aos camponeses ocupados com essa atividade. Há, portanto, uma obliteração da presença de quebradeiras e quebradores de coco, pois a maioria dos registros aborda tão somente as implicações comerciais e questões industriais que envolvem o produto. Os camponeses aparecem de modo figurativo, em fotos e imagens que apresentam o extrativismo; os trabalhadores aparecem como apêndice de um texto cujo conteúdo central é a grande riqueza natural do estado.

Às perspectivas do Estado e dos industriais acresciam-se as representações poéticas dos letrados maranhenses. Mesmo nas poesias da Terra Gonçalves e suas palmeiras são presentes os pássaros e as riquezas naturais, mas não os camponeses. Assim, estes não seriam úteis nem do ponto de vista do pragmatismo comercial nem da perspectiva da vasta produção poética do estado.

O apagamento da presença do campesinato maranhense nas representações dos símbolos e da produção econômica da região certamente se relaciona ao processo ideológico de ocultação ou minimização das mobilizações camponesas por todo o país, que consagrou a ideia inventada de passividade e incapacidade do trabalhador do campo. A presença desses sujeitos tem sido, portanto, “postulada pela ambiguidade e desqualificação, quando os recursos por eles apropriados se tornavam objeto de cobiça” (MOTTA; ZARTH, 2008, p. 10-11).

No caso da economia do babaçu, predominaram imagens do senso comum e pré-noções de técnicos que, sem entendimento adequado sobre esse tipo de economia, foram reproduzindo ideias preconceituosas que postulavam um discurso de primitivismo e nomadismo inerentes aos extrativistas (ALMEIDA, 1995, p. 22).

O fato é que a maioria dos registros históricos escritos disponíveis promove o ocultamento da memória das experiências de diferentes e desiguais sujeitos camponeses para os quais o babaçu era um elemento central.

Data de 1942 o primeiro registro oficial que, além de permitir a reconstituição da história da economia do babaçu, também se refere, ainda que de modo indireto, aos extrativistas. É exatamente a obra atualizada e bilíngue sobre o babaçu, elaborada pelo Setor

de Estatística do Estado do Maranhão, que aponta para as etapas que compunham o extrativismo.

A colheita do babassú é feita pela apanha do côco no solo, debaixo das palmeiras. O fruto logo se torna amadurecido, cai ao pé da palmeira, e *o homem só tem o trabalho de apanhar os côcos e conduzi-los ao quebramento*, para a extração da amêndoa. [...] O quebramento do coco ainda é feito pelo processo rotineiro do machado, e nêle se empregam as famílias dos habitantes do interior do Estado. O quebramento consiste no seguinte: - O operador prende o machado nos pés; conservando o gume para cima, sobre a lâmina (gume) é colocado o côco com uma das mãos, enquanto a outra, que empunha um toro de madeira (macéta), desfere um golpe violento sob cuja força se abrem o endocarpo e o mesocarpo até a retirada da semente (amêndoa). (MARANHÃO, 1942, p. 9, grifo meu)

Alguns elementos poderiam ser destacados nessa descrição, na qual se enfoca o ato da quebra do cocoem si. Primeiro, observa-se que apenas são mencionadas algumas etapas que envolvem o extrativismo do babaçu, particularmente a colheita e a quebra do coco para a extração da amêndoa. Segundo, do mesmo modo que ocorre em referências anteriores nas quais se destacam a colheita e a quebra do coco, a exemplo daquela referida no jornal *Pacotilha*, em 1891, sugere-se, novamente, que essa é uma atividade fácil, como se o próprio coco se doasse ao “homem”, que “só tem o trabalho” de apanhá-lo e conduzi-lo ao quebramento. Terceiro, é significativo notar que há no texto uma diferença entre as ações daqueles que são definidos como “homem” e daqueles que são identificados como “as famílias dos habitantes do interior do Estado”. É possível que se esteja aqui utilizando o termo “homem” como categoria geral que identifica a espécie humana. Mas é notório que, nos anos 1940, se sugira que o “homem” apanha o coco e o conduz ao quebramento, ao passo que “as famílias” atuam no “quebramento do coco”, que “ainda é feito pelo processo rotineiro do machado”. Ainda que no início da descrição do ato de quebrar o coco com o uso do machado se use o termo “operador”, no masculino, há aqui uma descrição que evidencia a presença de mulheres e crianças na quebra do babaçu, o que é confirmado pela imagem da “casa do cabôclo do Mearim”, uma construção de pau a pique, que acompanha a descrição escrita, e em cuja legenda se destaca que “até as crianças empregam seu tempo na extração das amêndoas” (Ver figura 8).

Quarto, não se poderia deixar de notar que contrastam profundamente, nesta forma de observar a lida com o coco babaçu entre os extrativistas, duas perspectivas: de um lado, a visão do trabalho supostamente fácil do homem (coletar e encaminhar para o quebramento); de outro lado, a forma do quebramento do coco, claramente mais árdua, marcada pelo uso do machado, da maceta, do “golpe violento sob cuja força se abrem o endocarpo e o mesocarpo

até a retirada da semente”, ações estas associadas às famílias, isto é, provavelmente, às mulheres e sua prole.



Figura 8: No Mearim

Fonte: MARANHÃO (1942, s/p)

Importante salientar que naquela mesma obra se destaca que no interior do estado fazia-se também a extração do óleo de babaçu (produto na época ainda usado em pequena escala) por processo qualificado como primitivo.

Outro fragmento, publicado no jornal *Tribuna*, discorre sobre a relevância do babaçu como recurso maranhense mais importante do período, porém também qualifica o extrativismo como trabalho feito sem esforço e classifica de primitiva a prática de exploração da amêndoa do babaçu.

[...] Apanhado ao chão, quebrado por processo primitivo [...]. Valorizado, ou não, adquirido sem esforço, porque é só apanha-lo ao chão, o babassú de algum tempo para cá é um dos nossos mais seguros recursos.

Que urge fazer? Aproveitar dessa palmeira providencial toda a sua inextinguível fonte de riqueza.

Deus a plantou aqui para nos dar tudo: a palha para o tecto, o alimento, o calor, a vida [...] (TRIBUNA, 26/06/1936, p. 6)

A visão da lida com o coco babaçu como trabalho fácil passa a ser mais recorrente ainda quando se pretende desqualificar o trabalhador e lhe impor um jugo por não produzir mais e melhor. O olhar externo que adensa um discurso de primitivismo para qualificar a prática dos extrativistas parece não estar apenas preocupado em demonstrar o estágio inicial ou rudimentar da quebra do babaçu, mas em rotular os camponeses como bárbaros, ignorantes e indolentes.

O termo “catador de coco” era recorrentemente utilizado por técnicos e promotores de uma economia do babaçu para classificar os extrativistas (ALMEIDA, 1995). Tal termo, certamente, era empregado para referenciar o trabalho de apanha do coco, que era considerado fácil, desconsiderando toda a etapa de manuseio do machado para a extração da amêndoa. Mais tarde, a expressão catador(a) de coco seria profundamente rechaçada pelas mulheres que assumiram a sua identidade a partir da quebra do coco babaçu; seria vista como um símbolo do tratamento pejorativo para com os camponeses.

Em 1938, uma reportagem publicada no *Diário do Norte*, jornal porta-voz do Estado Novo no Maranhão, evidenciava a relevância do babaçu como fonte de riquezas, mas chamava atenção para o fato de ainda não se haver resolvido o problema de sua exploração. O principal desafio, portanto, era o de conquistar novas oportunidades de mercado para as exportações em forma de amêndoas, e exportar o máximo de produto que fosse possível. Era necessário ainda mostrar que o próprio país era um consumidor respeitável, criando condições locais para a industrialização do babaçu. A industrialização proporcionaria a criação de produtos manufaturados, o que seria mais lucrativo do ponto de vista das taxas de restrição do mercado e aumentaria a capacidade do mercado interno, beneficiando o país e milhares de operários que seriam contratados (DIÁRIO DO NORTE, 19/04/1938).

Na mesma direção, argumentava-se que

Até agora o que temos feito é entregar a maior parte desse thesouro. Só aproveitamos uma parte mínima. O resto é desperdiçado, porque, á falta de capitais para a sua industrialização, o Maranhão abandona o côco que poderá ser aproveitado [...] e, portanto, serve para o nosso soerguimento econômico (TRIBUNA, 26/06/1936, p. 6).

A preocupação dos governantes e investidores era norteadada pela necessidade de acelerar a produção de amêndoas. Direta ou indiretamente, recaía sobre os camponeses o peso da culpa por não se ter uma produção vultosa tanto quanto se queria, e o trabalho manual

extrativista aparecia geralmente como serviço moroso que impunha a necessidade de aparato técnico capaz de ampliar a economia. Ao fim, essas visões resultavam na desqualificação do trabalho extrativista executado pelos camponeses.

A falta de uma máquina para quebrar o babaçu era recorrentemente apontada como um problema para a industrialização e exportação do produto. Em 1937, foi feita a demonstração de uma nova máquina, a qual, diferentemente das demais até então criadas, produzia, na visão dos membros da Associação Comercial do Maranhão (ACM)²⁵, resultado desejado, pois não quadrava o coco, e assim não o deixava inutilizado (REVISTA DA ACM, 1937). Essa máquina fazia parte de uma proposta apresentada por um membro daquela associação, em 1939:

a) quebra mecânica do coco e substituição da manual; b) aproveitamento integral do coco. Pensavam uma máquina capaz de quebrar 100 cocos por minuto, em vez de 2 cocos, no mesmo tempo em trabalho artesanal. Planejavam extrair o óleo, transformar o epicarpo em carvão para servir de combustível no processo de industrialização e a parte esfarinhada, como alimento e remédio (LACROIX, 2004, p. 104).

Tudo indica que essa máquina tenha sido fabricada pela empresa Saraiva de Melo e fora apresentada como uma alternativa para a produção das amêndoas em série, sem que houvesse o esfacelamento da amêndoa, muito comum até então com o uso de outros tipos de maquinário (Ver figura 9).

Nas propostas, explícita ou implicitamente, o emprego da máquina deveria, cada vez mais, substituir o trabalho dos extrativistas, fazendo com que a produção deixasse de ser manual e passasse a ser mecanizada. De fato, sabe-se que a ideia de que a máquina produziria melhor e mais barato dos que os trabalhadores está presente pelo menos desde o nascimento das fábricas, como mostra Michelle Perrot (1988, p. 19), ao analisar a situação das fábricas francesas no contexto urbano do século XIX.

No que concerne à economia do babaçu, embora não se possa afirmar que as máquinas viriam a produzir mais barato do que os extrativistas, já que os ganhos (lucros) destes com o extrativismo eram irrisórios, sugere-se que elas atuariam de forma mais vantajosa por possibilitarem uma produção mais rápida e eficiente. Pode-se imaginar que essa substituição, entendida aqui como anulação do trabalhador, levaria os camponeses a uma

²⁵ Era muito forte o vínculo da ACM com o Governo do Estado do Maranhão nos anos 1940, um elo que vinha se estreitando sobretudo quando as Associações Comerciais de todo o Brasil foram reconhecidas pelo governo federal como órgãos consultivos do Poder Público (LACROIX, 2004, p. 160).

condição de meros coletores na cadeia produtiva do babaçu, podendo chegar a serem substituídos por outros tipos de trabalhadores.

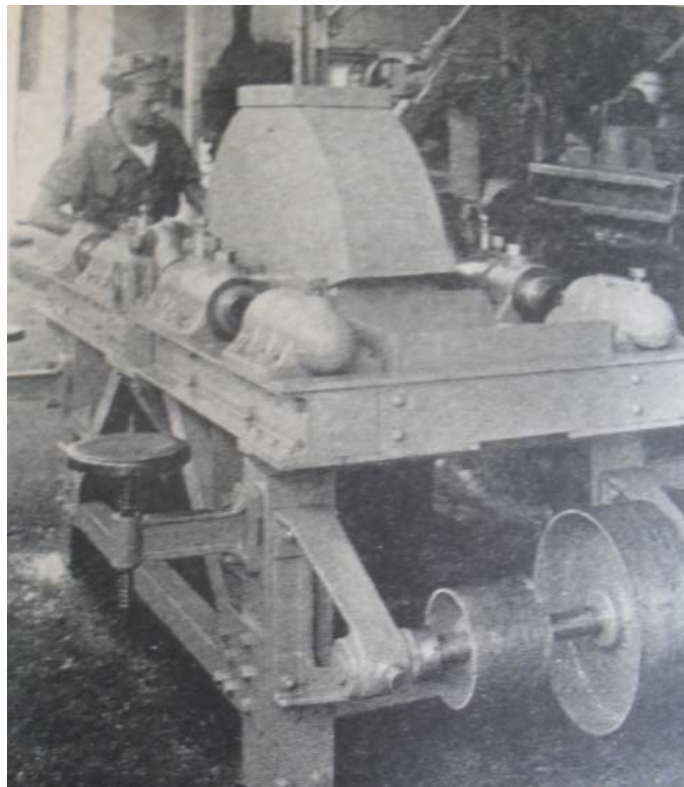


Figura 9: Máquina para a quebra do coco babaçu

Fonte: GONSALVES (1955, p. 207)

Como observaria Karl Marx (1975) na transição para o emergente capitalismo industrial inglês, desenha-se uma insidiosa luta do setor empresarial para “dominar” com máquinas o processo de trabalho artesanal dos quebradores de coco. Localiza-se, portanto, um conflito central da luta de classes, no caso, em torno da incessante busca pelo domínio do processo de trabalho artesanal e desqualificação do artesão. Esse projeto de desqualificação se impõe de modo evidente. Trata-se de assegurar agora um processo de trabalho que anule habilidades artesãs tradicionais e incorpore qualquer trabalhador no manuseio de máquinas de beneficiamento do babaçu, assegurando, assim, a mudança de escala da produção dessa matéria prima.

Isso é perceptível nos recorrentes investimentos aplicados à produção do babaçu a partir dos anos 1940. Em 1943, os Estados Unidos, através da Commodity Credit

Corporation, fizeram a doação de dezessete mil instrumentos agrícolas para o Maranhão²⁶, a fim de aumentar a produção. Contudo, essa medida não foi capaz de aumentar a exportação da amêndoa de babaçu (LACROIX, 2004, p. 20), o que serviria para reforçar a suposta incapacidade dos camponeses diante das atuais condições de trabalho, que poderiam ser facilitadas pelo uso do maquinário.

Nesse mesmo ano, um registro chamava atenção para a crença no potencial do babaçu e sua possível relevância para a economia nacional: “ao refletir sobre o que aconteceu com o café vejo quanto devemos procurar, desde cêdo, os caminhos certos para o babassú, que abre novas perspectivas à economia não só do Maranhão, mas de todo o Brasil” (ESCOBAR FILHO, 1943, s/p).

Nos anos 1940, a média diária de extração da amêndoa de babaçu por pessoa era de 7 a 10 quilos. Nesse mesmo período, o Departamento de Estatística organizou um mostruário a respeito das diversas utilizações industriais do produto.

Os dizeres, que acompanham a magnífica exposição, ilustram o espírito do observador não só quanto à parte técnica das discriminações dos sub-produtos, como revelam a enorme riqueza, em potencial existente no fruto da palmeira nativa que constitui a maior fonte de renda do Estado. (ESCOBAR FILHO, 1943, s/p)

Esse mostruário apresentava os subprodutos do babaçu e sua importância para a economia maranhense, destacando os produtos que poderiam ser derivados da casca do coco e que eram comumente produzidos pelos camponeses.

Lá estão, em destaque, objetos fabricados pelos nossos caboclos com a casca [...] do babassú. Cálice, cópos, bilros^[27], cachimbos, fusos preparados rudimentarmente, quasi sem alterar a conformação das partes até inaproveitadas do precioso côco. E depois, as fibras, os fios, mil e um artefatos das robustas istrias, inclusive rebenques, uma revelação dos hábitos do homem do interior que não se aparta do cavalo e está sempre lembrando do chicote. Além dessas aplicações mais simples, vemos o aproveitamento do óleo para ácidos, verniz, manteiga, azeite, um sem número de utilizações para a indústria e comércio, inclusive briquetes para combustível. Aparecem ainda exemplares dos sub-produtos já em plena fase de comércio, como a farinha do babassú e o óleo propriamente dito. (ESCOBAR FILHO, 1943, s/p)

Nessa época, técnicos e pesquisadores reconheciam a qualidade do óleo retirado da amêndoa do babaçu,

²⁶ Assim como a exportação do babaçu estava amparada no trabalho manual dos extrativistas, a exportação agrícola do estado estava apoiada na roça individual do pequeno trabalhador rural, comprada antecipadamente pelas grandes firmas de São Luís.

²⁷ Material para fazer renda.

[...] excelente sucedâneo da banha, do azeite e da manteiga e tem grande consumo na indústria como combustível e lubrificante além de ser utilizado na fabricação de sabonetes etc. Como combustível, as experiências tem sido de ótimos resultados, 20% mais ou menos de óleo, misturados com álcool metílico de 99,6% dão ótimos resultados nos motores de explosão, substituindo, pois, a gasolina e também o óleo Diesel, quando misturado em proporções convenientes; e até puro dá bom resultado (MARANHÃO, 1942, p. 14).

O posicionamento do governo estado-novista diante da economia do produto deveria ser visualizado pela “[...] eloquência e a firmeza com que nosso Interventor Paulo Ramos falou aos paulistas na sua última viagem, oferecendo-lhes um ‘Eldorado’ no Maranhão”. Compreendida e respaldada a importância do babaçu, a carência de transportes era apontada por economistas, governantes e comerciantes como “um dos entraves ao progresso dessa preciosa e inesgotável fonte de riquezas” (ESCOBAR FILHO, 1943, s/p).

Além disso, num discurso recorrente, afirmava-se que

Uma das dificuldades apresentadas no problema do babassú é, sem dúvida, a falta de um aparelhamento (maquina de quebrar) que satisfaça as condições exigidas pela resistência do fruto, seja de facil manejo, possa ser conduzida facilmente para os palmeirais, onde se faz a extração da semente, e venha a ser adquirida por preço acessível aos poucos recursos dos lavradores. (MARANHÃO, 1942, p. 10)

Mesmo que o babaçu fosse visto como o “Eldorado do Maranhão”, o desenvolvimento pleno de sua economia seria repleto de “problema”, particularmente no que concerne ao maquinário. Além disso, mesmo nas perspectivas em que as máquinas eram pensadas como mais um instrumento de auxílio para o trabalho dos extrativistas, o que era colocado à prova ainda assim era a habilidade dos trabalhadores. Constantemente era frisada a sua incapacidade de trabalhar mais e melhor sem o aparato técnico.

Nesse período, a inexistência de um parque fabril de extração de óleo num estado rico em babaçu era apontada como outro grande problema. Crescia o número de beneficiados com o produto a favor do desenvolvimento industrial local, pois, segundo eles, não se podia confiar por muito tempo na exportação do babaçu.

Inegavelmente, o babaçu, considerado “o produto que [...] representa uma das maiores riquezas do Brasil” (GONSALVES, 1955, p. 70), estava no centro das preocupações de economistas, investidores e órgãos do Estado durante todo o século XX. Para estes setores, o babaçu podia ser vastamente utilizado, destacando-se alguns de seus principais usos na produção de “[...] ácidos, celulosas para pasta de fabricação de papel, essência; suco, óleo. Uma verdadeira maravilha” (ESCOBAR FILHO, 1943, s/p).

A elaboração e edição de uma “nova” Lei de Terras do Maranhão, consolidada no Decreto nº 385 A, de 30 de julho de 1946, de autoria do interventor federal no Estado, Saturnino Belo, veio a possibilitar concessões gratuitas de terras para que nelas fossem instaladas culturas permanentes nas quais se destacavam o babaçu em meio a outras espécies de vegetais de valor econômico (SHIRAISHI NETO, 1998, p. 35-36). Convém lembrar que já havia, quatro anos antes, um Decreto-Lei nº 573, de 4 de fevereiro de 1942, assinado pelo interventor Paulo Ramos, o qual “autoriza o Governo a permitir a utilização, a título gratuito, dos frutos de babaçuais pertencentes ao Estado, a empresas ou firmas nacionais que se comprometerem a instalar, no território maranhense, usinas para a industrialização integral do côco” (MARANHÃO, 1944). Sob certo aspecto, pode-se afirmar que fundamentos da Lei do Babaçu Livre, resultado das lutas históricas das quebradeiras de coco em período mais recente e através da qual se deveria permitir que os camponeses coletassem e quebrassem coco em propriedades privadas, foram pensados bem antes pelos setores comerciais e empresariais, ainda que com outros propósitos.

De fato, o babaçu era considerado um produto econômico importante no último século. Não à toa, entre os anos 1940 e 1955, podem-se observar diversos registros de pessoas que roubavam o coco nas casas comerciais de São Luís, o que levava comerciantes a pedirem mais atuação por parte da polícia no sentido de combater e prevenir esses furtos.

Um dos anúncios que trata de roubo do babaçu, em 1954, aponta que o produto fora furtado por um vigia que trabalhava numa empresa em São Luís. “Em poder do gatuno foram encontrados dois sacos de babaçú, que se destinavam ao receptor, Cândido de Tal, morador na praia do Cajú. Graças a presença do policial no momento do ataque o intercâmbio não foi realizado” (JORNAL PEQUENO, 08/04/1954).²⁸

Durante todo o século XX, o babaçu constituiria objeto de interesse de diferentes setores sociais. Em 1957, Orlando Valverde, geógrafo que desenvolveu pesquisas na Amazônia durante 30 anos, assim se pronunciava

Realmente, o babaçu [...] é uma palmeira que representa uma riqueza digna da toda a atenção pelos poderes públicos, dadas as suas inúmeras utilidades. Dela são extraídos, hoje em dia, sobretudo o óleo empregado nas indústrias de comestível e de sabão, e a torta para a alimentação do gado. Poderão ser também obtidos por processo industriais diversos, a glicerina, um sucedâneo de chocolate, o pixe, o carvão ativado (para descorante), combustível (como lenha ou matéria-prima para coque ou gasogênio), plásticos, capachos e escôvas grosseiras (das fibras). A produção local utiliza as folhas e o caule do babaçu como material de construção das

²⁸Sobre outras denúncias de roubos e furtos, ver DIÁRIO DO NORTE, 03/02/1940, DIÁRIO DO NORTE, 19/04/1940, e O IMPARCIAL, 03/03/1941.

casas pobres, e o palmito para alimentação do gado, especialmente dos porcos, e também das pessoas (VALVERDE, 1957, p. 3).

Ao fim da Segunda Guerra Mundial, a indústria extrativa do babaçu passou a predominar na balança comercial do Maranhão. Mas a produção do período ainda era considerada baixa. Em 1945, a Comissão da Campanha da Produção Agro-Pecuária²⁹, criada pela ACM, concluiu que o aumento no valor dos produtos da agricultura e do extrativismo gerou a diminuição da produção, porque o homem do campo não aspirava por um nível de vida melhor. Acreditava-se, por isso, que era necessária uma ação conjunta do poder público e da classe comercial no sentido de despertar nos camponeses o interesse pela produção agrícola e extrativista (LACROIX, 2004, p. 22).

A Campanha da Produção, levada a cabo entre os anos de 1948 e 1958, impactou diretamente nos projetos de produção agrícola e extrativista no estado. Foi uma iniciativa de comerciantes que se propunham desenvolver melhores condições para a agricultura e o extrativismo, criando centros de comercialização interna, buscando melhorias para elevar a qualidade dos produtos e aumentar a exportação, o que provocou também um maior controle das grandes firmas sobre o sistema econômico (LACROIX, 2004, p. 15). Essa campanha teve grandes implicações para a supervalorização do extrativismo do babaçu, bem como para sua projeção no mercado. Oficialmente, o discurso do órgão era também de contribuição da melhoria nas condições de saúde das pessoas do campo³⁰.

Evidentemente, essa iniciativa, mais uma vez, não visava o beneficiamento dos trabalhadores extrativistas, antes consistia em medidas políticas, econômicas e mesmo sanitárias, através das quais se almejava o crescimento na produção e, conseqüentemente, maiores lucros. Também foi empregada uma ação no setor de transportes, a fim de se construir estradas que dessem maiores e melhores condições para o escoamento da produção.

²⁹ Houve duas etapas da campanha de incentivo à produção extrativa e agrícola no Maranhão. Uma primeira iniciativa recebeu o nome de Campanha da Produção Agro-Pecuária, criada em 1945; a segunda foi denominada apenas de Campanha da Produção e iniciou-se em 1948. Na primeira versão da Campanha, os municípios que constavam no relatório como aqueles que deveriam receber assistência técnico-agrícola, sanitária, de educação rural e de armazenamento e proteção de produtos eram Pedreiras, Ipixuna (atual São Luís Gonzaga do Maranhão), Bacabal, Coroatá, Codó e D. Pedro. Em 1946, Bacabal, Ipixuna e Pedreiras tiveram lugar de destaque na produção. Em 1948, foi reiterado o compromisso de execução de serviços permanentes que visavam desenvolver as atividades rurais e as técnicas da indústria extrativa (LACROIX, 2004). Nota-se que desde essa época a região do Mearim era um grande centro de produção extrativista e, por tal potencial, tinha a atuação constante da Campanha.

³⁰ Além de medidas sanitárias, em 1955 foi firmada uma parceria entre a Campanha e uma instituição educacional organizada pelo arcebispo do Maranhão que tinha como objetivo prestar assistência educativa aos camponeses. Era a denominada “cruzada ruralista” (LACROIX, 2004, p. 88). Sem dúvida, a atuação de setores da Igreja Católica no campo maranhense teve implicações importantes para o processo de organização política de muitos trabalhadores do campo.

A atuação da Campanha era enfática no desejo de alargar a produção agroextrativista e acelerar o desenvolvimento da economia do estado. Distribuição de ferramentas de trabalho a preço de custo e fiscalização de técnicos nas áreas produtivas foram medidas empregadas para aumentar a produção. A Campanha também incentivou a organização dos lavradores em Associações Rurais nos municípios de Ipixuna³¹, Pedreiras, Bacabal, Itapecuru, Codó, Rosário, Vargem Grande e Caxias, por meio dos decretos-leis números 7.449 e 8.127, respectivamente, de 09 de abril e de 24 de outubro de 1945. Muitas dessas associações, na época, tiveram reconhecimento do Governo Federal (LACROIX, 2004, p. 72).

Em novembro de 1947 foi firmado um acordo nacional entre produtores de amêndoa do Maranhão e do Piauí e várias indústrias de óleo do Rio de Janeiro. Esse acordo mostrava a relevância da indústria nacional que, do final dos anos 1940 até a década de 1960, antes da efervescência da indústria local (maranhense), estava em segundo lugar no ramo da industrialização do produto (AMARAL FILHO, 1990, p. 71).

A produção do babaçu teve grande aumento no ano de 1948, um crescimento jamais visto. O consumo total do produto, nesse ano, foi de 62.773 toneladas, entre exportação e uso pelas fábricas de óleo locais (AMARAL FILHO, 1990, p. 74; LACROIX, 2004, p. 75). A indústria local de óleo vegetal era bastante reduzida até pelo menos a década de 1920. Entretanto, desde esse período até o final dos anos 1950, a amêndoa ocupava o principal lugar no quadro de exportações maranhenses.

Cabe destacar que entre os anos 1940 e 1950, no auge da comercialização do babaçu, houve um grande decréscimo da produção algodoeira no Maranhão e, até 1950, o arroz era pouco representativo no quadro das exportações do estado (LACROIX, 2004). Esta foi, sem dúvida, uma das principais razões para o investimento na economia do babaçu.

A partir de 1950, o arroz ganhou espaço no cenário econômico maranhense e passou a ser exportado para outras partes do nordeste e para o sudeste. Cabe lembrar que esse período corresponde ao momento de expansão da fronteira agrícola no estado.³² Nessa época, o babaçu já era considerado uma riqueza importante do Maranhão, a possibilidade de alavancar a economia do estado estagnada desde o século XIX³³. Até o início dos anos 1950, as fábricas têxteis eram o alvo dos principais investimentos maranhenses (AMARAL FILHO, 1990, p. 156), no entanto, à medida que elas fechavam suas portas, aumentavam os investimentos na

³¹ Atualmente denominado São Luiz Gonzaga do Maranhão.

³² Em meados do século XX, o cultivo do arroz se assentava basicamente no interior do vale do Itapecuru, o que posteriormente foi ampliado para as Zonas do Médio e Alto Mearim, Grajaú e Pindaré. A mão de obra na produção do arroz era composta sobretudo por migrantes (principalmente piauienses e cearenses) dos antigos latifúndios dispostos a desenvolver o roçado nessas novas terras povoadas.

³³ Sobre a economia do Maranhão e sua decadência, ver ALMEIDA (1983).

industrialização do babaçu. No início da década de 1950, já havia um total de onze fábricas de babaçu implantadas em São Luís, Caxias, Codó, Coroatá, Timon, Bacabal e Imperatriz (LACROIX, 2004, p. 105). Essa expansão perduraria com grande força até pelo menos mais dez anos (AMARAL FILHO, 1990, p. 157).

A partir dos anos 1950, os três principais produtos de exportação do Maranhão eram o arroz, a torta e o óleo de babaçu (AMARAL FILHO, 1990, p. 74). No final da década de 1950, os dez maiores produtores maranhenses de babaçu eram Bacabal, Ipixuna, Chapadinha, Vargem Grande, Coroatá, Codó, Caxias, Pedreiras, Pirapemas e Itapecuru (MESQUITA, 2001, p. 112). No mesmo período, dizia-se que o produto era a base da economia do Maranhão, constituindo cerca de 75%, e a base da receita estadual, cerca de 60% (GONSALVES, 1955, p. 205).

Não obstante a importância do babaçu no período, a produção da amêndoa ainda era considerada baixa diante do grande potencial em babaçuais presente no estado. Para os investidores, uma suposta crise da produção ocorrida no decorrer daquela década não estaria mais vinculada à falta de aparato técnico, mas seria resultante da irregularidade na oferta de amêndoas. Dizia-se que os produtores não ofereciam a quantidade de produto do qual necessitavam os mercados consumidores, o que resultava em grande prejuízo para a economia nacional. A isso ainda era atribuído, mais uma vez, o “nomadismo” dos trabalhadores (ALMEIDA, 1995; LACROIX, 2004).

Preocupados com o econômico, reduzido geralmente a questões monetárias, os investidores não faziam referências diretas às relações de trabalho no campo, e constantemente os noticiários estavam impregnados de visões preconceituosas sobre os camponeses.

Um artigo de 1953, redigido pelo jornalista, romancista, cronista e poeta Odylo Costa Filho (1953), indicava que a população que vivia dos babaçuais se encontrava entre as mais miseráveis do Brasil e que o trabalhador rural era um caboclo que “sem motivos de apêgo à terra, que não possui, está sempre em trânsito, pronto a se evadir para outras regiões, fugindo da floresta agressiva, onde sua fixação é dificultada pela própria legislação, que protege o vegetal e não o homem”.

Em grande parte dos textos sobre a referida época, os sujeitos envolvidos com o extrativismo eram constantemente denominados caboclos. O termo caboclo podia servir para designar a cor, mas era usado principalmente para qualificar o “homem do interior” do estado, o sujeito que vivia no espaço rural, independentemente de ser ele socialmente branco, negro ou indígena. Desse modo, o termo é muito mais empregado no

[...] sentido etnológico, cultural, muito usado na região, indicando apenas o homem pobre e inculto que vive no campo e trabalha no meio rural. Este grupo maranhense é formado por caboclos autênticos e por numerosos mulatos, de vez que com o surto algodoeiro da segunda metade do século XVIII, o negro passou a ter grande influência na população maranhense (CORREIA DE ANDRADE, 1973, p. 90).

Naquela mesma matéria de 1953, Odylo Costa Filho fez menção às condições precárias de vida dos trabalhadores do campo e ressaltou que o babaçu deixara de ser uma das principais fontes de alimentação do maranhense para se tornar matéria viva de comércio, riqueza na mão dos comerciantes, de grandes proprietários de terras e de negociantes do estado. Assim, para ele, a situação do homem extrativista não havia mudado em nada da que era descrita no início do século XX (COSTA FILHO, 1953).

Embora utilize o termo nômade para qualificar o homem do campo, Odylo Costa Filho parece estar atento a um processo intenso de exclusão dos sujeitos sociais que lidavam diretamente com o babaçu. Ele justificava essa mobilidade destacando as péssimas condições de vida enfrentadas pelos camponeses. Afirmava que os trabalhadores viviam em estado de constante transição, mudando-se de um lugar para outro, em virtude das inúmeras dificuldades encontradas. E, por fim, sustentava que, nas relações de trabalho, os investidores não estavam preocupados com as condições do camponês (COSTA FILHO, 1953).

Nessa perspectiva, mesmo que a mobilidade dos trabalhadores agroextrativistas fosse um fato, taxá-los pejorativamente de nômades desconsidera as condições sociais desfavoráveis a que estavam sujeitos. As visões oficiais menosprezavam o fato de que nesse período lutar para garantir um lugar de vida e trabalho era estar submetido a constantes deslocamentos. Nesse sentido, pode-se afirmar que a mobilidade espacial dos camponeses não significa indiferença ao que conseguiram construir, mas aponta para o quanto esses sujeitos ainda persistiam na luta e em busca de seu espaço próprio e definitivo (WANDERLEY, 1996).

No ano de 1953, o Departamento de Iluminação e Gás do Ministério da Viação fez algumas experiências com o coco babaçu utilizando a Usina Piloto de propriedade daquele Ministério. Esses experimentos contaram com a participação de alguns técnicos que produziram um relatório a ser submetido ao Conselho Nacional de Pesquisas. A esse respeito, foi noticiado que

as experiências na Piloto foram iniciadas há dois meses. Já foram feitas quinze destilações e deverão ser feitas ainda cerca de cinquenta. Tais destilações visam o aproveitamento das cascas do côco babaçu que atualmente ficam abandonadas ao pé

da palmeira e representam uma verdadeira fonte de energia perdida (JORNAL PEQUENO, 11/08/1953, p. 4).

Em 1954, a Campanha da Produção destinou Cr\$ 13.608,00 para estudos sobre o babaçu. Objetivando o aumento da produção de amêndoas, essas pesquisas tiveram um pequeno campo de investigação no lugar chamado Mata, em São Luís. De início, foi feito um desbaste no palmeiral, no intuito de aumentar a produção. Na época, também foram encomendados a empresas do sul do país, sob o controle do próprio governo, 50 aparelhos mecânicos de quebra do coco destinados à revenda por preço de fabricação. Como parece evidente, por ter sido uma política empregada pelo governo sem levar em conta as condições e os anseios dos trabalhadores, os quebradores mecânicos não foram bem aceitos por eles e não atingiram os resultados esperados (LACROIX, 2004, p. 87-88; 107).

Uma das formas de sustentar sua posição enquanto trabalhadores e, portanto, sujeitos do processo, era negar a tecnologia mecânica imposta e torná-la visivelmente incipiente a ponto de não conseguir substituir a manual. Para os camponeses, a máquina de quebrar coco aparecia como um meio de disciplinamento, um instrumento de dominação e expropriação. A recusa a esse instrumento por parte das quebradeiras de coco, por exemplo, tem se relacionado a uma postura de maior liberdade e autonomia no âmbito da produção. Além de ser vista como ineficiente, pois não aproveitaria todo o potencial do babaçu, a máquina seria um símbolo central de eliminação e substituição do trabalho das extrativistas.

A quebradeira de Lago do Junco, Jacira Pereira Silva, demonstrou porque geralmente as tentativas de imposição externa para a implantação de maquinário de quebra do coco nas áreas rurais maranhenses têm provocado resistência:

A gente recebeu uma proposta de trabalhar o biodiesel e então uma pessoa foi lá no nosso assentamento e disse que queria R\$ 700.000,00 para fazer este trabalho, mas que teria muitas máquinas e nós, as quebradeiras lá há tanto tempo eles nos oferecem máquinas que quebram coco e a gente não aceita porque para nós ainda não inventaram uma máquina de quebrar coco. Mas a idéia dele é trazer várias máquinas pra extrair o óleo, pra fazer o biodiesel, pra quebrar o babaçu. (MONTEIRO et al., 2005, p. 47)

Ora, é possível que as tentativas da economia de mercado de desenvolver uma máquina para extrair a amêndoa e melhor aproveitar o coco babaçu, de um lado, e os camponeses se recusando a aceitá-la, de outro, constituam apenas um item do vasto conjunto de experiências constituintes da história social do Maranhão no século XX, especialmente quando se coloca em cena os camponeses. Aqui, o que parece se evidenciar são confrontos

entre uma economia de mercado que se pretende inovadora e a economia moral (THOMPSON, 1998) dos mais pobres, fundada em outros aspectos, vinculados, geralmente, à cultura e aos costumes, fenômeno esse que tanto impactou como foi consubstanciado nas ações das quebradeiras de coco babaçu. Por outro lado, esse aspecto é exemplar do processo de desqualificação do artesão, um processo tenso de transição da ordem artesanal para a industrial, que coloca em cena o conflito travado entre o capital e o trabalho, próprio às transições (MARX, 1975). Interessante notar que, no caso maranhense, as tradições artesanais acabam predominando no desenho industrial e o submete na medida em que ele as incorpora e não as destrói.

Desse modo, os possíveis fracassos do processo industrial no que concerne à produção babaçueira destacam a força da mão de obra artesanal e a dependência que o sistema industrial tem desse tipo de mão de obra. Na luta contra as máquinas, há fortes indícios do crescente poder dos trabalhadores do coco. Daqui nascem identidades e reforçam-se lutas. E isso, sem dúvida, tem servido ao empoderamento das quebradeiras de coco.

Em fins da década de 1950, estratégias de intervenção também foram implantadas pelo Conselho Nacional de Economia (CNE). Em 1957, foi criado por decreto presidencial o Grupo de Estudos do Babaçu (GEB). A fundação do Instituto Estadual do Babaçu (INEB) também representou a ampliação dos investimentos no setor (ALMEIDA, 1995, p. 19). De todo modo, a decisão de criar o INEB não levou em consideração a participação efetiva e política dos grupos envolvidos diretamente com as atividades extrativa e industrial, constituindo uma política de cima para baixo (AMARAL FILHO, 1990, p. 41). O INEB foi extinto em 1984 e passou a ser vinculado à Secretaria de Recursos Naturais (FERREIRA, 2005, p. 195).

Escritos diversos de órgãos do estado e da imprensa maranhense mencionavam o processo de exportação do produto e, nesse ínterim, fazia-se referência à situação regional, à vegetação e ao clima do Maranhão, destacando-se a área denominada de Zona dos Cocais que ocupa um terço de seu território e mostrando que o “babaçu é o lidimo representante dessa zona por constituir o sustentáculo da economia maranhense” (JORNAL PEQUENO, 01/05/1958, p. 3).

Em 1959, permanecia a preocupação com a industrialização do babaçu. Desenvolveu-se, no período, uma outra máquina para a quebra do coco. Nesse equipamento “o coquilho é cortado e as amêndoas são separadas pelo cortador-centrífugo” (GRUPO DE ESTUDO DO BABAÇU, 1959, p. 237). (Ver figura 10)

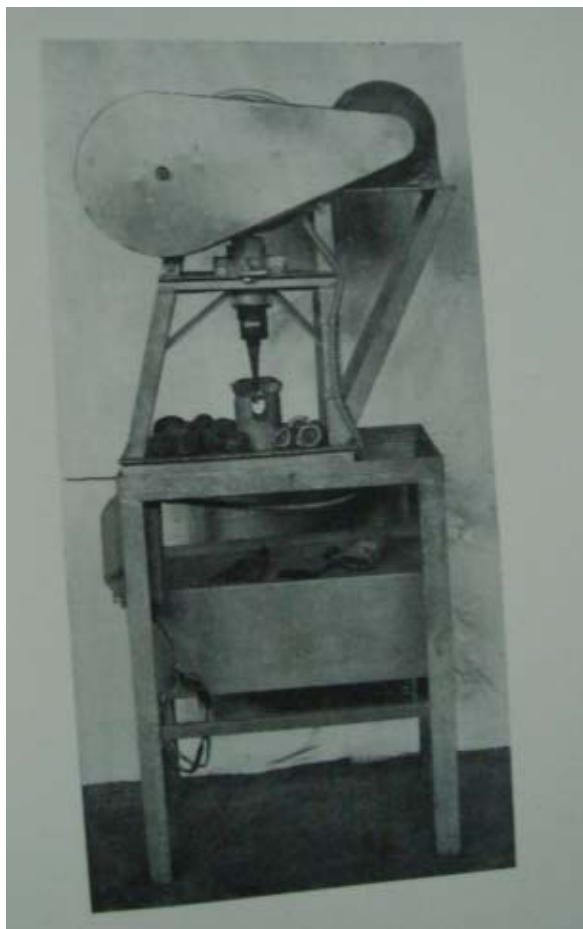


Figura 10: Máquina utilizada para quebrar coco babaçu

Fonte: GRUPO DE ESTUDO DO BABAÇU (1959, p. 237)

Até a década de 1960, houve tentativas de aproveitamento integral ou semi-integral do coco babaçu pela indústria. Nessa época, a indústria têxtil estava praticamente falida e a indústria de óleo babaçu aparecia, ao lado do beneficiamento e comercialização do arroz, como excelente alternativa de investimento. O mercado consumidor de óleo bruto do babaçu também se ampliava no centro-sul do país. Houve dois processos concomitantes que implicaram em mudanças na produção de amêndoa no estado: o crescimento industrial a nível nacional com maior sofisticação e modernização do mercado consumidor, e o aumento da produção local incentivado pela expansão da fronteira agrícola que fez com que as terras e a força de trabalho fossem incorporadas ao processo de produção de mercadorias de natureza agropecuária e extrativa (AMARAL FILHO, 1990).

Nesse período, pesquisas diversas faziam referência ao produto e tinham a finalidade de orientar economistas, geógrafos, professores, homens de indústria e, sobretudo, servir como fonte para futuras pesquisas escolares e acadêmicas. Em 1961, foi elaborado um levantamento bibliográfico por alunos dos cursos de Geografia e História da Faculdade de

Filosofia de São Luís do Maranhão. Eles catalogaram 195 obras e noticiários publicados entre 1854 e 1941. A bibliografia abrangia fichas sobre história e desenvolvimento do coco, estatísticas de exportação e consumo, análises químicas, aproveitamento industrial, defesa e estudo botânico da palmeira e produtos derivados. (BABAÇU..., 1961).

Apesar do investimento no setor de pesquisas, na década de 1960, a situação do babaçu era considerada complicada, pois o produto passava por alguns problemas de exportação e era preciso promover “a recuperação e conquista de novos mercados para o babaçu diante da inexplicável retração dos diferentes países importadores, em todo o mundo”. Um dos problemas estaria na grande estocagem do babaçu pelos produtores maranhenses que se encontravam descontentes com a contração das indústrias nacionais especializadas. As medidas propostas buscaram remover os impasses que impediam a competição do óleo de babaçu nos mercados internacionais e abrir espaço para a livre exportação das amêndoas (JORNAL PEQUENO, 01/05/1962, p. 2).

Anúncios de compra e/ou venda de babaçu, a exemplo do que aparece abaixo, eram frequentes em jornais maranhenses de circulação diária durante todo o século XX, e mais marcadamente na segunda metade daquele século (Ver figura 11).

Sem dúvida, havia nos anos 1970 tamanha dependência das atividades econômicas urbanas em relação ao setor primário que, na época, as principais indústrias do estado vinculavam-se ao produto extrativo babaçu e o subsetor do governo tinha a base de sua receita tributária (quase 70%) relacionada à comercialização de arroz e de babaçu (GOMES, 1981, p. 34).



Figura 11: Babaçu

Fonte: Jornal Pequeno (04/05/1962, p. 2)

Contrariando outras visões, Amaral Filho (1990, p. 168) entende que a indústria do babaçu se desenvolveu independente dos incentivos estatais. Tais incentivos teriam se dado mais efetivamente somente a partir da década de 1970, através da Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM) e da Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste (SUDENE). Nessa época, a extrato-indústria passou da fase de aproveitamento parcial para o aproveitamento integral do babaçu (AMARAL FILHO, 1990, p. 40). No ano de 1968, a SUDAM aprovou vários projetos econômicos no estado, dentre os quais aqueles voltados à industrialização do babaçu e vinculados a empresas de beneficiamento do coco (ACM, 1969).

Embora posicionasse as indústrias voltadas para o babaçu em situação hegemônica, incentivos fiscais da década de 1970, que visavam assegurar o processo de ampliação e modernização dessas fábricas, não foram suficientes para promover mudanças significativas na organização e produção e nem mesmo na estrutura de comercialização do produto. Fato é que a produção de babaçu ainda continuou a se organizar na pequena produção familiar (MESQUITA, 2001, p. 135).

Nos anos 1970 e 80, dois municípios da Baixada Maranhense apareciam entre os dez maiores produtores estaduais de babaçu, Penalva e Pinheiro. Além de Bacabal, Ipixuna, Chapadinha, Vargem Grande, Coroatá, Codó e Caxias, nos anos 1990, surgiram na lista dos dez principais produtores os municípios de Vitória do Mearim, Lago do Junco e Poção de Pedras (MESQUITA, 2001, p. 113).

Em fins dos anos 1980, o Estado “[...] se retrai, restringindo sua ação à política ambiental e às alíquotas de importação coadunadas com a idéia de mercado aberto. Preponderam políticas de ação neoliberal” (ALMEIDA, 1995, p. 19). Em 1981, havia 34 usinas de beneficiamento de óleo no estado, concentradas principalmente em São Luís, Caxias e Bacabal³⁴. Estas duas últimas eram as principais fontes produtoras no período. A implantação de usinas nesses municípios foi possível devido às condições de transportes rodoviário, fluvial e marítimo. São Luís, por exemplo, está localizada no litoral e mais facilmente podia escoar a produção via porto marítimo. A quase totalidade dos donos dessas usinas tinha alto poder aquisitivo e pertencia a famílias econômica e politicamente expressivas do estado (AMARAL FILHO, 1990, p. 171).

³⁴ Em Bacabal, município do Médio Mearim, havia usinas de extração de óleo do babaçu, como a Indústria e Comércio de Óleos Vegetais S/A (INCOMESA) e de beneficiamento de arroz. Estas últimas, além do algodão e arroz, também trabalhavam com o babaçu (OLIVEIRA, 2003, p. 33).

A partir da década de 1980, extrativistas começaram a aparecer em páginas de jornais e revistas como componentes de uma economia do babaçu. No limiar dos anos 1990, alguns destes mesmos veículos de divulgação chegaram a noticiar a extinção dessa economia e o desaparecimento das quebradeiras de coco, mulheres envolvidas com o extrativismo do babaçu que, em décadas anteriores, não apareciam sequer como sujeitos, muito menos como sujeitosexclusivos na quebra do coco babaçu.

Na década de 1980, o óleo de babaçu perdeu espaço no mercado de exportação e os compradores desse produto voltaram seus olhares para o óleo de copra (retirado da amêndoa do coco de praia) da Malásia. As indústrias nacionais produtoras do óleo babaçu ficaram abaladas com o impacto desse produto no mercado e, nessa época, perguntava-se até quando as quebradeiras de coco sobreviveriam diante dessa incerta política econômica. Sem dúvida, a chamada reestruturação competitiva e a internacionalização da economia foram apenas novas formas de aumentar a exploração vigente. E, certamente, sem o lucro econômico que as palmeiras de babaçu representavam, a devastação tendeu a se acirrar (TEMPOS NOVOS, 1990b, p. 8).

Essa realidade gerou problemas não somente nos setores empresariais e comerciais que investiam no babaçu, mas, sobretudo, no meio rural, numa dimensão social que teve grandes proporções e profundas implicações socioculturais e econômicas para os agroextrativistas do estado. Sem dúvida, as políticas neoliberais têm acelerado as tensões entre o modo de vida desses trabalhadores e a economia de mercado.

Face às pressões do capitalismo, algumas quebradeiras de coco organizaram cooperativas em diferentes municípios maranhenses. Essas cooperativas ajudaram a diminuir a interferência do intermediário, possibilitando que as quebradeiras vendessem a amêndoa de babaçu por um preço mais justo (MARTINS, 2001). Contudo, embora as cantinas e cooperativas criadas tenham aumentado o preço do produto, elas não conseguiram eliminar os intermediários que atuam no processo de comercialização (MESQUITA, 2001). De todo modo, com a organização de um movimento social próprio, o MIQCB, as extrativistas ganharam visibilidade não só na esfera da produção, mas também no campo da comercialização, pois antes, na maioria das vezes, somente homens se envolviam no processo de venda do coco.

Também no início do século XXI houve um aumento significativo nos incentivos à economia do babaçu (MARTINS, 2001, p. 150) e essa leva de incentivos implicou em maior poder de negociação dos trabalhadores rurais envolvidos com a prática do extrativismo junto ao Estado e diminuiu a ameaça de outros produtos que competiam com o babaçu. Não

obstante, ainda permaneceu comum a visão do extrativismo como atividade econômica que não é digna de atenção. Esse tipo de atividade continuaria a receber nenhuma atenção em projetos de intervenção econômica e mesmo os técnicos promotores de assistência em áreas rurais onde o extrativismo do babaçu é empregado desmereceriam a prática como atividade econômica (PORRO, 1994). Desse modo, os extrativistas continuariam implicados em lutas sociais e demandas políticas por reconhecimento, por melhores condições de trabalho e por um espaço digno na dinâmica dos mercados.

1.2 O COTIDIANO VIVIDO E REPRESENTADO: O BABAÇU PELOS PRÓPRIOS EXTRATIVISTAS

A economia do babaçu não é uma questão apenas do Estado, sendo assunto e problema não somente para economistas, poetas e cronistas ligados às elites letradas e econômicas, mas também para os trabalhadores agroextrativistas. Dessa perspectiva, é importante tentar compreender como os agroextrativistas percebem e como e se sentem em relação a esse processo. Mais que isso, é preciso evidenciar as perspectivas desses trabalhadores acerca da amêndoa e da palmeira de babaçu, o que se espera abordar tanto neste tópico quanto nos próximos capítulos deste trabalho.

Em consonância com o discurso de outros setores sociais (governo, poetas, economistas, pesquisadores), os agroextrativistas também têm concebido o babaçu como um recurso natural totalmente aproveitável, com imenso potencial econômico. Através da exploração do babaçu têm sido produzido, pelos próprios extrativistas, sabão, sabonete, óleo vegetal, farinha para bolo e mingau, carvão, embalagens, bijuterias (colares, brincos, anéis). Dos palmeirais, os camponeses fazem desde a casa, sua moradia, ao abano, cofo (os chamados jacás), chapéu, quibano (peneira de palha), tapete, rede, cerca para o roçado, dentre outras utilidades domésticas.

E, como aponta Joaquim Shiraishi Neto (2005), a representação dos proprietários de terras sobre as palmeiras de babaçu tem historicamente divergido daquelas impressas pelas quebradeiras de coco. Para elas, as palmeiras representam a vida, posto que dali extraem seu sustento e o de sua família, em contrapartida, para os proprietários tem sido mero acessório, que se apresenta necessário ou não dependendo do propósito de uso da terra.³⁵

A possibilidade de completa utilização do babaçu é assunto presente nos discursos de agroextrativistas em várias localidades do Maranhão. Em Monte Alegre, um povoado

³⁵ Sem dúvida, essa forma de se relacionar com este recurso tem sido extremamente antagônica, pondo em colisão diferentes sujeitos sociais, matéria a ser mais explorada no capítulo 3 deste trabalho.

remanescente de quilombos do município de São Luís Gonzaga, as pessoas têm reafirmado a relevância que o vegetal assume em seu cotidiano e em sua vida. Em entrevista realizada nessa comunidade, em 2005, Cleonice de Andrade, mulher negra, viúva, acima dos sessenta anos, quebradeira de coco de longas datas, assim se expressava sobre as utilidades do babaçu: “a massa dele serve, até o talo, a palha dele, que é com o que a gente cobre casa. Até a palmeira velha serve, que é um bom adubo. Do coco do babaçu não se perde nada” (informação verbal)³⁶.

Muitos outros trabalhadores da mesma localidade, assim como o agricultor e agente de saúde José de Ribamar Santos, afirmaram que “o babaçu, ele serve pra muitas coisas, ele serve para o sustento das famílias [...] a palha serve para cobrir as casas, o talo faz a cerca e [...] quando ela tá velha que morre, o estrumo serve para estrumar as plantas” (informação verbal)³⁷. Sua esposa, Marinete dos Santos, mãe de três filhos, associada ao sindicato como lavradora, mulher católica e mulata, como ela própria se identificou, também acentuou que “do babaçu a gente faz tanta coisa, com a palha a gente cobre a casa, o coco a gente quebra, da casca faz o carvão, quando ela [a palmeira] envelhece que cai se tiver adubo dá pra plantar uma cebola” (informação verbal)³⁸. Ainda segundo Maria da Conceição Araújo, mãe de dez filhos e à época com 56 anos de idade, em Monte Alegre, “a gente tem a palmeira e é bom, e o coco dela, a casca faz o carvão, do caroço a gente faz óleo [...] eu quero bem à palmeira” (informação verbal)³⁹.

Diferentes significados aparecem para a palmeira, a maioria dos quais geralmente indicando o aproveitamento total desse vegetal. De acordo com Raimunda Nonata de Lisboa, então com 35 anos e quebradeira de coco desde os nove anos de idade, a palmeira “significa um bocado de coisa pra nós [...] que vivemos aqui do mato [...] porque ela serve pra tudo [...] porque se não fosse o babaçu não tinha nem como viver aqui” (informação verbal)⁴⁰. Do babaçu “o caroço você vende, faz o azeite, da palha faz um abono, uma esteira, cobre casa, faz cofo”, disse dona Lindalva Cruz, mulher negra e católica, mãe de seis filhos (informação verbal)⁴¹.

A amêndoa de babaçu, que tem sido comercializada, é um produto muito importante como gerador de renda para a compra de gêneros alimentícios e de calçados, roupas etc. Marinete dos Santos de 38 anos, associada ao sindicato, católica, autodefinida como mulata,

³⁶ Entrevista concedida em 03/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

³⁷ Entrevista concedida em 03/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

³⁸ Entrevista concedida em 03/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

³⁹ Entrevista concedida em 04/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

⁴⁰ Entrevista concedida em 05/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

⁴¹ Entrevista concedida em 04/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

casada e mãe de três filhos, contou que com o dinheiro da venda do coco se comprava principalmente café, açúcar e sabão e, quando dava, às vezes se compravam biscoitos (informação verbal)⁴². Maria Raimunda dos Santos, que se disse católica e de cor negra, casada e mãe, afirmou que o babaçu “é tudo porque sem ele a gente não é nada [...] pro sustento, comprar o açúcar, o café, porque, assim, a gente não tem nenhum emprego aí quebra o galho” (informação verbal)⁴³.

Josefa Silva, também moradora de Monte Alegre e associada ao Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais de São Luís Gonzaga, foi enfática ao apontar a relevância que o babaçu assumia para as famílias de sua comunidade: “Aqui pra nós ele serve muito [...] quando tá precisando de um sal, de um café, [...] tendo café e açúcar nas quitandas a gente vem, quebra o coco, compra o café, compra o açúcar, já tira um azeite de coco” (informação verbal)⁴⁴. E, Rosa de Lins, mulher católica e devota de São Benedito, mãe de cinco filhos, expressou em depoimento sua visão sobre o recurso: “É uma coisa muito boa. Tem vez que a gente não tem nada, a gente vai pro mato já quebra um coco, compra um sabão, sal. Às vezes a gente tá devendo um quilo de carne, vai pro mato, quebra coco pra pagar a carne. A palmeira ajuda!” (informação verbal)⁴⁵.

Raimunda de Sousa, senhora negra com seus 69 anos de idade, viúva por duas vezes e mãe de dois filhos já falecidos destacou que

[...] do babaçu nasce muita coisa boa porque quando dá na crise do inverno às vezes a gente não tem o arroz, a gente vai pro mato quebrar o coco, se a gente não almoçar, mas de tarde janta, porque vende o coco e compra o arroz, a gente faz o azeite, tempera a comida, queima a casca, cozinha a comida, é serventia muito boa. (informação verbal)⁴⁶

A riqueza da terra maranhense aparece relacionada à existência das palmeiras de babaçu. Assim como entre os poetas e cronistas, esse é um discurso também presente entre os agroextrativistas. Em contato com quebradeiras de coco organizadas em movimento próprio, foi elaborado um samba-enredo para o carnaval maranhense, produzido em conformidade com a perspectiva das trabalhadoras.

Palmeiras, babaçuais
Terra fértil, olha a riqueza no chão

⁴² Entrevista concedida em 05/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

⁴³ Entrevista concedida em 03/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

⁴⁴ Entrevista concedida em 04/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

⁴⁵ Entrevista concedida em 05/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

⁴⁶ Entrevista concedida em 04/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

Folhas verdes, ó que maravilha
A natureza traz o fruto, a perfeição⁴⁷

O fragmento do samba-enredo destaca a perfeição da natureza pelos frutos colhidos devido à fertilidade das terras locais.

De maneira geral, pode-se afirmar que os agroextrativistas concebem a palmeira de babaçu como uma imensa riqueza que utilizam em diferentes momentos de sua vida. Obviamente, deve-se considerar a existência de uma multiplicidade de usos dos babaçuais enquanto potencial econômico e recurso de sobrevivência, tendo em vista a variedade de contextos sociais nos quais vivem as famílias envolvidas com a economia do babaçu.

Nas diferentes áreas de ocorrência de babaçuais, onde se espalham mais de trezentas mil famílias, há diferentes formas de utilização desse recurso, não cabendo nenhuma generalização no que concerne a esse tipo de apropriação. Do mesmo modo, são múltiplas as possibilidades de conexão entre o uso do babaçu e a configuração de processos sociais que levaram os agroextrativistas a tomarem os babaçuais como um elemento marcante de suas identidades, culturas e histórias, e como recurso natural com forte potencial econômico. Assim, convém considerar que em “árduas e penosas práticas, diretamente vinculadas à subsistência de cada dia ou a padrões reprodutivos peculiares a essa experiência histórica, predominam relações pessoais em tudo diferentes das regras de convivência, postas por emergentes relações mercantis” (COSTA, S. 2007, p. 13).

Há uma significação da palmeira de babaçu no povoado Ludovico (Lago do Junco) que se relaciona diretamente à perspectiva da palmeira como um recurso que garante o alimento, o sustento, a vida. Como disse Maria Alaídes de Souza, liderança em sua comunidade e entre as quebradeiras de coco do Médio Mearim, “tem depoimento de quebradeira dizendo assim ‘olha a quebra do coco foi quem me criou, criou nossos filhos, nossos avós... olha a palmeira é um banco, na hora que você precisa vai lá e quebra aí tem seu dinheirinho...’” (informação verbal)⁴⁸.

Não obstante a frequente exclusão dos agroextrativistas das páginas dos estudos sobre o babaçu, bem como nas produções sobre agricultura no Maranhão, e mesmo nos discursos sobre identidade maranhense, os próprios camponeses construíram suas memórias fincadas em um repertório de representações próprias sobre o babaçu e seus significados.

⁴⁷ Trecho de um samba-enredo de autoria de Tom Bral e Heide Araújo. Música criada por ocasião do Carnaval de 2005.

⁴⁸ Entrevista concedida em 04/11/2011, Bacabal-MA.

Destacaram, ao longo de anos e a partir de suas vivências, lógicas e perspectivas próprias, a relação não somente econômica, mas também afetiva que estabelecem com esse recurso.

É preciso desde já salientar o fato de que se observa uma densa “economia moral” (THOMPSON, 1998) tecida pelos sujeitos sociais, particularmente pelas quebradeiras de coco, sendo o babaçu o objeto material central em torno do qual esses sujeitos passaram a elaborar múltiplas ações e interpretações do mundo. Assim, se, de um lado, deve-se reconhecer trocas e motivações monetárias diretas, vinculadas, por exemplo, diretamente ao sustento familiar, de outro, ao se examinar o comportamento das classes trabalhadoras camponesas, particularmente aquele gestado em torno das lutas e usos do babaçu, entende-se que é necessário reconstituí-lo e reconstituir suas formas de expressão simbólica: a economia do babaçu é tanto um processo monetário como uma economia moral. Certamente, não há como tomar efetivamente a sério o lugar do babaçu para as mulheres quebradeiras de coco sem considerar que esse processo se dá em meio a ritos, modos simbólicos, atributos culturais da hegemonia e a transmissão do costume e da cultura de geração para geração.

Maria Raimunda dos Santos, com mais de 40 anos de idade e cuja profissão consiste em ser quebradeira de coco, como ela mesma fez questão de frisar, destacou seu entendimento sobre a necessidade primordial que os babaçuais assumem em seu meio social:

A gente sem a palmeira, a gente não é nada, porque aqui no Maranhão você sabe que não tem assim outro serviço, outra opção a não ser o coco e, pra gente, as palmeiras acho que é tudo, sem elas a gente não é nada não, apesar do pessoal que corta, que faz roça, que corta, derruba. Pra mim ela é tudo! (informação verbal).⁴⁹

Assim, embora algumas de suas representações se assemelhem a de outros setores sociais empenhados na economia do babaçu, os agroextrativistas conceberam os babaçuais como um elemento marcante de suas identidades, culturas e história a partir de outras perspectivas. Para além e em contato com a importância econômica do babaçu, estabeleceram-se relações outras, de sentimentos e afetos. Às questões econômicas e ao nível pragmático-utilitário articulou-se um modo culturalmente específico de ser e existir.

Essas questões aparecem na produção de poesias, cantos e cantigas elaboradas pelos agroextrativistas que circulam em movimentos sociais, cooperativas, e associações de mulheres rurais. Nessas produções, as palmeiras de babaçu apresentam-se como referencial estético fundamental⁵⁰. Parte desses produtos culturais já era elaborada antes mesmo que

⁴⁹ Entrevista concedida em 03/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

⁵⁰ Estética aqui entendida na perspectiva de PESAVENTO (2004), “como aquilo que provoca emoção, que perturba, que mexe e altera os padrões estabelecidos e as formas de sentir”.

quebradeiras de coco se organizassem em movimento próprio. Cânticos, cantigas, versos de trabalho, poesias e orações faziam parte do cotidiano dessas mulheres quando se reuniam em grupos para praticarem a coleta e a quebra do coco.⁵¹

A importância do babaçu vem sendo reiteradamente destacada, como se verifica no trecho de uma produção poética, publicada por um jornal da CPT, cuja autoria é de Antonia da Silva, quebradeira de coco do município de Lago do Junco:

EU? EU SOU QUEBRADEIRA

Eu? Eu sou quebradeira, sem parente, nem aderente.
Quando me dei conta não souberam me dizer
De onde vinha, quando nasci, quem sou eu...
Então, *o babaçu é o pai e a mãe da gente*
Dá o de comer, a moradia, um tudo (TEMPOS NOVOS, 1990 b, p. 5, grifo meu).

Na poesia, a trabalhadora chama atenção para o fato de que a vida rural maranhense tem sido conduzida pela utilização do babaçu. É ele o produto capaz de oferecer aos agroextrativistas de tudo um pouco o que precisam para sobreviver. Além disso, é importante destacar que a maioria das mulheres quebradeiras de coco é mãe de família e passa a ver as palmeiras de babaçu como mães, no sentido de que aquele recurso é que possibilita aos filhos a sobrevivência. Com efeito, as mulheres têm sido impelidas ao maternalismo, convocadas a cuidarem dos seus filhos e uma das formas de cuidado tem sido, sem dúvida, a obrigação de provê-los do necessário, como o afeto e a alimentação.

De modo geral, o babaçu foi um elemento a partir do qual as quebradeiras de coco se autoidentificaram, consolidaram seu trabalho e suas lutas e em relação ao qual construíram certas formas de sentimento, de sensibilidade. E é por meio desse trabalho de reconstrução de si mesmas que elas tendem a definir seu lugar social e suas relações com os seus pares, numa atitude clara de fortalecimento do sentido de pertencimento a grupos ou comunidades, uma vez que “as sensibilidades são uma forma do *ser* no mundo e de *estar* no mundo, indo da percepção individual à sensibilidade partilhada”; em outros termos, seriam “as formas pelas quais os indivíduos e grupos se dão a perceber, comparecendo como um reduto de representação da realidade através das emoções e dos sentidos” (PESAVENTO, 2004).

Produções artísticas e culturais são reveladoras não somente da militância política de quebradeiras de coco, mas também do universo simbólico vivenciado, que interage com a natureza que as rodeia e com os diferentes aspectos culturais presentes em seu cotidiano.

⁵¹ Alguns destes cânticos e poesias estão disponíveis, por exemplo, nos relatórios do I, II, III, IV e V Encontro Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu (EIQCB) realizados entre 1991 e 2005.

Istopode ser observado, por exemplo, na “Ave-Maria das Quebradeiras” de autoria de Maria do Socorro Teixeira de Lima.

A palmeira caindo em carreira
 A caminho da morte, mudando sua sorte
 Suspiro derradeiro, gemido profundo
 Treme a terra e o mundo
 Sufocando o coração das quebradeiras
 Ave palmeira que sofre desgraça
 Malditos derrubam, queimam, devastam
 Bendito é teu fruto que serve de alimento
 E no leito da terra ainda dá sustento.
 Santa mãe brasileira, mãe de leite verdadeiro
 Em sua hora derradeira, rogai por Todas nós quebradeiras.
 Amém. (MONTEIRO et al., 2005)

Essa oração evidencia a profundidade das relações que as quebradeiras têm estabelecido com as palmeiras de babaçu, relações que ultrapassam a esfera do material, o nível da subsistência. Espelha ainda os contatos das quebradeiras de coco com as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), os movimentos pastorais e o catolicismo popular presente nas áreas rurais com forte intensidade a partir dos anos 1960. Ao mesmo tempo em que roga à Virgem Maria pela não derrubada das palmeiras, a oração compara a própria palmeira àquela santa. Essa representação da palmeira como “mãe” e “virgem”, fruto desses contatos sociais e simbólicos entre o universo rural e a Igreja Católica, acaba evidenciando que na economia moral camponesa o babaçu pode ser apropriado não exclusivamente pelo campo monetário, mas também por dimensões do religioso propriamente dito.

A representação da palmeira como “mãe” é a mais frequente nos lugares onde o extrativismo é realizado. Entretanto, o sentido dado aos babaçuais varia de acordo com o contexto social de cada grupo. Outras apropriações da palmeira também aparecem entre os camponeses maranhenses. Uma pesquisa realizada nos anos 1990, no município de Viana, correspondente à microrregião da Baixada Maranhense, constatou, por exemplo, que alguns moradores viam o corte do cacho de coco como o defloramento de uma virgem ou o molestar de uma viúva (ANDRADE, 1999, p. 174).

De acordo com a antropóloga Maristela Andrade (1999, p. 175), “o que está em jogo por trás dessas representações sobre os cortes dos cachos de coco é a preocupação em permitir que este recurso esteja disponível a todas as unidades domésticas”. Segundo ela, “garantir que os cocos caiam espontaneamente significa que várias mulheres terão oportunidade de coletá-los”. Alfredo Wagner Almeida (2006, p. 78-79) também cita que, em algumas áreas de babaçuais, as palmeiras são consideradas mães, entretanto não aprofunda a discussão.

O que convém considerar é que tanto a análise de Andrade (1999) quanto a de Almeida (2006) sobre as representações das palmeiras não vão além de uma leitura material sobre o recurso. Mas até que ponto a imagem da palmeira como “mãe” não faz parte de estruturas simbólicas que ultrapassam o nível extremamente utilitário-material? Uma resposta positiva a esta questão implicaria em afirmar que a apropriação da palmeira está para além da razão prática e, portanto, não apresenta um mero fundo utilitarista. Este é, ao mesmo tempo, um campo permeado de representações, apropriações e tensões. Imaginar a palmeira de babaçu como “mãe” é também conferir a ela ações práticas, ressaltar o sentir e o agir desse recurso, demonstrando apego e afeto para com ele. Maria da Conceição Araújo expressa muito bem esse imaginário: “Eu quero bem a uma palmeira igual à minha mãe [...] eu gosto dela, tenho tanta pena quando derruba uma palmeira, chega ela geme, dá um gemido tão penoso e eu não me atrevo derrubar uma palmeira [...] eu não derrubo porque tenho pena e logo é uma mãe” (informação verbal)⁵².

No depoimento de Maria Leite, senhora católica de mais de 60 anos de idade que costumava trabalhar na quebra do coco e na roça, também fica evidente o apego e a consideração afetiva ao recurso: “Ah! Eu não gosto não quando tá cortando uma palmeira, que ela geme, ela vai pra deitar no barro, aí meu coração dói. Palmeira é uma serventia muito grande pra nós, nós quebramos o coco, nós torramos o coco, tudo vem da palmeira, aí, derrubando, ela vai morrer, ela não vai mais botar coco, vai morrer, eu não gosto não, às vezes eu escuto alguém tá derrubando uma palmeira aquilo é mesmo que uma mãe tá morrendo” (informação verbal)⁵³. O discurso de Rosa de Lima sintetiza a perspectiva dos agroextrativistas, pois “uma palmeira, ela vale porque até a queda de uma palmeira [...] a gente vê ela gemer, porque ela ajuda, né?!” (informação verbal)⁵⁴.

Na representação da palmeira como mãe, a maternalização parece estar associada, em primeiro lugar, à humanização desse recurso, embora possa evidenciar a necessidade primordial que o babaçu assume para o sustento familiar. Há também uma forte sexualização referente aos tipos de (ab)usos das palmeiras, particularmente no que concerne ao seu “defloramento”, aqui entendido como violação à palmeira através de seu corte ou derrubada. As representações das palmeiras revelam questões acerca das construções de gênero e estruturam-se em torno dos papéis sociais atribuídos para cada sexo. Como já apontara

⁵² Entrevista concedida em 04/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

⁵³ Entrevista concedida em 03/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

⁵⁴ Entrevista concedida em 05/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

Lucimeire Castro (2001), os significados simbólicos de gênero estão relacionados aos significados da natureza.

“Ser mãe” nessas comunidades agroextrativistas parece implicar a obrigação primeira de criação dos filhos, e criá-los significa alimentá-los, nutri-los. Essa responsabilidade é, em primeira instância, facultada à figura feminina. A mãe aparece como aquela que não deve e nem deixaria faltar o alimento em casa e, nesse caso, além de provedora, ela seria também, e sobretudo, quem distribui, administra e programa a alimentação. Historicamente, o cotidiano de mulheres que quebram coco está relacionado à nutrição, aspecto primordial da manutenção da vida. E ter ou não esse essencial para o sustento as atinge de modo particular (GEBARA, 2000).

Nesse sentido, cabe lembrar que “[...] a utilização dos recursos ambientais é complexa, a exploração afeta todos os seres, sendo que os impactos, suas consequências, são diferentes entre grupos sociais, as mulheres rurais sofrem mais com a deterioração do ambiente e a não democratização dos recursos” (SANTOS, 2001, p. 252).

Há que se considerar a possibilidade de uma interpretação a mais nessa dinâmica. Nesse universo camponês, as palmeiras são lidas como aquelas que dão tudo e não recebem ou demandam nada em troca. Se, nesse universo, as palmeiras são humanizadas, logo a palmeira corresponderia ao ser feminino, à mulher. Desse modo, poder-se-ia dizer que há uma internalização do sacrifício por parte das mulheres; as quebradeiras de coco se colocariam e seriam colocadas no campo do sacrifício e do penoso, ou mesmo no campo da natureza.

Na microrregião do Médio Mearim tem sido recorrente a percepção da palmeira como uma “mãe” que dá sustento, em outros termos, que garante a sobrevivência, a vida. Para uma das moradoras de Monte Alegre, Josefa Silva, a palmeira “serve de uma mãe, porque eu chego debaixo de uma palmeira ela tá cheia de coco, eu pego esse coco, eu quebro esse coco, eu tiro o azeite, eu tiro as palhas pra cobrir as casas, pra fazer o cofo pra juntar coco. Pra mim é mesmo que ser uma mãe, que eu não tenho outro ordenado, meu ordenado é do coco” (informação verbal)⁵⁵. Na mesma perspectiva, Maria de Jesus Bringelo, atual coordenadora do MIQCB e moradora da mesma localidade, exclamou: “Olha uma palmeira de babaçu, eu acho que a palmeira é a mãe da gente, porque dá sustento!” (informação verbal)⁵⁶.

E, como destacou Lindalva Cruz, “o babaçu é uma mãe que sustenta todo mundo, porque um passa junta dois cocos, outro vem junta três, todo mundo se serve com o coco

⁵⁵ Entrevista concedida em 04/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

⁵⁶ Entrevista concedida em 05/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

babaçu” (informação verbal)⁵⁷. O discurso de Maria da Conceição Araújo também é bastante presente entre os demais moradores de seu povoado: “A palmeira pra mim é uma mãe [...] é uma ajuda boa que a gente tira da palmeira, porque da palmeira se ela cair por ela mesma a gente tira o estrumo, planta cebola, coentro”, já “ela estando viva ela bota o cacho, a gente apanha o coco, quebra, vende pra comprar alguma coisa, que a gente pobre precisa de um tudo” (informação verbal)⁵⁸.

Assim como as mulheres, homens de Monte Alegre também consideraram a palmeira uma figura maternal pela sua importância para a sobrevivência de suas famílias. “A palmeira pra nós é uma mãe, que de lá você tira muitas coisas dela [...] através dela que a gente tá aqui”, disse José de Ribamar Santos (informação verbal)⁵⁹. Ela assume significado similar ao que é atribuído à roça, como se verifica no discurso de Domingos Lima, conhecido pai-de-santo da comunidade, falecido recentemente.

A palmeira de babaçu é a obra da natureza que serve pra gente [...] a gente faz o carvão. A palmeira é uma mãe [...] na parte intê da alimentação [...] Eu pego minha machada, quebro quatro quilos de coco e vou comprar dois quilos de arroz [...] Eu faço cofo, faço esteira, faço ninho de galinha. Pra mim eu considero ela como uma rocinha, é mesmo como a roça, que é minha mãe (informação verbal).⁶⁰

As articulações simbólicas sobre a palmeira são construídas nas relações em grupo. Elas são possibilitadas na medida em que os sujeitos estão relacionados geograficamente e imaginariamente. As representações das palmeiras são transmitidas de geração em geração. Como demonstrou Teresa Pereira “*a minha mãe sempre diz que a palmeira é igual uma mãe, ela dá tudo [...] dá a casca, dá o talo, dá o azeite*” (informação verbal, grifo meu)⁶¹.

Desse modo, as atribuições dadas pelos agroextrativistas aos babaçuais se relacionam principalmente ao processo de produção desse recurso. Essas representações parecem sugerir que a palmeira é vista como uma mãe por garantir a sobrevivência, pois, como afirmou uma liderança do movimento de quebradeiras de coco, moradora de São José dos Mouras, Maria Adelina Chagas, “as pessoas de baixa renda quase todos são filhos de leite da palmeira [...] a gente não bebe leite do coco quando é bebê, mas da palmeira, do fruto dela, a gente alimenta os filhos [...] Eu sou filha da palmeira porque ela que deu condição de minha mãe me criar”

⁵⁷ Entrevista concedida em 04/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

⁵⁸ Entrevista concedida em 04/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

⁵⁹ Entrevista concedida em 03/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

⁶⁰ Entrevista concedida em 05/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

⁶¹ Entrevista concedida em 04/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

(informação verbal)⁶². A denominação da palmeira como “virgem” é, segundo a mesma quebradeira, “porque tem a palmeira que bota e a que não bota, e a virgem é a que ainda não botou cacho”.

Em diversos relatos de quebradeiras de coco, a palmeira é considerada “virgem” antes de produzir os cachos de coco, passa a ser tida como “mãe” quando os cachos de coco são produzidos, e é vista como “viúva” caso haja uma palmeira ao seu lado que não produza coco e seja derrubada, queimada ou morra. As palmeiras são denominadas “palmeira macho”, quando inférteis, portanto, quando não dão frutos, e “palmeira fêmea”, quando férteis (brotam os cachos de coco), sendo estas muito mais numerosas que aquelas. Mas, como normalmente os discursos costumam asseverar, a infértil palmeira macho não é tida como inútil. Uma vez derrubada e devidamente cortada, ela serve, por exemplo, para a construção de casas, abanos e cercas.

Denominações como “palmeira macho” e “palmeira fêmea” estão relacionadas com a produtividade do recurso palmeira de babaçu e cada uma delas apresenta, ao seu modo, suas utilidades, como se verifica no depoimento de Maria Leite:

palmeira serve muito bem pra nós porque ela bota o coco derruba o coco e nós quebramos, e a palha *quando tem algum capote* [palmeira] *que é macho a gente derruba pra cobrir casa* e os talo a gente tira pra envarar, pra tampar de barro. A palmeira serve demais, tenho pena quando vejo uma pessoa derrubar uma palmeira, ela dá estrumo pra plantar cebola, me dá uma dor no coração quando vejo derrubar uma palmeira, não gosto não! (informação verbal, grifo meu)⁶³

Interessante notar que em todas essas representações a palmeira é feminilizada⁶⁴, o que parece sugerir que no universo de quebradeiras de coco o feminino é pensado e imaginado em relação à reprodução/procriação. No entanto, o imaginário em torno das palmeiras está relacionado também a questões de produção e sustento, pois, como muitas mulheres afirmaram, bem como muitos de seus maridos/companheiros agricultores, a renda advinda de seu trabalho de quebra do coco tem constituído elemento indispensável para a sobrevivência de suas famílias. Nesse sentido, a palmeira assume um valor simbólico a partir da condição material de sustento que propicia.

O fato é que produção/sustento e reprodução/procriação constituem binômios que assumem íntima relação no que concerne a essas representações. As percepções das palmeiras

⁶² Entrevista concedida em 06/2005, São Luís-MA.

⁶³ Entrevista concedida em 03/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

⁶⁴ Há uma associação irremediável entre palmeiras de babaçu e feminilidade. As palmeiras que aparecem decantadas pelos poetas, descritas pelos economistas, representadas e mistificadas pelos extrativistas são as palmeiras produtoras de cachos de coco, portanto, “palmeiras fêmeas”.

vêm sendo, ao longo de décadas, significadas e ressignificadas pelos sujeitos envolvidos com o extrativismo do babaçu.

Para as quebradeiras de coco e para alguns agricultores, a devastação dos babaçuais representa uma perda material e simbólica, uma vez que a palmeira assume um lugar personificado – ela é “mãe”, “virgem”, ou “viúva”. O corte, a queima e o envenenamento das palmeiras refletem bem mais que uma redução dos babaçuais, marcando-lhes em sua intimidade e operando como uma violência ao seu trabalho e à sua vida.

Maria Cecília de Jesus, jovem negra, casada, mãe de um filho e quebradeira de coco de Monte Alegre destacou os usos básicos da palmeira de babaçu e denotou seu pesar com a perda de uma palmeira. Segundo a mesma, “[...] da palmeira a gente tira a palha para cobrir casa, para fazer balaio da tala, o coco a gente faz carvão com as cascas e com o caroço a gente faz o azeite, ah muié quando corta uma palmeira o pessoal fica muito triste, pelo menos eu mesmo fico triste né”. Seu depoimento segue expressando revolta com o corte das palmeiras: “Muié é mesmo que tá matando uma mãe de família, pra mim é mesmo que tá matando uma mãe de família. Porque, assim, por exemplo, se não derribar, se não cortar a palmeira e chegar uma pessoa lá e ela tem um cacho de coco e caiu só a metade aí eu vou e junto ou uma amiga minha vai e junta, e assim vai indo né, mas se cortar aí não dá, acaba né! Eu fico muito triste” (informação verbal).⁶⁵

Na microrregião do Médio Mearim, em alguns casos, quando quebradeiras tentavam “empatar”⁶⁶ o corte de babaçuais e não obtinham êxito eram realizados rituais que simbolizavam as derrubadas de palmeiras como sendo a morte de mães, e eram feitas orações para seu enterro (FIGUEIREDO, 2005). Esses rituais, denominados “místicas” pelas trabalhadoras, tinham um profundo significado religioso, incluindo orações semelhantes às utilizadas em cultos funerários. Além de expressar o significado simbólico desse recurso, as místicas certamente constituíam uma estratégia para coibir a devastação dos palmeirais.

As íntimas relações entre agroextrativistas e palmeiras de babaçu poderiam explicar os ressentimentos advindos do não acesso, do corte, da queda e do envenenamento de babaçuais. Tal afirmação traz à luz a necessidade de compreender não apenas os afetos e os sentimentos dos sujeitos, mas, paralelamente, as representações, os imaginários, as crenças (portanto, a religiosidade), os discursos, que possivelmente venham a desempenhar papel relevante no devir dos ressentimentos (ANSART, 2001, p. 20).

⁶⁵ Entrevista concedida em 25/01/2012, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

⁶⁶ Termo que aparece bastante nos depoimentos e que era usado quando se tratava de impedir que fazendeiros derrubassem palmeiras, fenômeno que se intensificaria nos anos 1970-80. Este termo tem inspiração nos contatos entre quebradeiras de coco e o Movimento dos Seringueiros, no Acre.

O ressentimento produz uma energia que revoluciona e organiza processo de defesa de interesses coletivos, a partir das tomadas de consciência que se dão ao longo de uma dada experiência humana e que favorece o processo de formação de identidades coletivas. Certamente, o ressentimento tem embasado as ações das mulheres do babaçu. Profundamente marcadas por experiências de cerceamento, exclusão e violência, elas afirmaram positivamente sua condição de *quebradeiras de coco*, empoderaram-se e ampliaram seu poder de negociação.

Há um ineditismo nas experiências de *empate* vivenciadas pelas quebradeiras de coco, embora as mesmas possam fazer lembrar a ocorrência dessas estratégias no seringal. Nessa perspectiva, os *empates* das quebradeiras de coco podem ser entendidos como um repertório de ação culturalmente herdado do Movimento dos Seringueiros⁶⁷, embora seja variável, guardando a especificidade de seu momento histórico. Como mostra Sidney Tarrow (1997), os repertórios de ação dos movimentos sociais têm relação intrínseca com o processo histórico que eles vivenciam. Sendo assim, são variáveis, mudando de um lugar para o outro. Esses repertórios são construídos historicamente e, portanto, não estão sempre disponíveis, sendo aprendidos, o que não significa dizer que não sejam renovados. Fato é que os movimentos sociais podem romper ou confirmar uma tradição advinda de movimentos anteriores.

O I EIQCB, realizado em 1991, em São Luís-MA, esteve repleto dos testemunhos mais emblemáticos sobre o sentido intenso que os babaçuais assumem na vida das quebradeiras: “Quero falar sobre a preservação das palmeiras. A defesa não depende só de violência, mas de criatividade. Na minha comunidade começaram a derrubar as palmeiras. À noite sonhei com minha mãe morta e ela estava sem vela, de manhã acendi uma vela pras palmeiras” (RELATÓRIO DO I EIQCB, 1991). No discurso da quebradeira de coco, sua mãe e a palmeira parecem mesclar-se, constituindo um ser único. Nesse sentido, há uma simbiose entre a mãe que lhe conferiu a vida e a palmeira de babaçu que lhe permite viver.

A valorização e o imaginário acerca das palmeiras aparecem nos discursos que apontam para a preservação dos babaçuais, como no de Maria da Conceição Araújo, ao afirmar que a palmeira tem “[...] um valor muito bom, muito grande o valor duma palmeira, a palmeira pra mim é minha mãe” (informação verbal)⁶⁸ e, no de José de Freitas, para quem a “[...] palmeira é uma coisa que a gente não pode maltratar [...] é uma mãe da gente pra toda

⁶⁷O termo *empate* era usado para caracterizar as ações dos seringueiros e produtores rurais do Acre contra a derrubada da floresta e pela permanência na terra. O *empate*, bastante característico dos anos 1970 e 80, consistia na reunião de homens, mulheres e crianças, sob a liderança dos sindicatos.

⁶⁸Entrevista concedida em 04/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

vida” (informação verbal)⁶⁹. A maternalização do recurso pode ser melhor evidenciada quando a jovem Rosinere de Lima destacou que “tem um dizer que quem tá matando uma palmeira é mesmo que tá matando uma mãe de família” (informação verbal). Segundo aquela quebradeira, é “o povo mais velho é que conta [...] que uma palmeira carregada de cacho parece uma mãe carregada de menino” (informação verbal)⁷⁰.

Tudo indica que foi sendo constituída uma tradição com determinadas formas de apropriação e representação das palmeiras de babaçu perpetuadas via transmissão oral, através sobretudo de narrativas exemplares. E, quando a educação formal, particularmente a alfabetização, começou a ser relevante para esses sujeitos, quando suas tradições e formas de conceber o mundo ganharam o mundo dos textos escritos, os produtos impressos, especialmente aqueles de maior circulação, como as produções do MIQCB, tenderam a estar sujeitos às expectativas da cultura oral. Certamente, é possível que a alfabetização associada à maior inserção dessas mulheres em movimentos sociais organizados, o que lhes tem permitido inclusive maior mobilidade geográfica, tenha ampliado consideravelmente a gama daquelas formas e as tenha distribuído mais amplamente.

Pode-se argumentar, portanto, que as quebradeiras de coco se relacionam aos babaçuais, apropriando-os e representando-os tanto econômica quanto existencialmente, estruturando suas histórias e experiências através de um diversificado imaginário sobre esse recurso, imaginário esse que se intensificaria particularmente em tempos de intensos conflitos. Como lembra Bronislaw Baczko (1985, p. 296), “o imaginário social é uma das forças reguladoras da vida colectiva”, e as representações dos sujeitos “constituem outras tantas respostas dadas pelas sociedades aos seus desequilíbrios, às tensões no interior das estruturas sociais e às ameaças de violência”.

Quebradeiras de coco organizadas em movimentos, associações, cooperativas, grupos de mulheres falam sobre seu cotidiano e seu modo de vida, em cujas vivências o babaçu assume uma grande importância. O clamor pela preservação das palmeiras de babaçu é uma reivindicação para garantir que o produto continue disponível aos agroextrativistas, já que constitui um dos sustentáculos de suas famílias e um recurso a partir do qual dão significado às suas vidas. Em razão disso, mulheres quebradeiras de coco têm lutado cada vez mais pelo acesso aos babaçuais e pela garantia de sua preservação, como demonstra um dos cantos que fazem parte do repertório do MIQCB:

⁶⁹ Entrevista concedida em 04/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

⁷⁰ Entrevista concedida em 05/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

XOTE DAS QUEBRADEIRAS

Ei! não derruba esta palmeira
 Ei! não devora os palmeirais.
 Tu já sabes que não pode derrubar
 Precisamos preservar as riquezas naturais.
 O coco é para nós grande riqueza
 É obra da natureza
 Ninguém vai dizer que não.
 Porque da palha só se faz casa pra morar
 Já é meio de ajudar a maior população.
 Se faz óleo pra temperar comida
 É um dos meios de vida pros fracos de condição.
 Reconhecemos o valor que o coco tem
 A casca serve também pra fazer o carvão.
 Com o óleo de coco as mulheres caprichosas
 Fazem comidas gostosas de uma boa estimação.
 Merece tanto seu valor classificado
 Que com o óleo apurado se faz melhor sabão.
 Palha de coco serve pra fazer chapéu
 Da madeira faz papel
 Ainda aduba nosso chão.
 Talo de coco também aproveitado
 Faz quibano e cercado para poder plantar feijão.
 A massa serve para engordar os porcos
 Tá pouco o valor do coco
 Precisam dar atenção.
 Pra os pobres este coco é meio de vida
 Pisa o coco Margarida e bota o leite no capão. (informação verbal)⁷¹

Cantos de trabalho, orações, convocatórias para a luta, versos e cantigas de guerra/enfrentamento aos antagonistas geralmente estão voltados à temática da preservação ambiental e à preocupação essencial em salvaguardar as palmeiras de babaçu.

A experiência camponesa no Maranhão é geralmente atualizada através das memórias dos trabalhadores em torno do babaçu. Os camponeses tenderam a construir representações e a legitimar certas apropriações da palmeira de babaçu que são constantemente reatualizadas em seu repertório discursivo, dando sentido e forma à conexão entre passado e presente para tratar de suas práticas e instituir seus discursos. As representações e apropriações construídas ao longo de décadas se relacionam ao valor que o extrativismo assumiu na subsistência diária desses sujeitos. Entretanto, o sentido do babaçu em suas vidas toma dimensões não somente econômico-monetárias, mas também socioculturais, não somente materiais, mas também simbólicas.

⁷¹ Música cantada durante o V EIQCB de 08-10/12/2004, São Luís-MA.

2 NA ESFERA DO TRABALHO: RELAÇÕES DE GÊNERO, MATERNALISMOS E USOS DO TEMPO

A reprodução social camponesa no Maranhão tem se baseado especialmente na exploração agrícola e extrativista de cunho familiar. Uma das principais características do modo de vida rural maranhense consiste no fato de que geralmente se alia o cultivo agrícola à extração (coleta e quebra) do coco babaçu para fins de autoconsumo e/ou comercialização. Outras atividades, como o deslocamento para a prestação de serviços temporários, a exemplo do corte de cana, da roçagem de capim/juquira e da garimpagem em áreas próximas ou em outras regiões, também têm sido comuns entre os trabalhadores masculinos.

Tem-se reconhecido que, como argumentam Almeida e Mourão (1976, p. 19), as relações de trabalho no meio camponês têm se equilibrado em certos princípios comunitários, como os da reciprocidade e da redistribuição, que reforçam os laços de solidariedade, emprestando ao conjunto das relações uma dinâmica relativamente autônoma face às interferências externas. E para que haja esse equilíbrio são necessárias pré-condições materiais, como o acesso à terra e às palmeiras de babaçu.

O mundo do trabalho camponês apresenta variações que obedecem às particularidades de cada região. Contudo, nas áreas de colonização antiga, como na Baixada Maranhense, e de ocupação mais recente, a exemplo do Médio Mearim e da região Tocantina (ver Anexo B), embora variem as modalidades pelas quais o campesinato se articula com outros grupos sociais, a organização das relações internas ao grupo social camponês se dá geralmente sob a forma de pequenas comunidades. Estas articulam as diversas unidades familiares através de padrões de relações baseadas no parentesco, no compadrio e na vizinhança (ALMEIDA; MOURÃO, 1976, p. 18).

Além disso, de acordo com as regras e valores que regem a família camponesa, os trabalhadores, em seus diferentes contextos, têm organizado e estruturado suas formas de trabalho em função de temporalidades específicas. Assim, produzem práticas e representações sobre o trabalho de homens, mulheres e crianças no universo rural. Em muitos casos, as representações construídas e disseminadas tendem a contrastar com o vivido, uma vez que nem sempre as práticas coincidem com os discursos.

Com efeito, as temporalidades sociais constituem a materialização das relações sociais que estruturam e organizam as sociedades concretas, as sociabilidades e o cotidiano de homens e de mulheres. Desse modo, os tempos sociais participam da configuração das práticas sociais dos sujeitos individuais e coletivos. A organização, orientação e regulação do

tempo na vida cotidiana e no mundo da produção e do trabalho são aqui entendidas, dentre outros sentidos, como uma mediação das relações sociais. E esse tempo social apresenta também uma existência subjetiva, relacionada com as práticas e objetivações da vida cotidiana e com os processos materiais que servem à reprodução da vida social. É, portanto, um tempo organizado, vivido e representado de modo diferente por homens e por mulheres na imbricação dialética das relações de gênero, de classe e étnico-raciais (DUQUE-ARRAZOLA, 2010, p. 1-2).

A migração camponesa de outras regiões do país para o Maranhão, intensificada a partir da segunda metade do século XX, fez alargar a expansão da fronteira agrícola no estado e veio acompanhada da exploração maciça do babaçu como recurso essencial na reprodução camponesa local. Se o extrativismo do babaçu no estado tem sido particularmente praticado pelo trabalhador rural pelo menos desde o final do século XIX, o fenômeno da migração, a partir de meados do século XX, parece ter maximizado e complexificado ainda mais esse quadro social.

Desde os primeiros registros da quebra do coco, produzidos por diferentes sujeitos e setores sociais, é possível notar, ainda que de modo indiciário, essa atividade sendo relacionada sobretudo ao universo feminino. Ao longo dos anos, num movimento que se poderia perceber na média ou mesmo na longa duração, constituíra-se um padrão no qual imaginar ou comentar sobre a quebra do babaçu implicaria em vislumbrar um sujeito feminino quebrando o coco.

Não obstante essa demarcação de gênero envolvendo o extrativismo do babaçu, registros escritos e fontes orais atestam ser a quebra do coco, em diferentes épocas, uma atividade não exclusivamente praticada por mulheres. De fato, poder-se-ia questionar sobre o que teria feito da quebra do babaçu uma atividade legitimada enquanto feminina.

Uma foto significativa, tirada e publicada por Abreu (1929), reaparece em meados dos anos 1950 em um dos livros mais importantes sobre economia do babaçu – *O babaçu. Considerações científicas, técnicas e econômicas* – escrito por Gonsalves (1955). Na tentativa de demonstrar como era feita a quebra do coco, o livro apresenta a figura de um homem praticando a atividade. Ele é aparentemente negro e parecia estar preparado para ser fotografado, vestia calça e camisa mangas compridas em estilo social, geralmente utilizadas por profissionais e certas classes dos centros urbanos (Ver figura 12).

Em descrições sobre o extrativismo do babaçu, é comum mencionar-se os extrativistas em termos masculinos, o que parece indicar a atuação de homens e mulheres no trabalho de extração do vegetal. É assim em um trecho dos anos 1940, de autoria de Macedo,

que destaca como era a rotina de trabalho dos extrativistas e os usos decorrentes da amêndoa, especialmente na alimentação:

O caboclo apanhava pacientemente os coquilhos que se espalhavam pelo solo e partindo-o por processos rudimentares [...] usava as amêndoas diretamente como alimento. Para extrair o leite, pisavam-nas em pilões e esse leite era usado ora para condimentar os alimentos, dando origem a pratos regionais, como o peixe de coco, ora para fabricar o óleo. O óleo quando fabricado pelo processo “a quente”, era de ótima qualidade, não apresentava ranço, sendo utilizado no preparo de variadas iguarias como peixe, camarão, crustáceos e até doces secos. (MACEDO, 1947 apud CORREIA DE ANDRADE, 1973, p. 89)

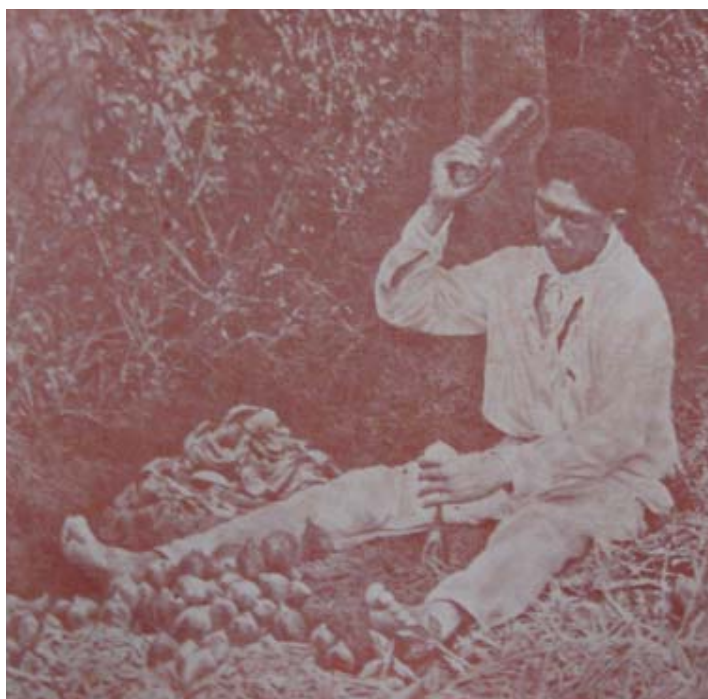


Figura 12: Homem quebrando coco

Fonte: ABREU (1929, s/p); GONSALVES (1955, p. 205)

Através de bibliografia sobre o tema e de narrativas de trabalhadores, é possível inferir que na época em que o babaçu se tornou um forte produto no mercado de exportações, processo alargado durante o segundo e terceiro quartéis do século XX, os homens passaram a assumir intensivamente a atividade, ao lado das mulheres e crianças. Assim, os homens teriam se envolvido mais com a quebra do coco quando esse tipo de trabalho era considerado de maior rentabilidade econômica. Do mesmo modo, quando a quebra do coco foi perdendo espaço no mercado de exportações, eles teriam deixado essa atividade quase que exclusivamente a cargo das mulheres.

Embora não seja uma exclusividade feminina, atualmente, cerca de 90% das pessoas envolvidas com o extrativismo do babaçu são de mulheres. E a predominância de mulheres e crianças (de ambos os sexos) nesses dados percentuais certamente não é uma realidade apenas atual.

Diversas fotos e imagens reproduzidas em livros, relatórios técnicos e revistas sobre o babaçu e a economia maranhense apresentam a quebra do coco sendo realizada coletivamente. Se parece consenso que a maioria das pessoas envolvidas com a quebra do babaçu é de mulheres, nota-se que, em diferentes momentos históricos, as crianças, principalmente as meninas, também se relacionam diretamente a esta atividade. É relevante, por exemplo, que o relatório do Departamento de Estatística do Estado do Maranhão, ao apresentar “como se quebra o babaçu no sertão maranhense” (MARANHÃO, 1942) traz à mostra crianças quebrando o coco em vez de mulheres. (Ver figura 13)



Figura 13: Meninas quebrando coco

Fonte: MARANHÃO (1942, s/p)

É comum que desde a tenra idade, por volta dos sete ou oito anos, as meninas se envolvam com a atividade e a exerçam até a velhice, adquirindo com a prática grande destreza e, muitas vezes, submetendo-se a sequelas físicas resultantes desse árduo trabalho. Tem feito parte do cotidiano das mulheres camponesas do Maranhão a caminhada, muitas vezes em grupo, até os babaçuais para a coleta do coco, que cai das palmeiras e pode ser quebrado na própria área de extração, principalmente quando se tratam de áreas próprias ou assentadas.

Para a extração do coco, como destacou o depoimento de Raimunda de Sousa, mulher negra atuante em associações de mulheres, se “espera o coco cair, quando ele tá maduro ele cai. Muitas vezes, o camarada se avexa e corta, mas tem que tirar um pra reparar se tá no ponto, se tiver eles tiram o cacho” (informação verbal)⁷². Note-se os usos “o camarada” e “eles” no depoimento, o que indica, provavelmente, a participação masculina, neste caso, não na quebra, mas na coleta do babaçu.

2.1 DINÂMICAS DE TRABALHO: GÊNERO, SOCIABILIDADES E SOLIDARIEDADE

As dinâmicas de trabalho no universo rural maranhense foram convencionalmente definidas por uma visão dos papéis sociais atribuídos a homens e mulheres, portanto, por um padrão regulado a partir das relações de gênero. Entre os agroextrativistas convencionou-se atribuir a quebra do coco babaçu a um trabalho feminino, enquanto que o cultivo da roça tem sido frequentemente facultado aos homens. Essas atribuições têm uma história longa e foram estabelecidas não somente entre os camponeses, mas acabaram se tornando reconhecidas também entre a sociedade em geral, de tal modo que ao se referir à quebra do babaçu no Maranhão automaticamente se associa essa prática ao universo do trabalho feminino. Do mesmo modo, comentar sobre o trabalho na roça, embora não de maneira tão predominante como no caso anterior, implica em fazer uma associação com um trabalhador masculino.

Certo é que esta radical divisão sexual do trabalho é, em grande medida, muito mais discursiva do que efetivamente prática, posto que, dependendo da época e das circunstâncias, homens e mulheres podem envolver-se tanto com a produção agrícola quanto com a extração completa do babaçu (coleta e quebra). De qualquer modo, a divisão de trabalho por gênero é demarcada com base nos padrões costumeiros historicamente construídos no mundo camponês.

É dado consensual entre as comunidades que a coleta do coco é trabalho comum aos dois gêneros, sendo assim, constantemente os homens fazem a apanha do coco, embora tendam, na grande maioria das vezes, a negar qualquer tipo de envolvimento com a quebra do babaçu.

Crianças (meninos e meninas), bem como as mulheres, têm estado diretamente envolvidas com o trabalho de quebra do coco e esse envolvimento aparece entre os trabalhadores como algo legítimo. A extração do babaçu consiste numa prática continuamente transmitida de uma geração a outra, ou seja, as mulheres quebradeiras de coco tendem a

⁷² Entrevista concedida em 04/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

socializar seus filhos no ambiente extrativista, ensinando-os desde o trabalho de coleta do babaçu ao manejo do machado para a quebra do coco. E, sem dúvida, o “processo de socialização das crianças, nas atividades de extração dos produtos do babaçu, passa pela divisão sexual do trabalho, em torno da qual são construídas, organizadas e mantidas as representações sobre o uso do corpo para o trabalho, implicando a definição de atividades próprias ou não para cada sexo” (CASTRO, 2001, p. 21).

É comum se ouvir dizer, em algumas comunidades da microrregião do Médio Mearim, que “homem que quebra coco a bunda cresce”. Desse modo, o trabalho de quebra do babaçu parece estar diretamente relacionado a um imaginário sobre o exercício do corpo, no qual a prática de extração da amêndoa envolve irremediavelmente a modelagem corporal do trabalhador que a pratica. Na mesma interpretação, fica claro então que, entre os agroextrativistas, o corpo feminino estaria biologicamente adaptado para o ofício da quebra do coco, ao mesmo tempo em que também seria modelado por ele. Nesse discurso, afinal, ter quadris avantajados é um atributo corporal necessário às mulheres, desnecessário, portanto, aos homens.

De acordo com Laura Duque-Arazola (2010, p. 2), “o tempo do corpo é representado e ‘naturalizado’ como um tempo do cotidiano feminino, associado a maternidade, a reprodução ou produção da vida, ao trabalho doméstico”. Nessa perspectiva, vê-se que o “tempo do coco” consistiria essencialmente num “tempo de mulher”.

Além disso, é importante considerar, como demonstrara Edward Thompson (1998) ao analisar o mundo dos costumes na Inglaterra do século XVIII e início do século XIX, que o que se poderia denominar de “costumes” ou, numa linguagem mais recente, “cultura”, no caso, “cultura popular”, consiste num vocabulário completo de discurso, de legitimação e de expectativa, e num território, ao mesmo tempo, conservador, tradicional, e transformador, rebelde. Os costumes e as culturas têm sua função racional, como, por exemplo, ao organizar as rotinas do trabalho diário e semanal de um dado grupo social. Longe de exibir a permanência sugerida pela palavra “tradição”, o costume e a cultura consistem em campos privilegiados para a observação da mudança e da disputa, uma arena na qual interesses opostos apresentam reivindicações conflitantes. Nessa perspectiva, “homem que quebra coco a bunda cresce” pode ser interpretado como uma anedota integrante do universo da cultura camponesa, que estipula certos lugares ao feminino e ao masculino, universo este também profundamente hierarquizado e desigual. Se, historicamente, em contato com outros setores sociais, mulheres e homens camponeses entraram em conflito agudo com aqueles setores, notadamente contra aqueles que lhes tentavam impedir de acessar as terras e as palmeiras (ver

capítulo 3), ao mesmo tempo, havia padrões similares, particularmente quando se atenta para as relações de gênero, entre a sociedade camponesa e outros setores sociais.

Acompanhando as atribuições naquelas comunidades, observa-se ainda que a idade tem funcionado como o indicativo para o envolvimento ou não de pessoas do sexo masculino na quebra do babaçu. Em se tratando das crianças do sexo masculino, a atividade tem sido incentivada e assumida como fundamental para a reprodução familiar. Nessa divisão sexual e etária, há também uma simbologia que associa o trabalho de quebra do babaçu aos homens de acordo com seu período de reprodução, portanto, com a questão do apogeu ou não da masculinidade, a exemplo do que Lucimeire Castro (2001) identificou claramente no povoado Ludovico, no município de Lago do Junco. Em virtude disso, parece comum, e pouco mal visto, que homens já idosos se dediquem ao trabalho extrativista em todas as suas etapas.

Porém, independentemente das representações de gênero em torno do trabalho, e das questões geracionais a elas implicadas, na prática, o processo de socialização de crianças na quebra do babaçu tem, em algum sentido, permitido um deslocamento nas noções “lugar de homem” e “lugar de mulher”. Isto porque não só as meninas, como também os meninos, apre(e)ndem o ofício como mais uma atividade importante na labuta cotidiana camponesa e, portanto, legítima no conjunto das atividades necessárias à sua sobrevivência.

Com base em bibliografia e depoimentos de trabalhadores, pode-se sugerir que, muito embora já associada ao universo das mulheres, a quebra do coco foi sendo fortalecida como uma atividade exclusivamente feminina na medida em que foi perdendo o seu valor no mercado de exportação. Além disso, tudo indica que antes que a amêndoa do babaçu assumisse importância no mercado nacional e internacional, a sua extração, como para autoconsumo, ficava ao encargo das mulheres. E, por consequência do investimento estatal e privado em uma economia do babaçu, esta mesma atividade passara a merecer atenção produtiva dos homens das comunidades rurais, declinando em interesse por parte destes apenas quando, no último quartel do século XX, outros produtos começaram a competir com o babaçu, quando se instaurou a chamada crise da economia babaçueira.

Questionada sobre por quem era feita a quebra do babaçu em sua comunidade, se somente mulheres se envolviam nessa atividade em São José dos Mouras (Lima Campos), a quebradeira de coco Antonia de Sousa, atual presidente da ASSEMA, respondeu: “Não! Homens e mulheres, mas são bem poucos os homens. Mas quase todos os homens daqui hoje

sabem quebrar coco e teve uma época que eles quebravam mais. Hoje eles não quebram mais coco, os homens, são poucos” (informação verbal)⁷³.

Aquela liderança reforçara que “antes dos conflitos [...] era quando eles quebravam mais, aí depois dos conflitos eles largaram, quase nenhum homem mais gosta de quebrar coco”. Nesse sentido, outra explicação para a diminuição do emprego dos homens no trabalho de quebra do coco é estabelecida por uma ruptura entre um período pré-conflitos e um período pós-conflitos de terra nas comunidades. De qualquer maneira, atestou Antonia, que houve um tempo em que os homens se dedicavam mais sistematicamente ao extrativismo.

Em entrevista realizada em 2005, Raimunda de Sousa, senhora de quase 70 anos, assegurou que em Monte Alegre (São Luís Gonzaga do Maranhão) homem “quebrava, mas não quebra mais por causa do projeto da banana, tirou muito homem do coco”. Segundo ela, em tempos anteriores, “quem mais quebrava coco aqui era homem, menino” (informação verbal)⁷⁴. Maria de Jesus Bringelo, liderança e moradora da mesma comunidade, também afirmou que “os jovens é que mais têm essa história de dizer que não quebram coco, mas os homens quebravam, e muito, o pessoal mais velho [...]. Aqui os homens quebram coco, os que não quebram hoje, já quebraram muito” (informação verbal)⁷⁵. Josefa de Miranda, piauiense que aprendeu a quebrar coco no Maranhão, também confirmou essa versão acrescentando que “hoje os homem não quebra, mas junta, e as filha todas quebram” (informação verbal)⁷⁶.

O depoimento de Oclécio Lima, também morador de Monte Alegre e sócio do sindicato, na época com 55 anos de idade, foi naquela mesma direção: “eu quebrava, mas tá com uns tempo que a gente não quebra” (informação verbal)⁷⁷. O fato é que, mais recentemente, quem quebra coco são “mais as mulheres, os homens não gostam muito não; é difícil, nunca nem vi, depois que eu me entendi nunca vi um homem pegar o machado pra quebrar coco”, disse Maria das Neves dos Santos de 41 anos de idade e quebradeira de coco desde os 14 (informação verbal)⁷⁸.

Constata-se, portanto, que a quebra do coco deixou de ser atividade de interesse masculino, o que pode se explicar por diversos fatores, como pela ampliação de horizontes de trabalho ou mesmo pelo desenvolvimento de projetos outros que envolvam o trabalho masculino na agricultura.

⁷³ Entrevista concedida em 19/11/2011, Lima Campos-MA.

⁷⁴ Entrevista concedida em 04/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

⁷⁵ Entrevista concedida em 05/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

⁷⁶ Entrevista concedida em 03/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

⁷⁷ Entrevista concedida em 04/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

⁷⁸ Entrevista concedida em 04/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

Na tentativa de dar uma explicação a respeito dessa questão, a liderança comunitária de 58 anos de idade, Antonia de Sousa destacou:

Eu não sei se é porque depois do conflito, da conquista da terra [...] da entrada, da inserção de várias pessoas da comunidade no movimento social, de ter garantido, de ter brigado por algumas políticas, de ter conseguido, melhorou muito a qualidade de vida e de renda das pessoas na comunidade também. Eu acho que na época em que os homens quebravam mais coco, é porque eles não tinham outra fonte de renda também, hoje já tem outras coisas que eles conseguem fazer. Tem homem aqui que tem a roça dele, trabalha na roça e é moto táxi, na hora que tu precisas de uma moto, diz assim “chama ali fulano que ele tá disposto”. Já comprou uma moto, já ganha um dinheirinho a mais, aí ele, ele invés de tá indo pro mato quebrar coco, ele tá aí nas estradas vendo quem é que passa, quem precisa fazer uma viagem. (informação verbal)⁷⁹

Além disso, em fenômeno mais recente, a inserção de benefícios oriundos de projetos sociais, como o Programa Bolsa Família (PBF)⁸⁰, tem feito diminuir a atuação dos homens na quebra do coco. “Olha, essa quebra de coco mais intensiva eu acho que ela diminuiu mais depois dos programas sociais aí, que não faz muitos anos”, elucidou Maria de Jesus Bringelo, liderança associada ao MIQCB e à ASSEMA (informação verbal)⁸¹.

De qualquer modo, o declínio da representatividade do produto no cenário econômico também explica esse desinteresse dos homens pela atividade extrativa. As mulheres e crianças parecem ter sido alçadas à categoria de representativas da atividade de quebra do babaçu quando o extrativismo passou a ser associado meramente a uma economia de subsistência e, desse modo, cada vez mais visto como uma atividade indicativa da pobreza e do universo privado. Como argumenta Suely Costa (2007, p. 6; 13), não é incomum, em muitos contextos brasileiros, que a execução de certas atividades que, marcadas pelo não assalariamento ou pelo assalariamento precário, conferem marcas singulares ao avanço das relações capitalistas de produção sejam baseadas no amplo e árduo trabalho das mulheres.

É comum a associação das mulheres a atividades menos rentáveis, com pouco ou nenhum valor simbólico agregado. Mas, ainda que quebrar coco seja visto como “coisa de mulher”, são patentes as contradições nos discursos dos camponeses e as práticas sociais também têm sinalizado para uma maior complexidade na aparente perfeita e bem delimitada divisão sexual do trabalho entre os agroextrativistas.

⁷⁹ Entrevista concedida em 19/11/2011, Lima Campos-MA.

⁸⁰ O Bolsa Família é um programa de transferência direta de renda que beneficia famílias em situação de pobreza e de extrema pobreza em todo o Brasil. Esse programa integra o Plano Brasil Sem Miséria (BSM), que tem como foco de atuação os 16 milhões de brasileiros com renda familiar per capita inferior a R\$ 70 mensais, e está baseado na garantia de renda, inclusão produtiva e no acesso aos serviços públicos. Ver <http://www.mds.gov.br/bolsafamilia>.

⁸¹ Entrevista concedida em 05/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

Há homens que realizam a quebra do babaçu por opção ou por interesses bastante específicos. De acordo com Maria Cecília de Jesus, o seu marido, Luís Cruz, sempre dizia “que quebrava quando ele era solteiro ainda dentro de casa, que ele ia pro mato com os amigos pra comprar roupa pra ir pra festa” (informação verbal)⁸². Interessante notar que, neste depoimento, a quebra do coco só seria efetuada por seu marido no início da juventude, antes de contrair matrimônio, o que parece sugerir que quebrar coco nessas comunidades não tem sido vista como função de um homem casado. Além disso, a quebra, neste caso, não visa o sustento familiar, mas se apresenta no campo daquilo que não é essencialmente necessário: compra de roupa para participar de festas.

A quebra do coco também tem sido muito comum entre homens de maior idade e que passaram por período de maior dificuldade financeira. Adão Santos, homem negro e na época com 73 anos de idade, confirmou trabalhar na quebra do coco e rememorou sobre como aprendeu o ofício: “Aprendi com meus criadores que me criaram, papai e mamãe. Quem quebrava mais coco era mamãe, papai quebrava, mas mamãe quebrava mais” (informação verbal)⁸³. O seu depoimento traz à tona três elementos importantes para a análise. Primeiramente, parece sinalizar, como prevê certa documentação escrita, que entre trabalhadores mais antigos de sua região a quebra do coco era sistematicamente realizada por homens e mulheres, portanto, sem distinção de gênero. Em segundo lugar, demonstra que o aprendizado da prática tanto podia ser ensinado pela mãe quanto também pelo pai, embora geralmente associado à figura feminina. E, por fim, sugere que as mulheres apresentam maior destreza com a prática porque possivelmente estariam, mais do que os homens, envolvidas com ela.

Algumas mulheres também afirmaram ser historicamente comum que homens e mulheres quebrem coco. Como apontou aposentada e mãe de dez filhos Maria da Conceição Araújo, em Monte Alegre “todo mundo quebra coco, homem e mulher, porque aqui ninguém tem condição, aqui nesse lugar eu ando de ponta a outra não vi um que não pegue o machado pra quebrar coco, tô cansada de ir pro mato tem um monte de homem no mato quebrando coco” (informação verbal)⁸⁴. Lindalva Cruz, mulher negra, católica, viúva e mãe de onze filhos, em seus quase 50 anos de idade, também acentuou que “homem, mulher, menino,

⁸² Entrevista concedida em 04/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

⁸³ Entrevista concedida em 04/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

⁸⁴ Entrevista concedida em 04/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

rapazinho, não é todos que vão, mas aqui acolá vai. O ofício daqui é esse. Todo mundo vai quebrar, não tem outro ganho” (informação verbal)⁸⁵.

Entretanto, na grande maioria das vezes, os homens tendem a negar ou mesmo justificar seu possível envolvimento com a quebra do babaçu. Manoel dos Santos, casado com uma mulher que se afirmou convictamente como quebradeira de coco, questionado se realizava a quebra do coco, foi enfático: “Não, não vou dizer que eu quebro, eu já quebrei, não vou dizer que eu quebro, mas a gente ajunta pra fazer carvão, de tudo a gente faz” (informação verbal)⁸⁶.

Normalmente, os discursos dos homens convergem para a quebra do coco por eles realizada apenas quando crianças, o que foi identificado na fala do agricultor José de Ribamar Santos: “agora quebrar coco não quebro. Só quebrei foi por 1982 [...] quando era criança quebrei [...] mas não era por atrevimento de quebrar direto não, todo dia não”. Justificou a prática da atividade dizendo: “Às vezes a gente quebrava porque precisava das coisas pra comprar que nessa época aqui era muito difícil e tinha que ajudar pra manutenção da família” (informação verbal)⁸⁷.

Em contrapartida, as mulheres comentam que em momentos de dificuldade os homens iam quebrar coco no lugar de suas esposas/companheiras para garantir a alimentação, como afirmou uma das moradoras: “[...] ele não quebra, mas já quebrou, porque quando as crianças eram pequenas a gente tinha precisão, às vezes elas adoeciam e [...] sempre a mãe tem mais cuidado e ele ia no meu lugar” (informação verbal)⁸⁸. Ao mencionar que seu companheiro quebrava coco em seu lugar quando seus filhos adoeciam, essa mesma moradora contraria o depoimento do seu marido que afirmara não ter quebrado coco depois de contrair matrimônio, como se observa no depoimento dele, abaixo destacado:

Porque eu não vou dizer que eu quebrei muito, mas eu já tive assim umas vezes que eu quebrava, às vezes quando eu era mais pequeno, novinho, aí junto mais com a minha mãe, tinha precisão [...] só que não foi por muito porque logo com idade de dezesseis anos eu deixei de estudar [...] aí fui pros garimpos bem novinho [...] de lá pra cá não quebrei mais. *Aí depois que eu vim eu me casei, que eu me casei bem novinho, aí fui logo morar aqui, mas nunca quebrei, mas sempre ajunto e tenho botado pra mulher quebrar.* (informação verbal, grifo meu)⁸⁹

⁸⁵ Entrevista concedida em 04/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

⁸⁶ Entrevista concedida em 03/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

⁸⁷ Entrevista concedida em 03/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

⁸⁸ Maria Raimunda dos Santos em entrevista concedida em 03/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

⁸⁹ Manoel dos Santos em entrevista concedida em 03/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

Sem dúvida, é comum que os homens afirmem terem quebrado coco justificando que o fizeram em período de grande dificuldade, no “tempo da precisão”, e/ou que só praticaram a atividade quando crianças, deixando claro que atuam somente na coleta do coco para que suas esposas e/ou filhas realizem a quebra do vegetal.

Nessa perspectiva, a quebra do coco por homens parece se configurar como uma atividade exercida em tempos de pobreza e muita privação. Há homens que afirmam terem quebrado coco para sobreviver, é como se tivessem que praticar a atividade somente por não terem alternativa. Assim, quando assumem ter quebrado coco quando adultos geralmente acionam discursos justificados pela necessidade ou pela precisão. Em seu relato, José de Aguiar afirmou: “foi todo dia quebrando coco. Eu já quebrei foi muitas vezes, porque tinha precisão, necessidade. O coco era quebrado quando estava devagar, serviço mais pouco...” (informação verbal)⁹⁰.

Outro camponês, Floriano da Silva, também garantiu que quebrava coco “porque tinha necessidade grande, os anos que tinha legume bem, outros anos não tinha, e nesse tempo não tinha quem vendesse arroz pra gente como tem hoje” (informação verbal)⁹¹.

O que parece estar subjacente àqueles depoimentos é que a pobreza e a responsabilidade com a família estariam além do que os homens realmente concebiam como papéis masculinos e femininos, posto que o mais importante seria conseguir recursos para a reprodução familiar, ainda que para isso tivessem de atuar em espaços que socialmente não correspondiam à sua condição de homem (CASTRO, 2001, p. 67).

A quebra do babaçu realizada por homens, além de aparecer em condições de extrema necessidade financeira, também é associada a situações que envolvem a imobilização da força de trabalho dos camponeses. Alguns registros permitem inferir que durante os conflitos agrários localizados em várias regiões do Maranhão foi comum que os homens, sem espaço ou condições para plantar, comessem a trabalhar na quebra do coco como meio de sobrevivência e como forma de aumentar a produção familiar.

O depoimento de uma liderança feminina asseverou que, em São José dos Mouras, comunidade do município de Lima Campos, os homens quebravam coco em maior quantidade quando o trabalho de roça se tornava dificultado pelos antagonistas que espoliavam a terra e ameaçavam os trabalhadores a fim de que não cultivassem seus produtos agrícolas:

⁹⁰ Entrevista concedida em 05/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

⁹¹ Entrevista concedida em 04/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

Década de 70 e 80, na época em que esta terra, a gente não tinha o domínio dela, ela não era nossa, ante o conflito e ante a desapropriação dessa terra, porque os homens tinham limites pra produzir, eles não podiam produzir na quantidade de terra que eles queriam e nem podiam produzir tudo que eles queriam, as roças eram rápidas, não podiam [...] muitas vezes, eles nem podiam plantar mandioca, porque só podiam plantar cultura rápida que era pra desocupar a terra. E aí eles se valiam mais era da quebra do coco que era pra aumentar a renda da família, e aí agora não, eles fazem a roça aonde querem, o tamanho da roça que eles querem, pode plantar mandioca, banana, abacaxi, laranja, coco, o que quiser pode, e aí termina eles tendo menos tempo pra quebrar coco. (informação verbal)⁹²

Em seu testemunho, a quebradeira de coco atribuiu a quebra do babaçu pelos homens em tempos de conflito ao fato de estarem impossibilitados de lidar com a roça. Essa afirmação parece querer informar que a roça tem sido o trabalho “tradicionalmente” visto como masculino nas comunidades rurais, enquanto a quebra do coco não seria a atividade básica para os homens, embora também por eles pudesse ser executada.

Nesse sentido, tem havido um reforço distintivo a respeito do que seria papel de homem e papel de mulher entre essas comunidades camponesas. Luís de Miranda falou das funções que as mulheres costumavam ter, deixando entrever o que, a seu juízo, devia ser a principal ocupação delas: “A função delas não tem outra é quebrar coco mesmo. Onde puder, dá uma ajuda na roça. Elas trabalham também de roça, muitas delas têm um pedacinho de roça” (informação verbal)⁹³. Nessa perspectiva, embora nas práticas sociais homens e mulheres desenvolvam as mesmas atividades em graus de intensidade e momentos diferentes, nas representações dos trabalhadores, os papéis masculino e feminino não raro se mostram estabelecidos: “A função do homem”, afirmava a quebradeira de coco Dalvani de Jesus, “é trabalhar de roça porque não tem outra função, é ser lavrador mesmo [...] Ser mulher é [...] uma senhora dona de casa [...] A função da mulher aqui na comunidade é quebrar coco [...] não tem outra [...] Eu acho que é trabalhar mesmo na família, é” (informação verbal)⁹⁴.

Além disso, os homens que quebram coco não praticam a atividade sistematicamente como o fazem as mulheres. Josefa Silva, por exemplo, alegou que “tem homem que quebra, mas aqui mais é a mulher. Homem acha uma diária de serviço, acha uma juquirá, vai brocar uma roça, vai roçar [...] e o coco fica só pras mulheres, mas tem homem que quebra coco” (informação verbal)⁹⁵. Em termos similares, Cleonice de Andrade também informou: “Mas

⁹² Antonia de Sousa em entrevista concedida em 19/11/2011, Lima Campos-MA.

⁹³ Entrevista concedida em 03/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

⁹⁴ Entrevista concedida em 04/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

⁹⁵ Entrevista concedida em 04/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

tem deles que quebra, tem muitos que quebra. E outros juntam pras mulher quebrar em casa, porque o pessoal tá quebrando mais em casa” (informação verbal)⁹⁶.

Quando os homens afirmam terem quebrado coco já em fase adulta há geralmente uma justificativa por trás da realização da atividade. Em seus discursosé principalmente a necessidade de prover a família o que aparece como elemento que fez com que muitos deles, contrariando o que estabelecem como papéis femininos e masculinos, realizassem a atividade de quebra do coco. Mesmo uma grande parte dosque ainda quebram coco tende a comentara sua atuação nessa prática relacionando-a ao passado. Desse modo, muitas das perguntas sobre a quebra do coco babaçu apresentaram por parte dos homens respostas do tipo: “eu não vou dizer que eu nunca quebrei, mas ...”, “só quebrei quando era criança”, “eu só quebrava porque tinha precisão”.

Alguns discursos masculinos que confirmam que a quebra do coco também tem sido realizada por homens, geralmente assinalam a questão desvencilhando-se de qualquer tipo de relação com esse tipo de trabalho. Nessa direção, o jovem agricultor de Monte Alegre, Luís Cruz garantiu que em sua comunidade “caboco roça, capina, broca. Da roça ao coco, *agora eu não quebro coco, mas junto pra mulher quebrar em casa*” (informação verbal)⁹⁷. O conjunto de depoimentos sugere que, para os homens, afirmarem-se como praticantes da quebra do coco seria, talvez, colocar em jogo sua própria masculinidade.

De todo modo, na contramão de um padrão geral, há casos que relativizam odiscurso segundo o qual os homens não quebrariam coco no “auge de sua masculinidade” ou mesmo não demonstrariam interesse ou disponibilidade para o exercício dessa atividade. O caso de José de Freitas, homem negro com mais de 70 anos, pai de seis filhos é um desses exemplos. Ele garantiu quebrar coco desde os 20 anosde idade quando chegou em Monte Alegre (São Luís Gonzaga do Maranhão) vindo de outro estado, embora, paralelamente à quebra do coco, também costumasse praticar a agricultura: “Hoje, vou pro mato [...] pago pra botar e eu quebro em casa. Hoje quebro mesmo de atentado, já sou aposentado, pra não tá parado”, disse em depoimento (informação verbal)⁹⁸.

Adão Santos, também acima dos 70 anos, contou que quebrava “pra vender, fazer azeite [...] sempre ajudo a mulher, ela quebra também. Tem coco junto aqui pra quebrar em

⁹⁶ Entrevista concedida em 03/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

⁹⁷ Entrevista concedida em 04/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

⁹⁸ Entrevista concedida em 04/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

casa. Também quebro de vez em quando, mas depois que me aposentei quebro, mas não é muito, antes eu quebrava mais” (informação verbal)⁹⁹.

Esses casos demonstram a relatividade em torno das práticas que discursivamente atribuem definidos papéis masculinos e femininos à reprodução familiar no âmbito do trabalho agroextrativista maranhense. Com bem destacara Suely Costa (2003, p. 192), “diante das novas condições materiais e culturais de existência, em muitos espaços e tempos”, homens e mulheres “trocam de lugar e deslocam, indistintamente, um o papel do outro, algo que se acentua na experiência social do século XX”.

Constatou-se também que é recorrente a inserção feminina na esfera do trabalho considerado “representativamente” masculino – a roça. Maria da Conceição Araújo, residente em Monte Alegre, descreveu suas outras tarefas, além da quebra do coco: “trabalho de roça, faço caieira, tiro carvão, faço tudo” (informação verbal)¹⁰⁰. E a jovem Francidalva de Jesus, da mesma comunidade, contou: “Eu tenho [cultivo] arroz, feijão, eu capino” (informação verbal)¹⁰¹.

Certo é que mesmo situando a realização das atividades que envolvem o trabalho da roça, em seus discursos, as mulheres acabam destacando que a quebra do coco é a sua tarefa primordial. Para indicar que elas atuam na agricultura suas falas geralmente são acompanhadas do uso do termo *também*. “Também as vez eu vou pra roça, as vez eu capino”, afirmou Rosinere de Lima (informação verbal)¹⁰². A preferência pelo trabalho de quebra do coco tem sido igualmente apontada: “Às vezes eu vou pra roça, mas eu prefiro quebrar o coco do que ir pra roça”, disse Teresa Pereira (informação verbal)¹⁰³.

Certamente, como nas comunidades extrativistas a prática de quebra do coco é tida como feminina, a maioria dos homens tende a negar sua atuação nessa esfera do trabalho, principalmente pela vergonha que isso representa. A respeito desse sentimento moral em meio a representações de gênero no mundo do trabalho especificamente em sua comunidade, Ludovico (Lago do Junco), Maria Alaídes de Souza, de quase 60 anos de idade, ex-vereadora pelo Partido dos Trabalhadores (PT), uma das lideranças do MIQCB e vice-presidente da ASSEMA, narrou:

Olha, isso é diferenciado por tempo. Antes, quando eu era pequena, minha avó fazia uma crítica e isso entra muito na questão do preconceito e da discriminação... “ah

⁹⁹ Entrevista concedida em 04/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

¹⁰⁰ Entrevista concedida em 04/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

¹⁰¹ Entrevista concedida em 04/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

¹⁰² Entrevista concedida em 05/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

¹⁰³ Entrevista concedida em 04/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

homem que quebra coco cresce a bunda”. É como se fosse assim “ah vai virar mulher...” assim, nesse sentido. Então na minha comunidade eram poucos os homens que quebravam coco. Agora já têm mais homens que quebram coco na minha comunidade. A outra diferença aqui mesmo no município é no Riachão. Nós temos uma diretora sindical aqui de Lago do Junco, mas mesmo no Riachão, que é um povoado, lá os homens juntam coco e quebram coco. Os nossos, da nossa comunidade, junta mais do que quebram. Eles não têm muita vergonha de juntar, mas já não gostam de quebrar. (informação verbal)¹⁰⁴

As mulheres podem realizar o trabalho agrícola sem serem masculinizadas, ao contrário dos homens, que, dependendo de sua idade, ao quebrarem coco podem ser sumariamente “feminilizados”; saem de sua condição imagética masculina, perdendo seus referenciais de “homem”. É consenso ainda que a figura do homem provedor deve ser representada através de seu trabalho na agricultura, embora muitos homens tenham realizado a quebra do coco pela necessidade de prover suas unidades domésticas. Fato é que a quebra do coco realizada pelas mulheres parece constantemente pôr em questão a figura do provedor masculino e a preponderância da agricultura.

Historicamente, a esfera do trabalho camponês no Médio Mearim também tem comportado disputas simbólicas e materiais em torno do valor que assume a produção agrícola e a produção extrativista. Há pelo menos três discursos em torno da importância do trabalho agrícola (roça) e do trabalho extrativista (coleta e quebra do coco). De acordo com o primeiro, em conformidade com o imaginário que envolve as relações de gênero são os homens que asseguram o sustento de suas famílias, diante do que a renda das mulheres é vista como complementar à dos maridos/companheiros. Um segundo discurso afirma que, longe de serem sustentadas, no mais das vezes, são as quebradeiras que asseguram o sustento de suas unidades domésticas. E, um terceiro, que aponta que ambas as rendas, mutuamente complementares, garantem o sustento das famílias.

Uma liderança comunitária, quebradeira de coco organizada em associações, cooperativas e movimento social, parece situar bem a questão em torno da distinção na valorização do trabalho entre os gêneros:

O homem tá na roça e eu tô quebrando coco, mas o meu trabalho não é visto como trabalho, o meu trabalho é sempre visto como complemento da renda que soma no final do mês [...] aí o homem trabalha e a mulher sempre ajuda. Aí a divisão: a mulher é quebradeira de coco e o homem é o trabalhador rural. (informação verbal)¹⁰⁵

¹⁰⁴ Entrevista concedida em 04/11/2011, Bacabal-MA.

¹⁰⁵ Maria Adelina Chagas em entrevista concedida em 06/2005, São Luís-MA.

Em primeira mão, o depoimento estabelece como tem se dado convencionalmente a divisão sexual do trabalho: homens na roça e mulheres na quebra do coco. Também acentua que, nas comunidades agroextrativistas, a idealização do homem como chefe da família e, portanto, provedor, contribui para que a renda feminina do extrativismo seja vista apenas como uma mera ajuda na manutenção familiar.

Em entrevista, Maria Silvera de Sousa, mulher católica de 45 anos de idade e que se autocalifica morena, precisou os trabalhos de homens e mulheres em sua comunidade considerando aquela divisão: “Aqui os homens no amanhecer o dia vão pra roça e as mulheres vão caçar coco, então quebrar, então tirar o azeite. É isso” (informação verbal)¹⁰⁶.

Embora reconheçam a importância do trabalho feminino para a sobrevivência, já que, como apontou Francisca de Aquino, “é difícil um homem sustentar a mulher sem ela trabalhar [...] ainda mais quem tem muito filho [...] porque eles não têm ganho [...] eles trabalham é na roça” (informação verbal)¹⁰⁷, os homens de sua comunidade quase sempre veem os ganhos oriundos da quebra do coco como uma mera ajuda familiar.

Nessa dimensão da ajuda, caminhou o depoimento do agricultor Luís Cruz: “a mulher também ajuda de tudo [...] a mulher tá fazendo o que tá certo, cuida de tudo, da casa, faz outras coisas também, porque se não, não dava [...] porque tem a mulher aqui, mas ela me ajuda de tudo [...] eu acho que assim tá bom” (informação verbal)¹⁰⁸. O mesmo depoimento reforçou a lida cotidiana de sua esposa nos trabalhos domésticos.

Muito embora algumas das mulheres tentem desconstruir essa imagem da mera ajuda, a assimetria de gênero contribui para que a maioria delas acabe assimilando a ideia de que o seu trabalho extrativista é subsidiário ao trabalho do marido/companheiro. Isso se expressa frequentemente através de um conjunto de termos e representações que caracterizam a atividade de quebra do coco como algo complementar. Do mesmo modo, as tarefas que realizam na agricultura têm sido vistas como um apoio, uma ajuda ao marido, o que também parece confirmar que a responsabilidade pela agricultura é masculina.

Francidalva de Jesus desvelou em seu discurso que “assim, a mulher sempre é mais fraca, ela ajuda, mas sabe que é mais pouco que o homem. Ela é tudo, porque lava uma roupa, varre uma casa, o homem não faz isso” (informação verbal)¹⁰⁹. Seu discurso, com algumas contradições, caminha pela valorização das mulheres no espaço doméstico, o que acaba por reafirmar que as tarefas caseiras são inerentemente femininas, como reforça uma ideia de

¹⁰⁶ Entrevista concedida em 19/11/2011, Lima Campos-MA.

¹⁰⁷ Entrevista concedida em 05/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

¹⁰⁸ Entrevista concedida em 04/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

¹⁰⁹ Entrevista concedida em 04/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

fragilidade implícita à natureza feminina. Essa suposta fragilidade feminina aparece também no discurso de Rosinere de Lima como oposição ao trabalho que os homens desempenham. Ela se reportou às tarefas do marido, deixando clara a sua percepção sobre o trabalho que ele realiza, dizendo que “é bom porque ele trabalha numa roça, faz um serviço [...] Ele faz muito serviço que mulher não faz, aí por essa parte é bom” (informação verbal)¹¹⁰.

Uma visão geral do depoimento desta última entrevistada permitiria perceber que aquilo que é desempenhado pelo homem adquire status de serviço, portanto, de legítimo e reconhecido trabalho, ao contrário da visão que comumente se tem a respeito das atividades laborais das mulheres.

Esses relatos acabam demonstrando que, nas condições em que as mulheres desempenham práticas consideradas complementares às dos homens, ainda que sob rígidas hierarquias, podem criar identidades com base em representações do masculino e do feminino semelhantes às que são criadas pelos homens (COSTA, 2003, p. 193).

No caso em que as mulheres não realizam nenhum tipo de trabalho fora do espaço doméstico (em geral, porque tem filhos pequenos ou mesmo porque alguns maridos acreditam ser desnecessário), o comportamento dos homens se dá normalmente como uma camponesa descreve: “ele sempre dá uma de durão, tem homem que bota tudo dentro de casa” (informação verbal)¹¹¹.

Como destaca Cynthia Sarti (1997), quando estuda a condição moral do homem e a sua relação com o trabalho, a categoria “pai de família” complementa a autoimagem masculina e legitima a autoridade do homem no âmbito familiar, na medida em que estabelece sua moral enquanto provedor. Tal visão é muito presente entre as comunidades agroextrativistas, pois embora haja uma tentativa de valorizar o trabalho feminino (nesse caso, a quebra do coco), homens e mulheres acabam reproduzindo a ideia de que os primeiros devem ser os mantenedores da família.

Abordando a respeito das responsabilidades que um homem deveria ter, Rosa de Lima foi objetiva: “se ele [...] pega uma filha [...] o dever dele se ele pega uma moça ou mesmo uma mulher, de manhã ele deve ir trabalhar, comprar as coisas [...]. Ele bota dentro de casa aí a mulher vai arrumar” (informação verbal)¹¹². Em outras palavras, o homem seria responsável pela manutenção básica do lar, provendo a casa do que fosse necessário para que,

¹¹⁰ Entrevista concedida em 05/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

¹¹¹ Ibidem

¹¹² Entrevista concedida em 05/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

tomando seu lugar na relação conjugal, a mulher fosse gerir e cuidar de suas obrigações no âmbito doméstico.

Entretanto, por mais que as mulheres enfatizem a “obrigatoriedade” dos maridos no provimento da casa, elas acabam, por diversas vezes, demonstrando a centralidade do seu trabalho, salientando que o trabalho masculino é uma ajuda e não a única fonte de renda. Nesse sentido, Maria das Neves dos Santos afirmou que o marido “[...] tem que trabalhar pra ajudar a mulher [...] fazer uma roça [...] porque se a mulher arranja um homem é pra ajudar ela” (informação verbal)¹¹³. É preciso destacar esta apreensão do papel do homem por Maria das Neves. Nela, fica evidente que o homem necessita contribuir, somar esforços com a mulher para a manutenção do lar. Seria esta sua principal serventia.

Parece haver uma hierarquia entre aquelas duas atividades, considerando-se que no “tempo de roça” a dedicação maior deve ser dada a esta atividade em detrimento da quebra do babaçu. Essas questões, bem como o envolvimento dos homens com a quebra do coco quando há um aumento de seu preço no mercado, foram destacadas em entrevista, realizada em 2005, com a liderança e ex-diretora do MIQCB, Maria Adelina Chagas:

Pois é porque nós também como mulheres temos atividades triplas [...] Naquele intervalo que ele tem o tempo ele quebra o coco [...] a gente fica às vezes três dias sem quebrar pra ajudar na colheita. O homem não deixa a atividade pra quebrar coco [...] Também depende do preço do coco, tanto faz o preço do coco tá alto como tá baixo a gente quebra coco. (informação verbal)¹¹⁴

Esse processo está também relacionado às disputas simbólicas no mundo do trabalho, no qual é possível identificar a percepção de que as famílias devem se dedicar a atividades “mais necessárias” e que os homens, enquanto potenciais provedores familiares, precisam primar pela rentabilidade. Esse tipo de lógica faz com que homens e mulheres camponeses acabem por atribuir a quebra do coco a uma tarefa essencialmente feminina, posto que, ao contrário dos homens, as mulheres seguem praticando a quebra do babaçu, a despeito do preço do produto no mercado.

No período auge da produção agrícola as mulheres muitas vezes deixavam de praticar o extrativismo para se envolver na colheita dos produtos da roça. Entretanto, quando da entressafra agrícola, a maioria dos homens não se envolvia com a quebra do coco babaçu. Alguns deles costumavam realizar essa atividade apenas quando o preço do produto assumia maior valor no mercado. Assim, muitos homens não admitiam quebrar coco e aqueles que

¹¹³ Entrevista concedida em 04/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

¹¹⁴ Entrevista concedida em 06/2005, São Luís-MA.

quebravam, na maioria das vezes, o faziam como uma atividade secundária. A maioria dos que quebravam coco só realizava esta atividade depois de feitas as suas obrigações na roça, como era, por exemplo, o caso de Luís de Miranda, segundo ele mesmo afirmou: “às vezes, quando eu tava de folga que acabava os serviços da terra eu ia ajuntar coco, quebrava mais ela até chegar os serviços de novo” (informação verbal)¹¹⁵.

Sem dúvida, como afirmou Euclides Lima, na época com 71 anos de idade, tem sido comum que os homens quebrem o coco somente “quando a coisa tá muito aperreada [...] agora quando tá meio folgada as mulheres vão e os homem vão cuidar em limpar uma banana, que aí tem bananal, aqui a gente faz banana, faz bananal, aí vão limpar, vão espalhar banana e as mulheres vão pelos mato” (informação verbal)¹¹⁶.

No mesmo sentido, a moradora de São José dos Mouras, Elza da Silva, pontuou que os homens quebram o coco, porém apenas quando não estão atuando em seu trabalho na roça: “[...] eles trabalham de roça e quebram coco também. Às vezes falta serviço, quando termina serviço de roça e eles não acham uma diária, assim, outro serviço, aí eles vão quebrar coco pra ajudar”, disse em depoimento (informação verbal)¹¹⁷.

Material e simbolicamente, os homens não procuraram conquistar o domínio da quebra do coco. Contrariamente, verifica-se que as tarefas agrícolas, habitualmente masculinas, têm necessitado de intervenção feminina para serem concluídas. E, neste caso, as mulheres não tiram daí nenhum acréscimo de prestígio, pois a “qualidade” feminina aboliria, naquilo que é tido como próprio à natureza, todo o valor de qualificação adquirida por uma aprendizagem (DAUPHIN et al., 2001, p. 12).

Em muitas ocasiões, em detrimento do babaçu, a roça aparece supervalorizada nas comunidades da microrregião e esta valoração é normalmente empregada pelos homens. A maioria dos trabalhadores tende a reconhecer a importância do extrativismo para sua reprodução, porém, esse reconhecimento recebe o caráter de complementaridade. Em outras palavras, os rendimentos do babaçu são vistos como complementares aos da roça e, portanto, numa escala de relevância, secundários.

José de Freitas enfatizou que preferia a roça ao trabalho do coco, “porque [...] é melhor mesmo de qualquer maneira, porque quando a gente cultiva ela, ela dá mais [...] que se não der o arroz, dá a macaxeira. [...] Eu prefiro a roça, porque a roça é uma mãe” (informação

¹¹⁵ Entrevista concedida em 03/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

¹¹⁶ Entrevista concedida em 05/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

¹¹⁷ Entrevista concedida em 19/11/2011, Lima Campos-MA.

verbal)¹¹⁸. Aqui a roça recebe o mesmo significado simbólico de mãe que, comumente, a palmeira de babaçu, nos discursos das mulheres, tem assumido. No mesmo fragmento, verifica-se um grau maior de apreciação da roça justificado pela maior rentabilidade que supostamente ela possibilitaria.

Em resposta à pergunta sobre o motivo pelo qual não trabalhava com a quebra do coco, Paulo de Miranda, jovem agricultor de Monte Alegre, afirmou:

Porque assim o ganho do coco é pouco, se eu for me dedicar ao coco não dá. Aí eu trabalho mesmo de roça, fazendo serviço pra um e pra outro [...]. Eu preferia mesmo ir pra roça, porque sempre na roça a gente tem mais vantagem [...] Da roça a gente tira arroz, feijão, milho, melancia. (informação verbal)¹¹⁹

É perceptível por parte dos homens a valorização da atividade agrícola bem como a legitimação da divisão social dos papéis, confirmando uma ideia de que a renda masculina viria em primeira instância no sustento da casa. Nessa mesma perspectiva, o pai de Paulo, Luís de Miranda, referendou o que considerava a atividade dos homens de sua comunidade: “É que a gente não tem outra [atividade] mesmo, é ser lavrador”. Deu uma justificativa para o motivo pelo qual os homens não deveriam se dedicar ao extrativismo: “[...] Pro homem não dá pra se dedicar em quebra de coco, porque o coco não tem todo tempo, dá pra ele se dedicar à lavoura” (informação verbal)¹²⁰.

Há vozes dissonantes ao discurso de Luís de Miranda sobre não haver coco durante todo o ano e elas normalmente advêm das mulheres. Relembrando o significado da palmeira de babaçu para o sustento das famílias rurais maranhense, Maria de Jesus Bringelo destacou: “[...] Todo dia você vai e todo dia tem. Todo dia que você for para o mato, todo dia você vai quebrar coco, todo dia a gente quebra” (informação verbal)¹²¹.

Algumas falas masculinas levam ao reforço da existência de um “tempo do coco” dentro de um ciclo estabelecido para o trabalho dos camponeses, mas muitas vezes desconsideram que a agricultura também obedece a um ciclo relacionado a questões de ordem natural e cultural dos sujeitos envolvidos com ela. Assim, há períodos em que a agricultura está em fase de plantio e não de colheita, o que faz com que a renda do babaçu seja a única disponível nas unidades domésticas.

¹¹⁸ Entrevista concedida em 04/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

¹¹⁹ Entrevista concedida em 03/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

¹²⁰ Entrevista concedida em 03/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

¹²¹ Entrevista concedida em 15/01/2012, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

O testemunho de Antonia de Sousa é emblemático a respeito dessas questões que envolvem os ciclos de produção e o ambiente do trabalho e sustenta ainda a potencialidade do trabalho das mulheres na quebra do coco para o provimento das famílias:

[...] porque a produção da roça ela é o que agora os estudiosos chamam de sazonal, ela não é o ano todo, ela é essa época a roça tá brocada, queimada e tá esperando a chuva pra plantar. Quando dá maio não tem mais nada na roça a não ser uma mandioca, mas de lá já tirou um milho, já tirou um feijão, já tirou um arroz. Quando dá junho, aí pronto...os homens vão descansar, aí só vão brocar de novo em setembro, outubro, porque é sazonal não é todo tempo. E a quebra do coco é de janeiro a janeiro...e muitas das vezes a produção agrícola da roça ela, ela é boa porque é parte da alimentação da gente, mas grande parte mesmo da alimentação vem é do babaçu, porque a gente não come só arroz, farinha, feijão e verduras. A gente come açúcar, café e essas coisas a gente não produz e aí vem é do babaçu, o sabão, o pão, o fubá...um monte de coisas e outras coisas e tudo é com o dinheiro do babaçu, e que é as mulheres que botam em casa, não são os homens, sem falar nas roupas, nos remédios, nos calçados, nos cosméticos, pois agora todo mundo é chique. Ninguém lava mais a cabeça com sabão de coco, agora é com xampu, é com condicionador. Ninguém se, é... no tempo das minhas meninas era o neutrox, agora nem neutrox ninguém usa mais, porque neutrox não é chique. E aí é um monte de coisas que termina a mídia impondo, trazendo pras comunidades rurais, que um monte de coisas a gente toma pra gente como se fosse coisa que a gente não possa viver sem aquilo e que durante muitos anos da nossa vida a gente viveu sem, agora hoje a gente diz “eu não posso viver sem aquilo” e a bem pouco tempo podia. (informação verbal)¹²²

Em entrevista realizada em 2005, Maria de Jesus Bringelo acentuou: “O babaçu pra mim foi uma das maiores rendas, porque o produto que a gente tira da roça, às vezes o arroz, ele não dá pra comer dum ano pro outro e o babaçu sempre deu pra gente quebrar pra sustentar de um ano a outro, tanto na safra como na entressafra” (informação verbal)¹²³.

Interessante notar que a maioria das quebradeiras de coco tende a ressaltar a relevância da quebra e comercialização do coco para o sustento de sua família, ou seja, essas mulheres reforçam a importância de seu trabalho para prover sua unidade doméstica. Dalvani de Jesus, já falecida, afirmava que quando ia quebrar coco a opinião de seu marido “era de que eu fosse, por causa que ele ia trabalhar da roça e eu pro mato quebrar coco [...] Quem dava o mantimento, as coisas, era eu, ele ia era cuidar da roça” (informação verbal)¹²⁴. Maria Raimunda dos Santos também contou que tinha “quatro filhos, eu sustento meus filhos, sempre sustentei assim no coco, quebrando” (informação verbal)¹²⁵. Nas duas falas, as mulheres assumiram para si a manutenção de suas famílias, destacando a proeminência de seu trabalho associado ao babaçu na alimentação familiar.

¹²² Entrevista concedida em 19/11/2011, Lima Campos-MA.

¹²³ Entrevista concedida em 05/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

¹²⁴ Entrevista concedida em 04/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

¹²⁵ Entrevista concedida em 03/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

Mas embora haja representações que atribuam valor diferenciado entre as atividades realizadas pelos homens e as realizadas pelas mulheres, por vezes identificam-se discursos nos quais a renda feminina aparece tão substancial como a renda masculina para o sustento das famílias. Os discursos mesmos de alguns homens corroboram essa afirmação, como o de Luís Cruz, o qual testou que o sustento da casa é dado pelos “dois, um faz de um lado, outro faz de outro” (informação verbal)¹²⁶.

Além disso, destacando que o trabalho extrativista é basilar, José de Freitas afirmou que nem sempre os produtos de uma colheita são suficientes para esperar a próxima safra, sobretudo por causa de pragas (informação verbal)¹²⁷. Assim, principalmente no período da entressafra agrícola, o extrativismo, segundo ele, seria primordial para a sobrevivência dos camponeses. Sem dúvida, o extrativismo do babaçu tem sido condição necessária para a sobrevivência dos trabalhadores rurais maranhenses, como relatou Cleonice de Andrade: “muita gente vive do babaçu, quebrar, vender” (informação verbal)¹²⁸.

A complementaridade dos ganhos provenientes dos trabalhos executados por homens e por mulheres também aparece em meio a essa ampla gama de discursos. Maria Leite defendeu que “a gente sempre viveu do coco e da roça até quando Deus quiser só do coco e da roça, os netos também e os tataranetos talvez se a gente alcançar a gente vai ver” (informação verbal)¹²⁹. Francisca de Souza, mulher vinculada à associação de quebradeiras de coco em São José dos Basílios, hoje com 50 anos de idade, respondeu a questão sobre quem sustentava sua casa, exclamando: “É nós dois. Meu marido bota arroz, feijão e eu boto o café, açúcar, carne, carvão e é assim, os dois né. Os dois que sustenta, eu e ele” (informação verbal)¹³⁰.

Em resposta à questão dos trabalhos para a manutenção familiar e do grau de valorização dos mesmos, outra moradora de São José dos Basílios enfatizou:

Eu acho que é igual né. Acho que é igual porque o homem trabalha na roça, ele bota a despesa da casa, o feijão, o milho e essas coisas. Mas a despesa de dentro da casa é da luta da mulher, tudo é a mulher quebrando coco, do açúcar até o carvão é a gente que bota dentro de casa, é açúcar, óleo, café, tudo, tudo, tudo é a mulher quebrando coco. Então é por isso que a gente diz “o homem é trabalhador, mas a mulher também não fica atrás e às vezes tem mulher que é mais trabalhadeira do que homem, que certos homens”. (informação verbal)¹³¹

¹²⁶ Entrevista concedida em 04/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

¹²⁷ Entrevista concedida em 04/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

¹²⁸ Entrevista concedida em 03/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

¹²⁹ Entrevista concedida em 03/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

¹³⁰ Entrevista concedida em 02/2012, São José dos Basílios-MA.

¹³¹ Gonçala Valéria Ferreira em entrevista concedida em 02/2012, São José dos Basílios-MA.

Assim, ainda que identificadas sob uma perspectiva do gênero, estas leituras das relações entre os trabalhadores não fogem ao padrão da família camponesa, que, estruturada sob uma lógica de reprodução familiar, agrega valores ao trabalho de todos os membros da família, cada qual dispondo de um papel na relação de produção. Porém, se a complementaridade dá conta de uma realidade em que se associa a mulher e o homem, ela apaga o fato de que a distribuição de tarefas possui, apesar de tudo, um polo positivo e um polo negativo e de que contém nela um sistema de valor hierárquico. E não há como negar que existe uma diferença hierárquica entre as práticas masculina e feminina (DAUPHIN et al., 2001, p. 12).

Além da quebra do coco e da dedicação ao trabalho na roça, as mulheres apresentam um histórico de dedicação ao trabalho doméstico, que muitas vezes não tem sido visto como trabalho nem pelos homens das comunidades e nem mesmo por muitas delas. Esse tipo de trabalho inclui o cuidado dos filhos e os afazeres que de toda sorte envolvem o zelo com a casa. Ainda que não tenha seu valor econômico apropriado dentro da esfera formal do trabalho, o trabalho doméstico produz bens e serviços. E, como destaca Suely Costa (2002, p. 304), “a permanência das mulheres nos trabalhos domésticos é parte de um sistema de proteção social que alimenta modos de vida favoráveis às relações capitalistas peculiares a essa sociedade”.

Em verdade, ao longo de décadas as mulheres têm atuado em diferentes atividades no meio rural, enfrentado uma jornada de trabalho que é múltipla. No caso das mulheres em questão, essa jornada tem comportado atividades domésticas, a quebra do coco e o trabalho na roça. Isso tem sido expresso em muitos depoimentos, como no de Maria de Jesus Bringelo, ao destacar as tarefas recorrentemente realizadas pelas mulheres de sua comunidade e de comunidades vizinhas:

Era quebrar coco, plantar, plantar arroz. As mulheres ajudavam a capinar, panhá o algodão, panhá a fava. E quando agente vinha da roça ainda trazia lenha, aqui a gente não sabia nem fazer carvão, hoje é que a gente faz carvão, só se cozinha com carvão e fogão [...] Porque assim, aqui o que as mulheres aqui não fazem, diferenciar o trabalho das mulheres dos homens, é que antigamente tinha que brocar, derrubar e depois que queimava a roça era que fazia a cerca. Depois disso, pra encoivar a mulher ajudava, pra plantar a roça a mulher ajudava, aliás todo o resto do serviço a mulher ajudava a fazer. (informação verbal)¹³²

A liderança reafirmou a exaustiva lida diária das mulheres nessas comunidades. Em geral, o discurso das quebradeiras de coco sobre seu cotidiano tem girado em torno das

¹³² Entrevista concedida em 05/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

tensões e conflitos com seus tempos sociais: do trabalho e dos cuidados domésticos ou da reprodução. Nessa mesma direção, o tempo de trabalho feminino (produtivo ou remunerado e/ou reprodutivo ou dos cuidados) tem sido representado por elas como um incansável e desgastante movimento de ir e vir, que, mesmo entre as lideranças de movimentos e associações, nem sempre tem implicado na conquista de direitos.

Nessa perspectiva, os conflitos das mulheres na sua relação cotidiana com o tempo – trabalho profissional *versus* trabalho doméstico e dos cuidados da vida e não remunerados – não são tensões de caráter pessoal, ineficiência ou incompetência delas, antes exprimem uma opressora divisão sexual do trabalho e a condição de subalternidade do feminino materializada nas relações de serviço, na gratuidade das mesmas. Ao abrigo delas se realizam a distribuição desigual dos tempos de trabalho da reprodução e dos cuidados da vida para homens e mulheres (DUQUE-ARRAZOLA, 2010, p. 4).

As quebradeiras de coco têm enfrentado as pressões do tempo, quando costuma aparecer sequencialmente tudo aquilo que precisam fazer durante o dia. Uma moradora de São José dos Mouras, Elza da Silva, de 51 anos de idade, que se disse de cor morena e de religião católica e trabalha como agente de saúde da comunidade, descreveu o tempo que, na lida diária, quebrava coco: “Eu saía mais ou menos sete horas e chegava em casa umas sete da noite, porque era longe né, e a gente sai dos matos umas cinco horas da tarde”. Disse também que quando chegava em casa, por diversas vezes, ainda tinha que se dedicar aos trabalhos domésticos, exceto quando deixava suas funções do lar a cargo da filha: “Às vezes eu não fazia porque eu deixava uma menina de nove anos com a pequenininha, essa que estava aí [mostrou a filha]” (informação verbal)¹³³.

Uma delas, moradora da comunidade Morada Nova em São José dos Basílios, demonstrou entender que tudo aquilo que faz durante o dia, incluindo as tarefas domésticas e do campo dos cuidados, pode e deve ser considerado como trabalho. “Quebro coco, apanho arroz, apanho feijão, quebro milho, cuido da casa, cuido dos meus filhos, cuido dos netos e isso tudo é trabalho né?!”, disse Francisca de Souza (informação verbal)¹³⁴.

Assim como é comum se associar o trabalho da roça não a um qualquer trabalho agrícola, mas a uma atividade do ser homem, a atividade doméstica não tem sido considerada apenas uma tarefa, mas um componente do ser mulher.

No pensamento dos sujeitos em questão há aspectos que relacionam as atividades femininas a tarefas “mais fáceis”, que exigiriam menor força física: “Todos dois serviço são

¹³³ Entrevista concedida em 19/11/2011, Lima Campos-MA.

¹³⁴ Entrevista concedida em 2011, São José dos Basílios-MA.

pesado, o da mulher é mais maneiro um pouco, quer dizer o da mulher é mais maneiro”, afirmou Luís Cruz (informação verbal)¹³⁵. Essa visão sugere certa fragilidade da mulher, reforçando a imagem de que a quebra do coco é a tarefa feminina por excelência e confirmando uma ideia de força masculina que vincula o homem aos trabalhos ditos pesados.

De qualquer maneira, através de uma observação possibilitada por trabalho de campo, constatou-se que a quebra do coco é uma atividade que exige menos força física do que certo jeito para ser realizada.

Em meio a essa gama de disputas e contradições,

Quando se analisa por quais mecanismos, por quais mediações concretas e simbólicas, a dominação masculina se exerce, constata-se que, em geral, esta dominação não se faz de maneira frontal, mas por meio de definições e de redefinições de estatutos ou de papéis que não concernem unicamente às mulheres, mas ao sistema de reprodução de toda a sociedade (DAUPHIN et al., 2001, p. 18).

É necessário aventar ainda que a associação da quebra do coco ao feminino também está vinculada ao padrão de domesticidade que esta prática tem assumido. Tal atividade tem sido largamente considerada como uma extensão do trabalho doméstico, uma “atividade de mulher”, o que tem feito com que muitas mulheres durante a prática também desempenhem sua maternidade. Levando seus filhos para a área de extração do coco, são elas as principais responsáveis pelo cuidado deles e pela sua inserção na atividade.

Nesse sentido, a atividade de quebra do coco tem sido um lugar de exercício e de produção de matéria política de que se fazem os maternalismos. Trata-se de experiências que acentuam dependências que se criam no âmbito privado, o que tem demonstrado o quanto as mulheres ainda estão presas à maternidade como condição feminina.

Maria de Jesus Bringelo disse em entrevista que, quando precisava sair para o trabalho de quebra do coco, deixava seus filhos pequenos em casa ou na casa de vizinhos ou “quando eles estavam muito enjoado de ficar em casa aí eu levava pro mato” (informação verbal)¹³⁶. Contando sobre como agia diante da necessidade de trabalhar e cuidar dos filhos, Maria da Conceição Araújo destacou que “levava pro mato e a redinha dentro do cofo e a latinha de leite, fazia um foguinho e o cumê dele” (informação verbal)¹³⁷. A experiência de Josefa Silva é bem parecida, uma vez que “só era uma, assim mesmo eu levava, levava massa,

¹³⁵ Entrevista concedida em 04/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

¹³⁶ Entrevista concedida em 05/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

¹³⁷ Entrevista concedida em 04/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

açúcar [...], mas não ficava com ninguém [...] do jeito que eu padecia, ela também, nos mato” (informação verbal)¹³⁸.

Como aponta Paola Giuliani (2010, p. 645), vários estudos sobre trabalho rural feminino em diversos contextos brasileiros têm advertido para o fato de que as “experiências de vida relatadas pelas mulheres rurais mostram que em seu cotidiano não há uma clara distinção entre os limites do lar e do trabalho, entre as atividades domésticas e as tarefas agrícolas, entre as responsabilidades na educação dos filhos e a vida comunitária”.

Algumas trabalhadoras agroextrativistas asseguram que os homens não costumavam dividir os afazeres domésticos com elas, ainda que elas tivessem de trabalhar tanto ou mais do que eles e ainda cuidar da casa e dos filhos pequenos. Uma delas enfatizou: “os homens são muito machistas, eles querem a mulher mesmo só pra cozinha, cuidar dos filhos, na hora da sociedade eles pulam fora” (informação verbal)¹³⁹. E Maria de Jesus Bringelo destacou “que o homem ajuda, mas isso não é em toda casa. Depois que o homem vai pra roça ele acha que não deve fazer muita coisa, a responsabilidade é da mulher” (informação verbal)¹⁴⁰. Cleonice de Andrade também expressou que os homens “sempre aqui, acolá, eles ajudam, mas não ajuda não, eles sempre vão é pra roça” (informação verbal)¹⁴¹.

Compartilhando de uma mesma perspectiva, Gonçala Valéria Ferreira, liderança residente em Morada Nova no município de São José dos Basílios, hoje com 59 anos, disse sobre o comportamento dos maridos em relação à divisão de tarefas: “tem uns que às vezes [...] tem pena da mulher e se ele chega primeiro ele acende um fogo, às vezes bota um feijão no fogo e tem outros que enquanto a mulher não chega ele nem sequer abre a porta pra entrar [...], fica lá em pé esperando a mulher chegar e abrir a porta [risos]” (informação verbal)¹⁴².

Dentro desse contexto, é relevante atentar para a presença de “relações sociais bastante singulares – de classes, gêneros, raças/etnias e gerações - que, organizam, na intimidade, ‘obrigações femininas’” (COSTA, 2007, p. 11).

Tratando da experiência de quebradeiras de coco que precisam mais recorrentemente se ausentar do ambiente doméstico e relatando a respeito do cotidiano conjugal, Maria Alaídes de Souza destacou:

A gente não vai dizer que essa coisa de compreender que a mulher vai ocupar o espaço e vai verdadeiramente ficar desligada da família, não é assim. Às vezes você

¹³⁸ Entrevista concedida em 04/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

¹³⁹ Maria Raimunda dos Santos em entrevista concedida em 03/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

¹⁴⁰ Entrevista concedida em 05/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

¹⁴¹ Entrevista concedida em 03/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

¹⁴² Entrevista concedida em 2011, São José dos Basílios-MA.

encontra algo em casa que você se assusta, por exemplo, [o homem] lavar um copo que você toma um café, pra nós já não é mais pra ter esses comentários, e aí ainda tem. Lavar a cueca que veste, não é preciso ter mais esses comentários e ainda tem. Então a gente não tá ainda com toda autonomia de se tratar igual [homem e mulher] né, de gênero, da equidade na hora do serviço, na partilha de atividades na família, do cuidar do filho junto... ainda tem muitas pendências. (informação verbal)¹⁴³

No contexto daquela entrevista, motivada por muitas questões colocadas por Maria Alaídes, questionei a ela o que em sua visão já havia mudado nas relações entre homens e mulheres. Assim, ela testemunhou:

A relação do homem antes né, o homem chegava da roça e banhava e ia pra uma roda de amigos, pra porta da rua conversar, e a mulher que tinha ido pro mesmo papel, trabalhou a manhã inteira, fez o almoço e foi deixar e chegou à tarde e foi fazer a janta, cuidar dos meninos, fazer tudo, varrer casa, buscar água, fazer tudo! E ele [o marido] no bem-bom! Se tivesse que servir um café e ele tivesse deitado na rede de tucum no alpendre, ela que ainda ia servir ele. Então isso, nós da associação de mulheres já fizemos várias tentativas de sensibilização com os nossos pais, nós já tiramos de mente que não consegue mais! A esperança agora é com os filhos! Aí eu já digo que eu já tenho, vi filho trocando fralda, eu já vi um filho lavando prato, eu já vi um filho lavando a roupa... Eu já tô tendo essa felicidade. É um processo muito lento, mas assim, a partir do meu sogro, do meu pai e até meu marido foi uma submissão, uma escravidão [...]. Então é a mulher que quebra coco, é a mulher que lava roupa, que é a dona de casa, são várias atividades que a gente tem e que mudou, mas que ainda tem o que mudar, e a esperança tá nos filhos e nos netos, na juventude que tá aí. (informação verbal)¹⁴⁴

Como as variações nas experiências individuais também devem ser consideradas, destaco que poucas mulheres já argumentam certo avanço nas relações de gênero e na relativização de papéis socialmente atribuídos a homens e mulheres. Como disse Maria Adelina Chagas,

a gente identifica o avanço na questão de gênero [...] Hoje eu estou no Movimento [MIQCB], eu vou pra São Luís passar tantos dias e meu marido não me impede de eu ir, então ele já tem uma certa compreensão de gênero [...] ele termina assumindo o trabalho que é meu, ele não vai pra cozinha lavar o prato [...] mas o negócio da administração [da casa] na hora que eu tô fora o marido toma o encaminhamento. (informação verbal)¹⁴⁵

Dessa maneira, nem sempre os depoimentos acentuam apenas situações de tensão no universo do trabalho e familiar desses camponeses. Em alguns casos, tendem a salientar a complementaridade das ações de homens e mulheres para a reprodução familiar, muito

¹⁴³ Entrevista concedida em 04/11/2011, Bacabal-MA.

¹⁴⁴ Ibidem

¹⁴⁵ Entrevista concedida em 06/2005, São Luís-MA.

embora os papéis sociais, especialmente situando a distinção público-privado, apareçam bem delimitados. Como argumentou Antonia de Sousa,

quando o meu marido tava em casa parte do trabalho da roça ele que fazia, eu ajudava em poucas coisas...é...eu ia, fazia comida, cuidava de menino, ia deixar comida na roça e lá ao invés de ir capinar, eu ia é juntar meus montes de cocos e botar no paiol pra quebrar e depois trazer pra casa. *Então era ele produzindo por um lado e eu por outro.* (informação verbal, grifo meu)¹⁴⁶

Porém, esse dado não permite desconsiderar que as mulheres geralmente reforçam que há muitos anos são elas as responsáveis pelos afazeres domésticos. De fato, como lembra a filósofa e teóloga Ivone Gebara (2000), o mal não está no serviço prestado, mas na imposição desse serviço às mulheres, na determinação de um papel como se fosse um destino.

Nesse sentido, convém, à luz de um grupo de estudiosas feministas que escreveram na Revista *Annales* nos anos 1980, lançar a crítica ao tema da complementaridade como utilizado em inúmeros estudos rurais. De acordo com esses estudos, a complementaridade tem funcionado tão bem a ponto de “impor a imagem definitiva de uma divisão dos espaços, dos tempos, dos gestos cotidianos, dos rituais entre homens e mulheres e apresentar um modo equilibrado de papéis e tarefas, nem antagônicas nem concorrentes”. Em outros termos, “a vida social, assim, parece organizada em torno de dois pólos aparentemente equivalentes, a autoridade masculina de um lado, os poderes femininos do outro”. A consistência dessa crítica é mais bem entendida se se considera que “a noção de complementaridade não deixa de comportar ambiguidades”, embora algumas vezes se tenha demonstrado que a “divisão sexual das tarefas não é fixa, e que essas tarefas se organizam em zonas de intercessão e de troca que desordenam a oposição entre trabalho doméstico feminino e trabalho de produção masculino” (DAUPHIN et al., 2001, p. 11).

A responsabilidade dos afazeres domésticos entre as quebradeiras de coco tem incluído os cuidados com os filhos ou mesmo com os idosos. Segundo Gebara (2000), nas sociedades ocidentais em geral, a responsabilidade pelo cuidado, pela maternidade, por assegurar o amor e o carinho aos filhos tem sido atribuída às mulheres. Para a estudiosa, além disso, como uma experiência que denomina de “mal no feminino”, como uma condição imposta e uma obrigação, também os doentes tem sido deixados a serviço das mulheres. O fato é que a vida das mulheres estaria relacionada à nutrição, aspecto primordial da manutenção da vida, e ter ou não esse essencial as atingiria muito mais. Enquanto os homens

¹⁴⁶ Entrevista concedida em 19/11/2011, Lima Campos-MA.

trabalhariam para trazer dinheiro, as mulheres seriam responsáveis pela programação da alimentação. Mortos e doentes são frequentemente deixados aos serviços das mulheres. É como se elas devessem primeiramente testemunhar a vida e a morte: sua sina seria esbarrar nos extremos da vida.

Há, sem dúvida, um padrão cultural que impõe como tradição delegar às mulheres os cuidados com crianças e doentes, como também afirma Martha Freire (2006). De fato, é necessário considerar que o tempo feminino e a regulação do mesmo estão imbricados em práticas protecionistas primárias (as de cuidados de crianças, velhos e doentes a cargo de familiares e grupos de convívio) que regulam práticas de proteção secundárias que, apresentando o mesmo fim, estão a cargo de organizações públicas e privadas. Estas mesmas práticas protecionistas tem relevância direta na redução das obrigações femininas (COSTA, 2007, p. 14). Em outros termos, há um modelo de conduta de longa duração que têm feito com que as mulheres desenvolvam tarefas públicas em muitos momentos de suas vidas, especialmente no campo dos cuidados para com os filhos.

Cabe destacar que as mulheres quebradeiras de coco não têm contado com sistemas de proteção secundários, reatualizando por muitas gerações práticas que se voltam aos cuidados. Diante do que pode ser chamado de imposição dos padrões de domesticidade, era comum que, quando fossem quebrar coco, elas deixassem seus filhos sob o cuidado de outras mulheres. Essa prática incluía trocas de favores entre elas num rearranjo de laços de solidariedade para que pudessem se ausentar da casa em busca do babaçu. Essas situações traduzem uma experiência de maternidade transferida (COSTA, 2008, p. 61), a delegação de tarefas da administração de suas casas a outras mulheres ou crianças (meninas) e essas práticas de longa duração reafirmam formas de as mulheres atribuírem-se mútuas responsabilidades (COSTA, S., 2002, p. 303).

Quando necessário, era comum que crianças maiores, principalmente (mas não exclusivamente) as meninas, ficassem responsáveis por outras crianças menores quando as quebradeiras de coco se dirigiam às áreas de babaçuais. Para quebrar coco, Cleonice de Andrade “[...] deixava a casa, deixava as crianças, ficava sozinho [...] Sempre a casa fica só o correr do dia, só com as crianças, crianças cuidando de crianças” (informação verbal)¹⁴⁷.

Francisca de Aquino também relatou que

quando [...] ia pro mato quebrar coco [...] deixava os filhos com aqueles outros que era maior. A mais velha é a Cristina [...] os outro mais pequenos eu deixava com

¹⁴⁷ Entrevista concedida em 03/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

minha filha segunda [Kelly]. Quando a Kelly era pequena nós não morava ainda aqui, quando eu cheguei aqui ela tinha um ano e meio, aí eu passei a deixar a Kelly com a Cristina. (informação verbal)¹⁴⁸

Com efeito, o cuidado de crianças por outras crianças é “costume que serve à liberação do tempo das mulheres empregadas nesse trabalho”, constitui-se em “prática que desobriga mulheres adultas de cuidá-las por estarem ocupadas com os fazeres do trabalho diário em favor do conforto da casa” (COSTA, 2008, p. 56).

Maria de Jesus Bringelo contou que “[...] quase em todas as casas era um menino pequeno criando os outros meninos [...] Era assim que a gente criava menino, deixando na casa do vizinho” (informação verbal)¹⁴⁹. De acordo com Maria da Conceição Araújo, “os irmãos que criavam uns aos outros [...] Com um mês [de resguardo] eu não ficava em casa, me tacava pro mato quebrando coco” (informação verbal)¹⁵⁰. Desse modo, as crianças iam, por si próprias, pela experiência de conviverem umas com as outras, aprendendo a reproduzirem valores de cuidado e maternidade.

Na maioria das vezes, uma quebradeira de coco podia contar com o auxílio de uma vizinha, de sua mãe, de sua nora ou mesmo de sua filha para com o cuidado de seus filhos. Lindalva Cruz, respondendo sobre com quem deixava os filhos para ir trabalhar na quebra do coco, afirmou: “Com minha mãe, agora ela vive adoentada, não pode pegar calor de fogo. Agora tem a menina aqui que é casada com meu menino...” (informação verbal)¹⁵¹.

Essas experiências sinalizam para

costumes, práticas de proteção social primária – entre membros de uma mesma família, de diferentes famílias e grupos de convívio – que vão dispensando, ao longo dos séculos, instituições de proteção social secundária (serviços sociais de instituições públicas e privadas, religiosas e leigas de cuidados diversos), ocupando mulheres e crianças. (COSTA, 2008, p. 57)

Assim, nas comunidades em questão, as mulheres costumariam viver intensamente não somente a preocupação e a obrigação pelo cuidado com seus próprios filhos, como também, em sistema de solidariedade, uma experiência de maternidade extensa ou delegada.

No entanto, há situações, embora esporádicas, em que os homens acabam assumindo o cuidado das crianças para que suas esposas/mães saiam para o trabalho. Lindalva Cruz comentou que as crianças eram cuidadas principalmente por ela e por sua nora, porém, que

¹⁴⁸ Entrevista concedida em 05/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

¹⁴⁹ Entrevista concedida em 05/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

¹⁵⁰ Entrevista concedida em 04/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

¹⁵¹ Entrevista concedida em 04/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

“quando sai nós duas o meu menino fica, faz o almoço” (informação verbal)¹⁵². Aqui a entrevistada referia-se ao seu jovem filho com quase 30 anos de idade. Maria Raimunda dos Santos também apontou que, às vezes, seus filhos podiam ser deixados aos cuidados do pai: “Deixava eles, eu não tinha mãe, às vezes eles ficavam com o pai dele, às vezes ficavam com a minha madrastra, às vezes ficavam só mesmo” (informação verbal)¹⁵³.

Cabe destacar também as situações em que as mulheres quebravam coco em casa quando seus filhos eram pequenos, como ocorria com Josefa de Miranda: “Olha sempre assim quando eu criava eles, eu ajuntava pra quebrar em casa, eu e o marido juntava pra quebrar em casa [...]. Já depois que eu criei eles é que eu vou pro mato” (informação verbal)¹⁵⁴. De todo modo, o intervalo de tempo da coleta do coco exigia que os filhos ficassem sozinhos ou fossem cuidados por alguém da comunidade.

A quebra do coco em casa tem tido impacto direto na dinâmica do cuidado dos filhos e, por conseguinte, dos afazeres domésticos. Para muitas delas, executar sua atividade no espaço do lar implicaria em maior comodidade, tendo-se, assim, maior liberdade quanto ao início e ao fim do trabalho. O aproveitamento das cascas do babaçu para fazer o carvão também tem sido apontado como um fator para que elas façam a quebra no lar. Além disso, destacaram como vantajoso o fato de poderem consorciar a quebra do coco com a realização de outras atividades naturalmente a elas destinadas, como cozinhar e cuidar dos filhos ou dos doentes.

Lindalva Cruz se referiu ao motivo pelo qual começou a quebrar coco em casa, dizendo: “Eu sempre junto, trago pra casa e quebro em casa, porque eu aqui, eu não quebro no mato porque o homem que eu tenho aqui também é doente” (informação verbal)¹⁵⁵. Maria das Neves dos Santos também destacou: “às vezes eu quebro no mato, mas eu quebro mais em casa que no mato” (informação verbal)¹⁵⁶. Josefa Silva enfatizou que “todo tempo eu gosto de fazer minha ruma de coco em casa, ainda mais no inverno [...] que eu já sou uma mulher doente e quebrar coco na chuva, na lama, não tem rumo pra mim” (informação verbal)¹⁵⁷.

Vê-se, contudo, que há mulheres que têm preferido quebrar o coco na área de extração, mas que acabam praticando a atividade em casa motivada pelo interesse de seus maridos, como acontecia com Maria da Conceição Araújo:

¹⁵² Ibidem

¹⁵³ Entrevista concedida em 03/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

¹⁵⁴ Entrevista concedida em 03/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

¹⁵⁵ Entrevista concedida em 04/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

¹⁵⁶ Entrevista concedida em 04/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

¹⁵⁷ Entrevista concedida em 04/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

Eu gosto de ir pro mato, mas agora com esse caseiro [companheiro], que eu vivo com ele dentro de casa, ele prefere ir comigo juntar o coco pra botar em casa pra quebrar, nós ajunta o coco velho furado pra fazer carvão, nós ajunta coco bom, vou quebrando pra fazer um azeite pra gente vender pra comprar um açúcar e café. (informação verbal, grifo meu)¹⁵⁸

Principalmente a partir do final dos anos 1990, as mulheres começaram, com a ajuda de seus companheiros, a coletar o coco para quebrá-lo em casa. “A gente quebrava coco aqui mais era no mato [...] Agora é que o pessoal tá aprendendo a quebrar coco em casa. Algumas mulheres ainda vão, gostam mesmo de ir quebrar coco no mato”, disse Maria de Jesus Bringelo (informação verbal)¹⁵⁹.

Como afirmou Cleonice de Andrade, “nós ia era de grupo, era de turma, quebrar coco no mato” (informação verbal)¹⁶⁰. Desse modo, além do apoio no cuidado dos filhos, outros momentos de comunhão e solidariedade são destacados nas memórias de quebradeiras de coco, como a quebra coletiva do babaçu. Em suas idas aos babaçuais, elas costumavam enfrentar vários desafios, como andar longas distâncias, atravessar igarapés e lagos, subir ribanceiras e passar pelos perigos de encontrar animais peçonhentos no meio do caminho. Direcionavam-se em grupo para as áreas de babaçuais, ocasião em que reunidas cantavam e compartilhavam experiências cotidianas nas diversas conversas tecidas debaixo das palmeiras. Esses constituíam momentos de lazer em grupo e de trabalho, ao mesmo tempo, malemolente e árduo.

Raimunda Nonata de Lisboa, mãe de seis filhos e trabalhadora associada ao Sindicato de Trabalhadores Rurais de Lima Campos, contou que, durante a quebra coletiva do coco, as mulheres “conversam bastante só mesmo o que passa no dia e quando chega em casa o que acontece”. Também destacou que não costumava quebrar coco em casa: “Eu quebro mais no mato, em casa é muito pouco, não tenho muito tempo pra mim tá juntando não. Aí quando eu termino, eu quebro, assim no sábado ou então no fim de semana eu vou fazer o carvão no mato mesmo”. E disse ainda que vai “com bastante companheira. Vamo de quatro, cinco, até de onze a gente tem ido” (informação verbal)¹⁶¹.

Entre as quebradeiras de coco tem sido comum relações de trabalho que comportam trocas ou compartilhamento de tarefas. Desse modo, elas revezam o dia para a quebra do coco ou costumam trabalhar juntas em sistema de cooperação. Esse tipo de relação ficou conhecido

¹⁵⁸ Entrevista concedida em 04/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

¹⁵⁹ Entrevista concedida em 05/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

¹⁶⁰ Entrevista concedida em 03/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

¹⁶¹ Entrevista concedida em 05/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

entre elas através do uso de expressões como *troca de dia* ou *trabalho de adjunto*. Assim como também, no contexto das relações de trabalho ou fora delas, é frequente o envolvimento da comunidade em *mutirões* de apoio e ajuda mútua.

Josefa Silva afirmou que “aqui tem delas que gosta de quebrar no mato”. Porém, sobre sua experiência, ressaltou:

nunca gostei, quebrar esse coco no mato a gente precisa desse carvão, eu junto com maior sacrifício, levando queda aqui acolá dentro dos matos, perna sem firmeza. Eu junto, boto no meio da vereda, Delfino [seu marido] bota a cangalha no jumento ou cavalo, bota em casa, aí eu quebro meu coco, faço meu carvão. (informação verbal)¹⁶²

Para algumas mulheres, quebrar coco em casa pode significar maior proximidade com a cozinha, com o lugar do doméstico e, portanto, maior distanciamento em relação à esfera pública. Entretanto, ao preferir que suas esposas/companheiras quebrem o coco em casa, homens do povoado parecem reforçar um “lugar de mulher” tradicionalmente vinculado ao ambiente do lar. Se a quebra do coco pode ser considerada uma extensão do trabalho doméstico, para eles, nada mais satisfatório que ela seja executada exatamente no espaço privado da casa. De fato, práticas costumeiras contestam o aparato da reprodução fora da vida doméstica e atualizam a necessidade do trabalho feminino no espaço da casa (COSTA, S., 2002, p. 308).

Mas apesar de haver uma atribuição da quebra do coco ao ofício feminino, havia casos também em que maridos/companheiros não se sentiam satisfeitos porque suas mulheres quebravam coco e, assim, buscavam exercer algum domínio sobre a prática dessa atividade. Sobre esse aspecto a jovem Rosinere de Lima disse que o companheiro “não acha muito bom não, mas eu quebro coco mais na roça junto dele” (informação verbal)¹⁶³. E Maria dos Santos contou que “quebrava em casa às vezes, mas não era muito”, mesmo sendo o marido contra a sua atividade em qualquer que fosse o espaço, já que ele “até não gostava muito, mas eu quebrava” (informação verbal)¹⁶⁴. Nessas duas situações, o comportamento dos maridos gira em torno do controle sobre a atuação profissional de suas esposas/companheiras ou sendo contra a prática da quebra do coco por elas ou coordenando e disciplinando a sua execução.

Quando o coco passou a ser levado para casa era coletado e transportado em grandes cestos de palha de babaçu(jacás) levados por animais, geralmente jumentos, ou carregados em

¹⁶² Entrevista concedida em 04/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

¹⁶³ Entrevista concedida em 05/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

¹⁶⁴ Entrevista concedida em 05/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

cofos (cestos pequenos) na própria cabeça. “O que a gente usa é um jacá pra pegar o coco no mato, tem vez que é na cabeça mesmo, aí o pau vai quebrando”, confirmou Maria das Neves dos Santos (informação verbal)¹⁶⁵.

Com base em depoimentos, observa-se que, durante toda a segunda metade do século XX, a produção diária das quebradeiras de coco aparece variando entre 5e 12 quilos de amêndoas. As mulheres também são apresentadas como responsáveis pela produção de outros subprodutos do babaçu, como o leite, o óleo e a farinha de babaçu (mesocarpo), usados na alimentação. Mais recentemente, a partir do final dos anos 1990, as quebradeiras de coco organizadas em associações, cooperativas e grupos de mulheres começaram a produzir sabonete, sabão, azeite, cestos, abanos, produtos necessários para seu uso cotidiano e todos advindos da palmeira de babaçu. Da casca do babaçu geralmente é feito o carvão, destinado ao autoconsumo, mas também à comercialização, assim como o é a amêndoa.

O espaço de sociabilidade criado em torno da quebra do coco é muito relevante no aprendizado dessa prática e na sua continuidade entre os camponeses. Homens e mulheres praticantes da atividade, em sua maioria, foram ensinados a fazê-la desde pequenos ou quando adolescentes. Esse é o caso de Euclides Lima, que quebra coco desde os 15 anos e já passou dos 70 anos de idade: “minhas avós mais minha mãe me levavam, eu ficava olhando e fui aprendendo, ela rachava o coco, me dava as bandas, aí eu ia [...] até que peguei o jeito e aprendi quebrar coco” (informação verbal)¹⁶⁶.

Rosa de Lima, que começou a “quebrar coco bem novinha, logo minha mãe não tinha, meu pai também não tinha [...] eu comecei a quebrar coco bem muito novinha [...] ensinava, minha mãe ensinava, nós rodamos dentro do mato, ela me ensinava quebrar coco” (informação verbal)¹⁶⁷. Raimunda de Sousa quebrava coco acompanhada de sua avó que a ensinava: “eu ia, andava mais minha vó, ela partia coco, me dava coco pra eu partir [...] aí foi que minha vó morreu, minha mãe morreu e eu fiquei indo por precisão” (informação verbal)¹⁶⁸.

Algumas quebradeiras, em menor número, não foram diretamente ensinadas a quebrar o coco, mas na rede de sociabilidade com as demais mulheres foram aprendendo a praticar essa atividade. Rosinere de Lima contou que aprendeu sozinha: “[...] as vez eu quebrava mesmo, mas gente nunca me ensinou não. As vez eu olhava, eu me botava pra

¹⁶⁵ Entrevista concedida em 04/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

¹⁶⁶ Entrevista concedida em 05/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

¹⁶⁷ Entrevista concedida em 05/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

¹⁶⁸ Entrevista concedida em 04/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

quebrar, aí foi indo, foi indo” (informação verbal)¹⁶⁹. Com uma experiência parecida, Maria das Neves dos Santos, que com mais de 40 anos quebra coco desde os 14 anos de idade, confirmou: “aprendi por mim mesma, vendo os outros quebrando, aí eu também fui quebrar, comecei quebrando de um litro, dois litros até que chegou a nove quilos [...]” (informação verbal)¹⁷⁰.

Francisca de Aquino também foi aprendendo a quebrar coco aos poucos, observando e praticando: “eu aprendi sozinha, assim, tinha uma amiga onde nós morava eu ia mais ela pro mato [...] ela rachava o coco e me dava as banda pra eu quebrar [...] e assim eu fui aprendendo, quebrava um quilo, um quilo e meio” (informação verbal)¹⁷¹.

Mais recentemente, as mulheres, na infância, adolescência e início da juventude deixaram de quebrar coco de forma sistemática, como se dava há tempos atrás. Isso ocorre porque começaram a ingressar cada vez mais cedo na escola, restando pouco tempo para se dedicarem à atividade e também porque sobre elas não tem incidido a responsabilidade pela manutenção de um lar ou pelo sustento dos filhos. Sobre este aspecto, o senhor Manoel dos Santos contou que “às vezes as meninas [suas filhas] [...] inventam assim de quebrar, mas nunca foram assim mesmo pra dizer que elas foram criadas assim quebrando coco [...]. Elas quebram assim às vezes, aqui, acolá. Tem uma aqui que às vezes ela inventa, assim, de quebrar” (informação verbal)¹⁷².

Quando jovens têm sido recorrente as mulheres usarem a renda do coco para comprar pertences de uso pessoal. Maria Cecília de Jesus afirmou que “quando era no inverno a gente quebrava coco só pra comprar arroz, mas quando era no verão que já tinha um arrozinho, a gente quebrava coco só pra nós, pra comprar roupa, esmalte, coisa de cabelo” (informação verbal)¹⁷³. Certamente quando é época de colheita, sobretudo do arroz, a renda advinda do coco babaçu, principalmente destinada à compra de produtos de primeira necessidade, pode ser utilizada para outros fins.

A amêndoa do babaçu é vendida para a compra de produtos industriais ou trocada pelos mesmos. De qualquer modo, as quebradeiras de coco têm cumprido a tarefa doméstica de abastecer o domicílio com o coco para obter produtos necessários provenientes do mercado.

¹⁶⁹ Entrevista concedida em 05/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

¹⁷⁰ Entrevista concedida em 04/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

¹⁷¹ Entrevista concedida em 05/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

¹⁷² Entrevista concedida em 03/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

¹⁷³ Entrevista concedida em 04/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

A diminuição do número de pessoas que quebram coco no povoado nos últimos anos, especialmente já neste século, está relacionada não somente à questão de gênero, mas a aspectos sociais e geracionais e à falta de tempo. Também ocorre que muitos homens e mulheres deixaram de quebrar coco sistematicamente em virtude dessas mudanças ou mesmo depois de adquirirem uma renda mensal de aposentadoria.

Tem gente que diz “*não é por que agora tem bolsa família, de primeiro a gente ia quebrar coco por que tinha precisão, a gente ia todo dia, todo dia porque tinha que comprar o que comer, agora não precisa mais, vai no dia que quer*”. Por mim criando esse discurso, eu não sei se ele é real, [...] nós às vezes nós senta aqui, as quebradeiras, nós temos uma unidade de produção de azeite, nós estamos sofrendo, que precisa além do coco que nós estamos quebrando, nós precisa tá comprando o coco de quem não é do grupo, nós estamos sendo atravessadoras, que é uma coisa que a gente sempre combateu, que a gente tinha que tirar o atravessador do nosso meio de produção e hoje nós estamos sendo, pois nós estamos sendo obrigadas a comprar o coco das quebradeiras pra nós poder processar pra fazer o azeite, porque só nossa produção não é o suficiente. E por quê? Porque *eu não tenho mais tempo de caçar coco, de quebrar coco, a Dada também não, tem outras mais velhas doentes, aí a gente já tem na comunidade uma outra que já é professora, já tem uma outra que é agente de saúde, já tem uma outra que é coordenadora da ASSEMA, já tem uma outra que tem uma pensão por viuvez, as mais velhas já estão aposentadas por idade. Termina surgindo outra renda na comunidade, nas famílias que aí elas não precisam tá indo quebrar coco todo dia, aí já diminui a produção do babaçu*. (informação verbal)¹⁷⁴

Como afirmou Antonia de Sousa, nos povoados rurais maranhenses, há cerca de alguns anos, as crianças quase nunca se envolvem com o extrativismo do babaçu devido a políticas de incentivo à educação e de benefícios como Bolsa Escola¹⁷⁵ e Bolsa Família, conjugados a propostas de erradicação do trabalho infantil via Programa de Erradicação do Trabalho Infantil (PETI).

As crianças hoje, hoje a gente já tem conhecimento de que a gente não pode mais deixar nossas filhas com nove, dez, com menos de quinze anos quebrar coco porque já tem uma legislação que protege criança, então a gente pode ser sujeita a penalidades se a criança começar a trabalhar, principalmente na quebra de coco porque diz que ela não é uma atividade que não é muito salubre nem pra adulto imagine pra criança, mas eu não acredito muito não nessa não salubridade né, que diz que aí prejudica a saúde, mas aí eu não sei se isso é real. E aí as crianças estão todas nas escolas e os jovens também [...]. (informação verbal)¹⁷⁶

¹⁷⁴ Antonia de Sousa em entrevista concedida em 19/11/2011, Lima Campos-MA.

¹⁷⁵ Criado em 2001, esse programa consistia na transferência de recurso para a manutenção das crianças nas escolas. Desse modo, a criança não precisaria trabalhar para ajudar os pais, uma vez que o benefício era recebido. Esse programa, assim como outras propostas de benefícios sociais, passou a ser englobado pelo Programa Bolsa Família.

¹⁷⁶ Ibidem

Chegando a este ponto, uma reflexão mereceria ser feita. É importante destacar que o Maranhão é o último estado da federação onde a população urbana superara a rural. Até os anos 1960, mais de 80% da população vivia nas zonas rurais. Este número vem caindo desde então. Em 1980, para 69%, em 1991, para 60%, em 1996 para 48% e, em 2000, para 41% (MARANHÃO, 2004). Todavia, o Maranhão se mantém o estado mais rural do Brasil. Os dados do Censo do IBGE de 2010 evidenciam que, enquanto a população rural do Brasil apresenta 15,6%, a do Maranhão chega a 36,9%. Assim, naquele último ano, seriam aproximadamente 2,3 milhões de maranhenses vivendo longe das zonas urbanas. Além disso, esta superação da população rural pela urbana deve ser relativizada em vários contextos, pois são consideradas zonas urbanas territórios, por exemplo, localizados a beira de estradas, povoados próximos às cidades ou bairros cujas características são profundamente rurais. Mesmo nas cidades, inclusive na capital, particularmente em bairros periféricos, é comum que parte da população mantenha práticas características do mundo rural, como a criação de animais, a exemplo de galinhas e porcos, para seu sustento. O caráter profundamente rural do Maranhão precisa ser levado em conta quando se analisam as transformações e permanências que marcam o universo das quebradeiras de coco.

Embora pareça predominar o que se poderia denominar de “economia moral rural” no Maranhão, o crescimento da migração do campo para a cidade e a paulatina diminuição da população rural do estado, somados a diversos programas governamentais e ainda outras ações do mercado, têm efetivamente levado a mudanças, ainda que bastante recentes, na região. Assim, se, décadas atrás, embora fosse possível observar na vida social processos de mudança e mesmo de mobilidade, em alguns contextos, essas mudanças parecem não ter atingido, pelo menos não em todas as situações, o ponto em que se admitisse que cada geração sucessiva teria um horizonte diferente.¹⁷⁷ Isto é, boa parte das mulheres quebradeiras de coco que, nos anos 2000, eram mães de família com no mínimo 30 anos eram, em grande medida, filhas de mulheres que quebraram coco e que, por seu turno, também eram filhas de quebradeiras de coco. Para essas gerações, sua própria geração tinha como destino, ou pelo menos tinha como horizonte mais evidente, ser quebradeira de coco. Com as conquistas das mulheres, especialmente nos anos 1990-2000 e com as mais diversas mudanças que têm

¹⁷⁷ Inspiro-me aqui, embora esteja enfocando contexto histórico significativamente diferente, nas análises de Thompson (1998, p. 18; 22-23) em *Costumes em Comum*, segundo o qual, até início do século XIX, especialmente no contexto da cultura plebeia da Inglaterra, pode-se afirmar que “embora a vida social esteja em permanente mudança e a mobilidade seja considerável, essas mudanças ainda não atingiram o ponto em que se admite que cada geração sucessiva terá um horizonte diferente”, o que passaria a ocorrer sobretudo com os impactos da Revolução Industrial e a concomitante revolução demográfica, que se tornariam o pano de fundo “da maior transformação da história, ao revolucionar as ‘necessidades’ e destruir a autoridade das ‘expectativas’ baseadas nos costumes”.

impactado o campo no Maranhão, tornam-se múltiplos os horizontes que se abrem para as gerações nascidas, por exemplo, nas últimas duas décadas, não mais exclusiva ou principalmente a quebra do coco babaçu.

2.2 PALMEIRAS-MÃES E MÃES QUEBRADEIRAS: A MATERNIDADE COMO CONDIÇÃO FEMININA?

O trabalho feminino, por necessidade ou como carreira profissional, foi durante muito tempo invariavelmente colocado em antagonismo às funções de esposa e mãe. Historicamente, as mulheres têm colocado o seu trabalho em posição secundária à maternidade e complementar à de seus maridos (FREIRE, 2006, p. 83; 86). É bem verdade que a atividade das mulheres na quebra do coco tem aparecido em complementaridade com o trabalho agrícola executado por seus maridos/companheiros. Porém, o trabalho de quebra do coco realizado por elas, longe de se apresentar em posição secundária à maternidade, é antes pensado como um prolongamento dela.

De fato, em momento algum o trabalho de quebra do coco implica no abandono das funções maternas. Tem constituído muito mais um prolongamento dessas funções. Há sem dúvida, uma ética dos cuidados entre as mulheres quebradeiras de coco que, em última instância, inscreve o seu trabalho no mesmo círculo de atuação e exercício de sua maternidade. É como se entre essas mulheres a maternidade aparecesse como uma condição feminina necessária, ao mesmo tempo em que está atrelada ao trabalho com o qual elas têm lidado.

Nessa perspectiva, ser quebradeira de coco tem sido indissolivelmente associado ao ser mãe nas comunidades camponesas maranhenses. Parece não haver obrigatoriedade ou vinculação necessária de mulheres sem filhos ao trabalho de quebra do coco babaçu. É como se a atividade fosse necessária e diretamente vinculada àquelas que vivenciam a maternidade.

Com efeito, a

concepção de uma adequação feminina “natural” a certas ocupações ignora que os atributos e competências atribuídos às mulheres nasceram de seu longo processo de socialização, que inclui o aprendizado dos papéis sociais de mães e esposas e o exercício desses papéis na vida doméstica – reforçados na escola e por seus pares (FREIRE, 2006, p. 87).

Não há dúvidas de que as mulheres que quebram coco têm constantemente acionado o seu trabalho como um meio para a sobrevivência de seus filhos. Sendo assim, o uso do coco

babaçu tem aparecido especialmente como uma justificativa para o sustento familiar, em outros termos, para o provimento dos dependentes. É consenso que, ao longo dos anos, para as mulheres pobres o trabalho tem se revestido de caráter de necessidade e mesmo de sobrevivência (FREIRE, 2006, p. 88).

Maria de Jesus Bringelo deixa entrever esse legado cultural feminino quando trata da necessidade real que ainda vivenciam as mulheres do coco:

Para algumas mulheres, ainda é isso, se ela não quebrar coco, não tem sustento, apesar de que hoje é muito mais fácil para as mulheres que são donas de casa, que têm filho, porque hoje tem salário família, tem bolsa alimentação. E no tempo que eu criei meus filhos não tinha essas coisas não, não tinha essa facilidade. (informação verbal)¹⁷⁸

Tem havido ainda uma vinculação do trabalho de quebra do coco ao feminino, enredada em características consideradas inatas ao sexo biológico baseadas nas ditas “habilidades femininas” – paciência, sensibilidade, concentração e destreza manual. A quebra do coco tem sido considerada uma extensão natural do papel da mulher enquanto dona de casa, esposa e, principalmente, mãe.

Interessante destacar que, em muitas situações, a quebra do coco só passa a ser trabalho feminino quando as mulheres contraem matrimônio. Muitas mulheres começam a quebrar coco depois de adolescentes ou já adultas, com a responsabilidade de sustentar a casa e seus filhos, o que demonstra mais uma vez a relação mulher-quebradeira de coco – mulher-mãe. Francisca de Souza, lembrando o tempo em que ainda vivia com sua mãe no Lago Grande (São José dos Basílios), afirmou que “até aí eu só cuidava dos meus irmãos e da casa, eu não quebrava. Eu já passei a quebrar depois que me casei, já foi aqui na Morada Nova” (informação verbal)¹⁷⁹.

Também se pode fazer uma associação entre as mães quebradeiras e as palmeiras-mães de acordo com o universo de práticas e representações do mundo do trabalho e dos significados atribuídos à natureza. Em diversos contextos maranhenses, como visto, as palmeiras têm sido pensadas principalmente em sua “função feminina de ser mãe”. Há uma inter-relação entre ser mãe e exercer as funções de cuidado, de sustento, de nutrição e os agroextrativistas têm geralmente acionado discursos em que as palmeiras apresentam-se nessa condição.

¹⁷⁸ Entrevista concedida em 05/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

¹⁷⁹ Entrevista concedida em 02/2012, São José dos Basílios-MA.

Eunice da Conceição Costa afirmou em depoimento que [...] uma palmeira é igualmente uma mãe, porque ela, a nossa mãe nos criou né e a palmeira de babaçu ela é muito importante porque é da onde nós tira a nossa alimentação, onde nós tira a massa pra nós se alimentar, o óleo, o sabão pra vender pra comprar a alimentação, então uma palmeira pra mim significa uma mãe” (informação verbal)¹⁸⁰.

Francisca de Souza, conhecida como Francisca Pezeta, é atualmente uma das lideranças da Associação de Quebradeiras de Coco de São José dos Basílios (AQCSJB), município localizado na microrregião de Presidente Dutra. Para ela, a palmeira “representa uma mãe, porque a gente não agoa, nem nada e se serve dela né. [Ela] dá de comer pros filhos da gente né, então é como se fosse uma mãe” (informação verbal)¹⁸¹.

A palmeira tem sido constantemente humanizada e diretamente associada ao feminino e à maternidade. Qualquer tipo de prática que ameaça a sua existência tem sido vista como violência e violação contra a vida, contra a própria existência dos filhos e filhas que vivem do babaçu. Como assinalou Francisca de Souza, a derrubada de uma palmeira “é uma morte, é uma vida, é que foi tirada uma vida, pra mim significa isso, e a gente tem lutado para que não aconteça isso. É uma forma, um tipo de violência também com a palmeira, porque ela é viva, é um ser vivo igual uma mãe, uma pessoa, um ser vivo” (informação verbal)¹⁸².

Em sentido equivalente, a presidente da AQCBSJB e mãe de dois filhos, Gonçalves Valéria Ferreira, expressou em palavras o quanto a morte de uma palmeira “dói no coração de cada mãe de família, porque quando derruba uma palmeira é mesmo que ter matado uma mãe de família” (informação verbal)¹⁸³. A explicação para esse tipo de sentimento está, mais uma vez, na significação da palmeira como mãe e como aquela que supre todas as necessidades de seus filhos:

Ave Maria minha gente! Agora faz como o dizer “a palmeira é uma mãe pra nós todos!”, porque na palmeira a gente aproveita tudo. Primeiro a palha, a gente aproveita a palha, a gente aproveita o estrume, a gente aproveita a amêndoa, a gente aproveita a casca. Então a palmeira pra nós é tudo, é uma mãe de família verdadeira! (informação verbal)¹⁸⁴

As expressões de quebradeiras de coco em relação às palmeiras de babaçu revelam múltiplas formas de sensibilidade às quais se relacionam diretamente ao mundo cognitivo que

¹⁸⁰ Entrevista concedida em 06/2005, Imperatriz-MA.

¹⁸¹ Entrevista concedida em 02/2012, São José dos Basílios-MA.

¹⁸² Ibidem

¹⁸³ Entrevista concedida em 02/2012, São José dos Basílios-MA.

¹⁸⁴ Ibidem

lidam com as sensações, com o emocional, com a subjetividade, portanto, com valores e sentimentos que obedecem a outras lógicas e princípios não somente racionais (PESAVENTO, 2004).

Ao relembrar a ação de mulheres quebradeiras de coco em seu município contra a derrubada de palmeiras de babaçu, na qual sua mãe esteve presente, o jovem Gildon Lázaro da Silva, de 23 anos de idade, vereador eleito em 2012 em São José dos Basílios, acentuou que essas lutas eram pelo vínculo dessas mulheres com o sustento de suas famílias, a preocupação com os filhos:

Minha mãe já participou [de empates], porque ela é quebradeira de coco, onde os proprietários e os donos de terras estavam derrubando as palmeiras, que é de onde elas tiram o sustento da família, e aí elas foram atrás de seus direitos e conseguiram que eles parassem de derrubar as palmeiras. (informação verbal)¹⁸⁵

De fato, a ideia de maternidade que perpassa a experiência das quebradeiras de coco e agricultores maranhenses parece seguir aquela universalmente definida como a experiência de gerar e criar um filho. Além disso, a identidade feminina entre esses trabalhadores rurais tem no valor à maternidade uma de suas principais características. A maternidade, exercida também através da identificação das mulheres com a quebra do coco babaçu, tem se configurado como o principal papel social das mulheres e, ao mesmo tempo, sua própria essência (FREIRE, 2006, p. 135; 136; 146).

2.2.1 COMO DEVASTAR NOSSAS MÃES? CONFLITOS E TENSÕES DE GÊNERO EM TORNO DA PRESERVAÇÃO DAS PALMEIRAS

Em diversas localidades do Maranhão, representações das palmeiras de babaçu evidenciam a importância do extrativismo no cotidiano dos trabalhadores rurais. Essas representações revelam o valor econômico e sociocultural que o babaçu assume para as famílias agroextrativistas. As palmeiras apresentam um significado material importante, mas também tem sido culturalmente humanizadas e sacralizadas e, em razão disso, não são raros os conflitos em torno de sua preservação. A tônica desses significados pode ser expressa no depoimento de Josefa Silva: “derrubando as palmeiras de que a gente vai viver no mundo? Não tem outra profissão pra mulher de jeito nenhum” (informação verbal)¹⁸⁶.

¹⁸⁵ Entrevista concedida em 02/2012, São José dos Basílios-MA.

¹⁸⁶ Entrevista concedida em 04/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

Josefa Silva reafirmou a necessidade de garantir a continuidade desse recurso, uma vez que tem sido ele que dá movimento às suas vidas, que permite a prática de seu trabalho e sua identificação profissional como quebradeira de coco.

Em verdade, nas relações dos trabalhadores rurais com os babaquais, homens e mulheres têm reconhecido a importância do trabalho extrativista para a manutenção familiar. Contudo, as mulheres, mais que os homens, mantêm relações íntimas e subjetivas com os palmeirais, posto ser a quebra do coco uma prática associada ao feminino e, portanto, realizada sobretudo por elas.

A derrubada de palmeiras de babaçu é historicamente presente em todas as regiões de cocais no Maranhão, uma vez que essa vegetação secundária tem sido alvo dos mais diversos tipos de destruição, motivados especialmente pelo incentivo à pecuária e a formação de grandes campos de pastagens. Porém, os babaquais não têm sido devastados apenas por agentes externos às comunidades agroextrativistas. Por diversas vezes os próprios camponeses que, em muitos momentos, lidam diretamente com esse recurso natural, têm se envolvido com o corte das palmeiras. Essas ocorrências apontam para contradições e tensões nas relações sociais tecidas entre quebradeiras de coco e agricultores de seus povoados.

Já houve casos de derrubada de palmeiras por agricultores de Monte Alegre que alegavam falta de espaço para o plantio, gerando tensões entre aqueles e mulheres quebradeiras de coco da localidade. Como afirmou Raimunda de Sousa, mulher negra e viúva de dois maridos, na época com quase 70 anos de idade, tem muito homem que

derruba na época da roça [...] sabe o que é isso é porque a pessoa num pensa porque o coco dá muita produção [...] se a gente entendesse não devorava [...] Agora eles derrubam e a gente vai lá, mas ela já tá no chão e a gente não pode botar em cima de novo [...] mas a gente grita que só falta se dismantelar. Não é muito, mas derruba sempre [...] a palmeira é a vida do cristão, se jogar ela no chão não tem mais produção, nem tem mais vida. (informação verbal)¹⁸⁷

O sentido da vida das mulheres quebradeiras de coco é atribuído à existência e ao benefício que o aproveitamento integral do babaçu possibilita. Nas linhas do depoimento de Raimunda de Sousa essa essencialidade da palmeira vem à tona: “Hoje é muito mais difícil para a mãe de família, porque não tem trabalho para elas. É um pecado derrubar uma palmeira, mas aqueles que têm terra [...] seu maridos mesmo derrubam as palmeiras” (informação verbal)¹⁸⁸

¹⁸⁷ Entrevista concedida em 04/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

¹⁸⁸ Entrevista concedida em 04/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

Mariana Lino, quebradeira de coco do Pará, também apontou a essencialidade da palmeira, bem como a recorrência da devastação pelos agricultores. Mas, ao mesmo tempo em que apontou seu pesar pelo corte de babaçuais, em discurso que parece contraditório, justificou a derrubada de palmeiras pela necessidade da produção agrícola: “[...] Tem que derrubar porque senão como vai comer, senão não tem terra para plantar arroz” (POVOS E PUEBLOS, 2004, p. 16).

Manoel dos Santos, distanciando-se do grupo que costumava promover os cortes de palmeiras, citou como, nos últimos anos, as frequentes derrubadas influenciaram nas mudanças da paisagem vegetal de sua comunidade.

Palmeira hoje aqui cê vê que era um lugar que a gente ia ajuntar coco, tirar uma palha [...] não andava muito não, sempre aqui assim a gente vê nunca teve muito, mas pra ali assim [...] só se visse o jeito que tinha, mas hoje foi derrubado demais, as pessoas derrubaram palmeira demais. Aí começou um grupo de mulheres, começou se organizando aí pra isso aí, aquela luta, brigando e sempre [...] os homens sem querer parar com isso [...] Hoje eles não tão mais derrubando mais muito porque não tem mais como, hoje cê bota uma roça aí, tem palmeira, mas não tem mais como derrubar porque se for derrubar aí não fica nenhuma mesmo. (informação verbal)¹⁸⁹

As quebradeiras de coco de Monte Alegre envolvidas com grupos, associações e outras entidades, como o MIQCB, encamparam um trabalho de conscientização em seu povoado sobre a importância do babaçu e de sua preservação. Voltaram seus horizontes a atuar contra qualquer prática que degrade o meio ambiente, sobretudo em se tratando do recurso com o qual têm lidado durante gerações.

Era comum um pequeno grupo de mulheres se reunir para impedir qualquer prática de devastação das palmeiras no povoado. Quando surpreendidos pela presença de mulheres que reivindicavam a não derrubada dos palmeirais, alguns homens se sentiam ameaçados e agredidos em seu direito, uma vez que as derrubadas eram feitas para que fosse realizada a roça, sob a alegação de que com a sombra provocada pelas palmeiras o cultivo não seria proveitoso.

Manoel dos Santos demonstrou que nos anos 1990 o corte das palmeiras se dava intensamente e essas práticas geravam disputas e discussões acaloradas: “aqui é brigação por causa de palmeira, aquela coisa ameaçada de jogar palmeira em cima de mulher e aquela briga danada, mas sempre eu não vou lhe dizer que aqui era muita mulher que brigava aqui assim por isso, sempre aqui o número sempre foi pouquinho” (informação verbal)¹⁹⁰.

¹⁸⁹ Entrevista concedida em 03/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

¹⁹⁰ Ibidem

Nessas situações, é possível inferir, como afirmaram Cécile Dauphin et al. (2001, p. 24) que conflitos disfarçados e violências abertas ligam a intimidade familiar e as relações entre gêneros.

Em geral, em todo o povoado, as mulheres vivenciavam a necessidade de manutenção das palmeiras de babaçu, a importância de sua conservação, mas nem todas elas atuavam diretamente contra as derrubadas. Eram poucas as que se dispunham a negociar com os homens a não derrubada dos palmeirais. As mais engajadas em movimentos, como o MIQCB, e associações, como a ASSEMA, eram as que mais empreendiam esforços nessa empreitada.

Em sua experiência de engajamento em sindicato, associações e movimento social, Maria Alaídes de Souza, assentada em Ludovico, falou de sua preocupação em relação ao comodismo e à falta de combate aos desmatamentos em várias outras comunidades:

[...] E tem outras comunidades que estão vivendo só das medidas paliativas, que a gente chama, do governo federal... já são conformados, não estão se mexendo. Eu acho que tá acomodando muito, vamos se fosse assim, estão derrubando, estão desmatando, estão envenenando e eu não estou nem aí, pois eu tô tendo como viver, tenho o bolsa família. Nós estamos sentindo muito esse comodismo [...]. (informação verbal)¹⁹¹

Importante notar que comumente as mulheres, particularmente as quebradeiras de coco que são lideranças, argumentam que os programas governamentais, a exemplo do Bolsa Família, contribuíram para, de certo modo, enfraquecer as lutas, desanimar as mulheres de se engajar no movimento social politicamente organizado e mesmo de atuar na defesa das palmeiras.

De fato, programas como o Bolsa Família têm tido múltiplos impactos na realidade brasileira. Em recente trabalho, a socióloga Walquiria Rego e o filósofo italiano Alessandro Pinzani (2013) argumentam que, dez anos depois de sua implantação, o Bolsa Família teria mudado a vida nos rincões mais pobres do Brasil, especialmente porque teria contribuído diretamente para enfraquecer o coronelismo tradicional e a insistente cultura da resignação, pois, sobretudo os setores mais pobres começaram a notar que a vida poderia mudar, não seria uma permanente repetição. Com o Bolsa Família, muitas pessoas teriam ganhado, ainda que precariamente, algo nunca experimentado antes: a dignidade na vida propiciada pela regularidade de uma renda.

¹⁹¹ Entrevista concedida em 04/11/2011, Bacabal-MA.

De todo modo, há uma preocupação geral entre as quebradeiras de coco, particularmente entre as vinculadas ao MIQCB, em relação às dificuldades em agenciar mobilizações em tempos de programas sociais. Além disso, elas têm tentado conscientizar os seus maridos/companheiros e filhos sobre a importância da preservação, buscando negociar quais tipos de árvores poderiam ser cortadas para a criação das roças.

Ainda assim, as divergências e tensões são frequentes, como destacou Raimunda Nonata de Lisboa: “sempre a gente briga por isso, eu sou a primeira, num aceito, meu marido num derruba palmeira que eu num aceito” (informação verbal)¹⁹².

De acordo com Raimunda de Sousa, em Monte Alegre

[...] tem muitos [homens] que cortam, eu mesmo já fui mais De Jesus numa roça nós falamos pro homem, mas ele prometeu uma taca muito pesada, porém não deu, mas ele prometeu, porque assim a gente faz a roça num lugar de muito palmeiral, a gente vai desabar não pode levar tudo se não desmantela o negócio, porque da palmeira da massa do coco do carvão é do que a gente vive dá o óleo, da esteira se a gente quer fazer um galinheiro cerca com o talo, dá muita coisa de serventia, uma cerquinha no quintal. (informação verbal)¹⁹³

Josefa Silva contou que pra fazer a “roça derruba os paus, toca fogo, tem deles ainda teimoso que derruba palmeira” (informação verbal)¹⁹⁴. Maria Leite, aos quase 70 anos, destacou que “às vezes tem gente que derruba quando vai botar roça, diz que vai descapotar em vez de derrubar só os capote macho derruba as palmeiras com cacho. Depois veio a proibição, o IBAMA observou, eu andava muito com as mulheres assim fiscalizando as palmeiras” (informação verbal)¹⁹⁵. Segundo Raimunda Nonata de Lisboa, antes da maior atuação do Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e Recursos Naturais Renováveis (IBAMA), alguns homens justificavam o corte “porque achavam que derrubando as palmeiras caíam menos palha dentro do arroz [...] mas aí não pode fazer mais, diz que não pode mais porque a gente vive é do coco. Aí se não tem a palmeira não pode ter o coco” (informação verbal)¹⁹⁶.

Maria da Conceição Araújo confirmou a prática de derrubada de palmeiras dizendo que “tem uns que aqui acolá bota uma roça e derruba alguma, disse que catando aqueles macho aí se desculpa, que em roça minha não vai derrubar não e nem na roça desse caseiro meu [companheiro] ele não derruba, ele trepa naquele capotinho baixo, descapota todinha,

¹⁹² Entrevista concedida em 05/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

¹⁹³ Entrevista concedida em 04/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

¹⁹⁴ Entrevista concedida em 04/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

¹⁹⁵ Entrevista concedida em 03/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

¹⁹⁶ Entrevista concedida em 05/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

mas não derruba, mas têm muitos deles que derruba” (informação verbal)¹⁹⁷. A quebradeira de coco enfatizou ser contra a derrubada e frisou que seu companheiro não estava entre os homens do povoado que, ao devastarem os palmeirais, desrespeitavam o trabalho das mulheres.

A chamada descapotagem, que consiste no corte de algumas palhas da palmeira, é uma prática considerada legítima pelas quebradeiras de coco, haja vista que essa técnica não prejudicaria as palmeiras, garantindo que elas continuem a produzir. Além disso, o corte das palmeiras consideradas machos, porque não produzem os cachos de coco, também tem sido aceito. As tensões ocorrem quando há derrubadas de palmeiras produtoras, as chamadas palmeiras fêmeas.

De qualquer forma, aparecem também falas que justificam que muitas derrubadas ocorrem porque são necessárias para a realização da roça. Lindalva Cruz, por exemplo, destacou que *“tem vez quando é muito fechado os homem derruba, mas não muito, tem uns que derruba tudo*, eles fazem mais é descapotar, joga a palha embaixo, porque elas formam de novo” (informação verbal, grifo meu)¹⁹⁸.

Apontando para as justificativas masculinas para o corte e/ou derrubada dos babaçuais e para o contradiscurso feminino, Maria Alaídes de Souza sinalizou:

O primeiro argumento deles é que com as palmeiras a lavoura não desenvolve, fica raquítica e a produção diminui. E a mulher justifica que o arroz que bota o cacho melhor é aquele debaixo da palmeira. Eles justificam também que às vezes fazendo a roça crua o mato cresce mais, dá mais mão de obra e fica bem mais caro e isso foge do comprometimento dele com o Ipê que nasce ali e outras madeiras que estão em extinção e ele não compreende muito. (informação verbal)¹⁹⁹

Na Baixada Maranhense, nos anos 1980, Andrade noticia um caso de corte de cacho do coco no povoado Centro do Bata. Uma das moradoras do local destacou a importância da vigilância no sentido de impedir a propagação da prática, deixando claro que as infrações vinham sendo cometidas por *moradores novos* que, ainda estranhos ao lugar, não tinham consciência da importância das regras acatadas pelo grupo (ANDRADE, 1999, p. 175-176).

Em algumas regiões, o corte de palmeirais por companheiros de quebradeiras era uma prática presente em meio aos conflitos com fazendeiros/grileiros. Em Lago do Junco, enquanto as mulheres impediam que contratados de fazendas cortassem as palmeiras de babaçu, os próprios homens dos povoados derrubavam-nas. Para impedir essas práticas,

¹⁹⁷ Entrevista concedida em 04/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

¹⁹⁸ Entrevista concedida em 04/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

¹⁹⁹ Entrevista concedida em 04/11/2011, Bacabal-MA.

dentre outras coisas, as quebradeiras tentavam mostrar aos seus maridos/companheiros que o que eles ganhavam enquanto contratados para cortar as palmeiras era inferior à renda obtida pela mulher na quebra do coco (ASSEMA EM REVISTA, 2004). Ocorre que muitos agricultores sem terra para trabalhar ficavam sujeitos ao trabalho contratado, especialmente a capina/roçagem da *juquira* (espécie de mato).

No entanto, no pós-conflitos persistiriam essas mesmas práticas:

Às vezes os homens derrubam muita (palmeira) na hora de fazer as roças e como é que a gente vai dar exemplo pro fazendeiro, os conflitos com o fazendeiro diminuíram e aumentou dentro da comunidade que não é fácil de se administrar, mas são os conflitos que fazem parte da história da luta né. (informação verbal)²⁰⁰

O impedimento das derrubadas e mesmo a negociação com os trabalhadores foram facilitados em muitas situações porque já havia uma discussão feita em torno disso nas reuniões realizadas pela ASSEMA, pelo MIQCB e pelas próprias associações de moradores. A implantação de roças constitui uma prática antiga nessas comunidades, sendo ainda usadas técnicas antigas de cultivo, como o corte de árvores e arbustos, de palmeiras, e a queima das áreas de plantação. Entretanto, com as novas discussões levadas por aquelas organizações sobre a modificação de recursos no trabalho agrícola, visando conter a derrubada de babaçuais e manter a fertilidade do solo, os homens passaram a ter conhecimento de práticas de agricultura que não devastariam os babaçuais. Apesar disso, continuaram a derrubar palmeiras.

Maria de Jesus Bringelo, liderança comunitária de um território quilombola, afirmou que curiosamente depois dos conflitos contra agentes externos, enfrentados em sua comunidade no final dos anos 1970, as derrubadas das palmeiras “ainda continuaram, ainda continuam. Porque de primeiro era obrigado você brigar com o fazendeiro, hoje é obrigado você brigar com o seu companheiro que está do seu lado! As coisas se inverte” (informação verbal)²⁰¹.

Maria Adelina Chagas, quebradeira de coco do assentamento Riachuelo, em São José dos Mouras, e coordenadora da Associação Babaçu Livre, falou dos conflitos internos às comunidades. Ela destacou a frequente perda das palmeiras de babaçu e outras questões ao universo do campo relacionadas:

²⁰⁰ Maria Alaídes de Souza em entrevista concedida em 04/11/2011, Bacabal-MA.

²⁰¹ Entrevista concedida em 15/01/2012, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

[...] dos anos 90 pra cá só os conflitos internos mesmo, mas por questões que a gente considera que se a gente trabalhasse a gente melhoraria de vida, como, é, tem algumas pessoas que acha que fazer a roça e derrubar todo babaçual não prejudica a comunidade, aí tem uma outra parte, que acha que fazer a roça, tem que tirar a colheita, mas tem que preservar os recursos naturais. Então essa é uma discussão e tem hora que se transforma em um conflito ideológico, aí não é mais um conflito armado, mas é um conflito ideológico, a gente acha que se nós trabalhássemos uma agricultura orgânica, abandonasse o veneno, não usasse tanto o veneno, preservaria nossa área, preservaria os rios, e tudo isso também é um conflito ideológico, porque não é toda comunidade que aceita esse tipo de discussão, a gente acha que se a gente, que se nós trabalhasse o manejo da caça, pra não ter caça predatória, é que era melhor pro assentamento, isso também é uma discordância a vida toda. Então são conflitos ideológicos e que isso não acaba[...]. (informação verbal)²⁰²

A ASSEMA continuou a fazer uma discussão nas comunidades sobre o uso dos recursos naturais e sobre a agregação de valor a esses recursos, preocupando-se com o desenvolvimento de sistemas de cultivo (arroz, milho, feijão) que não impliquem na derrubada de árvores ou no uso de queimadas ou de agrotóxicos. Esse sistema de cultivo é chamado de “roça crua” e já vem sendo desenvolvido em vários povoados de atuação do MIQCB e da ASSEMA.

Nesse sentido, a persistência nas derrubadas de palmeiras por homens dos povoados pode significar uma desvalorização do trabalho feminino, posto em segundo lugar, portanto, subsidiário ao trabalho masculino. Nessa perspectiva, sugiro que quando homens cortam palmeiras pode existir uma relação próxima entre devastação dos babaçuais e autoafirmação masculina ou mesmo uma tentativa de inculcar uma preponderância do trabalho considerado masculino em relação ao que é tido como feminino. Essa hipótese implica pensar diretamente as relações de gênero que são engendradas entre os agroextrativistas, cabendo a seguinte questão: até que ponto o corte das palmeiras não aponta para uma disputa simbólica, em que os homens tiram, cortando pela raiz, aquilo que passara a dar uma certa autonomia para as mulheres?

²⁰² Entrevista concedida em 29/12/2011, Lima Campos-MA.

3 O MUNDO RURAL E OS CONFLITOS AGRÁRIOS NO MARANHÃO: ENTRE HISTÓRIAS E MEMÓRIAS

Embora a “visão hegemônica sobre a história do mundo rural brasileiro” tenda a “esconder os conflitos e privilegiar o sucesso da ocupação da terra”, o que se observa, ao longo da história, é que a vida de camponeses no Brasil é marcada por conflitos e tensões de toda ordem (MOTTA; ZARTH, 2008, p. 19). Tem-se registrado a ocorrência de mortes, prisões, torturas, espancamentos, estupros, diversas formas de violência presentes em contextos rurais que envolvem as disputas pela terra e por recursos naturais.

Sem dúvida, “As terras férteis do babaçu estão nas regiões mais violentas do Brasil” (CPT, 1990, p. 15) e “há dezenas de anos, morrem sindicalistas, advogados, índios e agentes de pastoral, há dezenas de anos morrem pessoas do campo. As autoridades tapam os olhos e fazem ouvidos moucos” (CPT, 1991, p. 18). No território maranhense, destacam-se a concentração fundiária, a grilagem de terras, a criação de pastos para a pecuária extensiva, a queima de roçados e a devastação de palmeiras de babaçu. Essas práticas têm, ao longo de décadas, ameaçado a sobrevivência de pequenos produtores rurais, como as quebradeiras de coco e os agricultores maranhenses.

De fato, houve no Maranhão, na longa duração, uma combinação entre racionalização econômica, grilagem e modernização amparada em projetos estatais autoritários. Os empreendimentos para o desenvolvimento da pecuária e a implantação de monoculturas tiveram um efeito negativo na vida de trabalhadores rurais do estado. Ainda assim, também é verdade que os trabalhadores não têm permanecido inertes.

Neste capítulo, apresenta-se um panoramapolítico e econômico que ajuda a visualizar esse quadro, analisando-se as principais legislações que tiveram impacto sobre o campo brasileiro e maranhense a partir de meados do século XX. Destaca-se, ainda, a participação feminina nas lutas camponesas e nos confrontos com os antagonistas, e as relações dos trabalhadores com a Igreja Católica e outros atores sociais que lhes prestaram apoio e assistência durante os conflitos. Por fim, abordam-se processos conflitivos e mudanças sociais nas microrregiões onde se destacava atuação efetiva de mulheres quebradeiras de coco nas lutas e na formação de focos mobilizatórios, que, ao se ampliarem, resultaram na emergência do MIQCB. Essas microrregiões foram afetadas pelas transformações econômicas e políticas dos últimos anos do século passado e os impactos das políticas do período geraram resultados parecidos nessas localidades. De qualquer modo, cada uma delas apresenta feições específicas e peculiaridades no tocante às lutas.

3.1 OCUPAÇÃO DE TERRAS MARANHENSES, GRANDES PROJETOS E PLANOS DE GOVERNO

A partir da segunda metade do século XX intensificaram-se os problemas agrários no Maranhão, os quais resultaram de diversos fatores, inclusive, mas não exclusivamente, do processo de migração nordestina para o estado que alcançou seu apogeu nos anos 1950-60²⁰³.

Antonia de Sousa, uma quebradeira de coco hoje com quase 60 anos de idade, lembrou que sua família foi uma das muitas que migraram para o Maranhão:

quando meu pai veio do Ceará na década de 50, veio na mesma carrada que minha mãe veio na viagem, na época de seca que vinham os retirantes do Ceará em busca de terra fértil, produtiva. Porque o Maranhão na década de 40, 50, 60 era o “Eldorado” né, pra quem vinha de fora, pra os imigrantes. (informação verbal)²⁰⁴

A mesma trabalhadora assegurou que a maioria das pessoas que constituem o povoado onde vive é oriunda do Ceará ou teve seus ascendentes vindos de lá.

E quase todas as famílias que são do São José dos Mouras são do Ceará, vieram os pais. Hoje os mais velhos já morreram quase tudo, tão muito velho, e os mais novos já são maranhenses, porque eu já sou maranhense, eu já tenho 57 anos. O Chico de Paula é cearense, ele veio pequenininho. O Erre, marido da Dada, veio pequenininho, mas a Dada já nasceu aqui [...].Então, da minha idade pra mais novo é tudo maranhense e os mais velhos são cearenses, são poucos os maranhenses, mas tem maranhense aqui também. Aqui ainda tem pessoas nascida e criada aqui. (informação verbal)²⁰⁵

O depoimento de Antonia de Sousa destaca a vinda de seus pais nos anos 1950, o que provavelmente teria ocorrido motivada por uma das grandes secas cearenses do início daquela década. A ideia do Maranhão como eldorado, como lugar propício à constituição de uma nova vida aparece de forma clara em seu discurso e essa mesma representação teria sido bastante veiculada pela imprensa maranhense principalmente a partir dos anos 1930.

De fato, será exatamente nesse período que se retoma, pela Lei nº 1.398, de 11 de abril de 1930, a política de colonização estrangeira no Maranhão, embora pouco se tenha conhecimento ou registro a respeito da entrada de colonos no Estado neste período

²⁰³ Desde a década de 1920 houve significativa corrente migratória de nordestinos para o Maranhão. Contudo, entre as décadas de 40 e 60 chegou ao estado um número crescente de migrantes originários principalmente dos estados do Ceará e do Piauí, em busca de melhores condições de vida na agricultura. Dedicaram-se, principalmente, à lavoura de arroz, o que fez crescer consideravelmente a produção do estado.

²⁰⁴ Entrevista concedida em 19/11/2011, Lima Campos-MA.

²⁰⁵ Ibidem

(SHIRAISHI NETO, 1998, p. 33). A ação, proeminente ao longo da primeira metade do século XX, do mais reconhecido e respeitado médico e leprólogo maranhense, membro da Academia Maranhense de Letras, Dr. Achilles Lisboa (1872-1954), que também governara o Maranhão nos anos 1935-6, ajudaria a compreender a visão das elites políticas e médicas do estado nesse período. Em 1947, Dr. Lisboa publicara um texto de título “a imigração e a lepra” na Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Maranhão. O caso é exemplar. Filho dos últimos dias oficiais da escravidão e, sobretudo, da Primeira República, suas ideologias e visões de mundo ainda se assentam em padrões dominantes nesse período (BARROS, 2007), quando se entende que a mestiçagem é “uma pista para explicar o atraso ou uma possível inviabilidade da nação” (SCHWARCZ, 1993, p. 13). Nos anos 1940, as teses médicas sobre branqueamento já tinham saído de moda pelo menos nos principais centros do país (BARROS, 2007, p. 93), mas Dr. Lisboa, representante respeitável das elites maranhenses, continuava não tendo dúvidas de que “representa a imigração para nós uma verdadeira transfusão de sangue, que nos venha levantar o valor da circulação da fortuna”.²⁰⁶

O historiador A. Evaldo A. Barros argumenta que, em Achilles Lisboa, “o problema do atraso social do estado estaria relacionado menos à quantidade de trabalhadores, às condições de higiene e saúde, do que ao sangue vindo de África e circulando nas veias dos regionais. Aqueles primeiros fatores apenas maximizariam o problema”. Nesse contexto, “a preguiça é apresentada como resultante da doença, a malandragem da indisciplina, e ambas do sangue africano” (BARROS, 2007, p. 94). “Com o que temos, por melhores que nos venham as medidas corretivas pela educação e pelo saneamento, não podemos contar no grau de urgência das necessidades econômicas atuais.” Para “regenerar a raça, dando-lhe vitalidade e energia que lhe levantem a capacidade civilisadora [...] só o processo de renovação rápida da introdução de um sangue novo”. A presença europeia, que efetivamente nunca se concretizara, funcionaria como, “estímulo inconsciente da verdade evolucionista” que levaria os nativos a se transformarem sob pena de perecerem (LISBOA, 1947, p. 104).

²⁰⁶Depois de ter estudado em faculdades de ciências farmacêuticas e médicas do Rio de Janeiro e da Bahia, de ter viajado pelo interior do Maranhão “em costa de burro, demoradamente portanto”, Lisboa (1947) estava convicto de que a “imigração européia” traria racionalidade e vitalidade para a vida econômica e produtiva do estado. Para ele, os trabalhadores nativos apresentavam “escassez numérica”, eram poucos para uma vasta extensão territorial, mas, principalmente, “escassez energética”, eram fracos e anemiados, o que resultaria da forte “imigração africana” que trouxera vários “males” para o estado, tais como a lepra, a maconha, o esquistossoma e, particularmente, um parasito de nome “nécator”. Este, um ancilóstomo, seria “mais do que o próprio paludismo, o fator essencial da nossa anemia tropical, portanto, da preguiça, da inaptidão e moleza, dos nossos trabalhadores rurais”, “o maior entrave ao nosso progresso agrícola, porque é essencialmente o fator discrático do sangue da nossa gente, cujos hábitos antihigienicos lhe facilitam a infestação”.

Em verdade, desde o século XIX parte das terras devolutas que se encontravam sob o domínio da União era reservada para a colonização estrangeira. Entretanto, como destacou Almeida (1998, p. 14), os incentivos ao estabelecimento de “agricultores nordestinos” foram estimulados e apoiados financeiramente desde o governo imperial. O destino desses deslocamentos, impulsionados pelas grandes secas de 1877, foram as cidades do litoral brasileiro, como Fortaleza, e os vales úmidos do Maranhão e da Amazônia.

É preciso considerar os sentidos de “nordestino” nessas políticas de migração. Pelo menos uma questão deveria ser destacada na acepção do termo, ao menos em seu sentido específico de “cearense” que, muitas vezes, serve como termo genérico para se referir aos nordestinos. No Maranhão, em territórios urbanos e rurais, a exemplo daqueles onde vivem as quebradeiras de coco, costuma-se afirmar que migrantes cearenses seriam profundamente racistas. Em geral, os cearenses não são vistos, e muito menos se veem, como negros ou pardos. Ao contrário, em sua maioria, eles são percebidos como brancos, particularmente no mundo caboclo, camponês, do Maranhão. Talvez se deva aqui sugerir que, embora não fossem os italianos almejados pelo Dr. Lisboa, os cearenses acabariam, de um certo modo, cumprindo aquele papel, afinal, se trataria de um problema antes de sangue que de clima.

O fato é que, pelo menos desde o século XIX até a segunda metade do século XX, a política de terras no Brasil voltou-se notadamente para a colonização (SHIRAISHI NETO, 1998, p. 24-25).

É preciso considerar que a mobilidade dos camponeses se deve a pelo menos duas forças principais: aquela que resulta da pressão direta da grande propriedade, ou a que se inscreve na lógica interna da reprodução da agricultura camponesa. As duas faces da migração seriam então a esperança e o fracasso. Sem dúvida, o que permitiu que camponeses garantissem a autonomia de seu modo de vida foi a existência de uma fronteira agrícola no interior do país, especialmente a existência de terras livres acessíveis através do sistema de posse. Por outro lado, há também a face cruel do insucesso que geralmente consistia em ter que enfrentar as mesmas condições das quais se tinha tentado fugir (WANDERLEY, 1996).

Em estudo sobre a evolução da economia maranhense, o poeta José Tribuzi Gomes (1981, p. 33), conhecido como Bandeira Tribuzi, apontou a existência de intensas correntes migratórias interestaduais e infraestaduais a partir da década de 1950. Tais correntes partiam da margem esquerda do rio Itapecuru para os vales dos rios Mearim, Pindaré, Tocantins e Turi, que passaram a ser o eixo da produção agrícola do estado, antes concentrada nos vales do Itapecuru e Parnaíba. A ocupação de áreas de nova fronteira agrícola, caracterizada pela predominância da pequena unidade familiar, aumentou significativamente a produção da

lavoura de cereais e ensejou, ainda, a expansão das áreas de cocais, portanto, a produção extrativa do babaçu.

A implantação do sistema rodoviário estadual maranhense foi importante para o processo de ocupação das terras, principalmente na região do Itapecuru, área de ocupação mais antiga. Nessa região, os trabalhadores tinham de pagar preços elevados pelo foro e, por essa razão, muitos deles se dirigiram entre 1940 e 1950 para a região do Mearim em busca de terras livres (LUNA, 1984, p. XXII). Desse modo, a partir da década de 1950, as frentes de expansão agrícola foram ocupando o estado na direção do Itapecuru para o Mearim e chegando também às chamadas “terras livres” do Pindaré (LUNA, 1984, p. 4-5). Esse processo foi marcado, portanto, pela formação da frente agrícola propriamente dita, que, a partir da região de transição para o vale do Médio Mearim, foi ocupando terras livres com base na exploração familiar, transformando o arroz, um de seus produtos comerciais por excelência, em elemento de maior peso na economia estadual já a partir dos anos 1950 (ALMEIDA; MOURÃO, 1976, p. 12)²⁰⁷.

Nesse ínterim, segundo Almeida e Mourão (1976, p. 9), as linhas de frente para a construção de estradas já se deparavam com famílias camponesas, seus atalhos de serviço encontravam roçados de arroz, mandioca e milho e, em algumas situações, o próprio traçado da estrada obedecia à linha de ocupação. Nesse sentido, a migração, antecedeu a construção de rodovias, ainda que seu volume tenha sido alterado após o término da estrada.

O fluxo migratório nordestino operou para a maior mobilidade social dos antigos foreiros oriundos de áreas maranhenses de ocupação mais remotas, os quais, migrando para regiões de terras livres, nelas passaram a constituir pequenos produtores autônomos. Por outro lado, o mesmo fluxo repercutiu no próprio equilíbrio do latifúndio ainda que, de início, não ocorresse uma transformação ao nível de desenvolvimento das forças produtivas, o que só viria a se dar a partir de uma política oficial de incentivo à racionalização da pecuária no estado (ALMEIDA; MOURÃO, 1976, p. 11).

O processo de migração tem sido retratado em vários livros sobre economia no estado. Uma imagem do final dos anos 1950, que apresenta migrantes caminhando na estrada entre Bacabal e Ipixuna, foi publicada por um livro do GEB, em 1959.

²⁰⁷ A frente pioneira esteve vinculada a uma lógica de ocupação própria do sistema camponês, que, combinando a abundância de terras com o tipo de tecnologia que lhe é característica, avançou derrubando a mata para fazer novas roças a cada ano. Esta lógica de ocupação permitiu a incorporação à frente pioneira de outros personagens que se beneficiaram da cultura do arroz e da extração do babaçu, como os comerciantes (inclusive os donos de barracas que compram a produção dos camponeses e oferecem a estes produtos industrializados de primeira necessidade), os usineiros e os pecuaristas (ALMEIDA; MOURÃO, 1976, p. 12).



Figura 14: Migrantes no Maranhão

Fonte: GEB (1959)

Foi, então, a implantação da “Lei Sarney de Terras” (Nº 2.979/ 17-07-1969), também chamada de “Lei de Terras do Sarney”²⁰⁸, que respaldava a privatização das terras públicas e incentivava a expansão de projetos agropecuários e agroindustriais no estado, o que contribuiu sobremaneira para o aumento dos conflitos no campo, na medida em que se tornou dispositivo de legitimação formal da exclusão de famílias camponesas do acesso à terra e aos babaçuais.

Nas regiões com incidência de babaçuais, o efeito principal da lei foi a imobilização da força de trabalho, o que “concorre para relativizar o papel da industrialização do óleo babaçu como fator de modernização ou de transformações econômicas significativas” (ALMEIDA, 1995, p. 27). Desse ponto de vista, pode-se relativizar o papel transformador da industrialização do babaçu, posto que, mesmo com as inovações tecnológicas no processamento do coco, tratou-se de uma modernização conservadora que manteve intocável a estrutura da propriedade territorial. Por outro lado, os “grandes industriais do babaçu” não

²⁰⁸ O “Grupo Sarney”, também denominado de “oligarquia Sarney” (COSTA, 2002) ou “dinastia Sarney” (GONÇALVES, 2000), chega ao poder político do estado em 1966, ano em que José Sarney foi eleito Governador do Maranhão. Esse governo assumia consigo o projeto de um “Maranhão Novo”, do “Maranhão Carajás”, preocupado com a infraestrutura e captação dos capitais sulistas e estrangeiros dentro do estado. Na prática, esse processo teve muitas implicações. Dentre elas, destacam-se a expulsão dos menos favorecidos de suas terras de moradia e a morte de milhares de camponeses.

conseguiram se desatrelar dos “grandes proprietários”, reforçando os incentivos fiscais e os melhores juros e sistemas de crédito aos imóveis rurais classificados como latifúndio, únicos então a alcançar aqueles benefícios (ALMEIDA, 1995, p. 28).

Além disso, os projetos agropecuários não trouxeram desenvolvimento significativo para o estado, pois não implicaram em novas tecnologias e nem mesmo em empregos para os destituídos da terra. Também se deve destacar que a expansão das áreas de pasto não significou necessariamente a expansão produtiva da pecuária (LUNA, 1984, p. 6; 60). A transformação nas relações atingiu tanto as áreas mais antigas quanto as terras devolutas de ocupação mais recente. Além disso, a substituição da atividade agrícola pela pecuária agravou a situação de oferta dos produtos agrícolas, gerando a escassez dos mesmos e, principalmente, dificultando a situação dos trabalhadores do campo.

O resultado da implantação de projetos agropecuários no Maranhão foi a limitação da expansão camponesa através dos cercamentos ou a ameaça à sua própria condição pela expropriação (ALMEIDA; MOURÃO, 1976, p. 9). Ao longo dos anos 1970, a Lei Sarney de Terras foi fortalecendo o questionamento, por muitos grileiros²⁰⁹, fazendeiros e empresários agrícolas, ao sistema de uso comum da terra, aos modelos tradicionais de exploração da natureza e aos saberes locais presentes entre o campesinato maranhense. Assim, muitas das áreas tidas como terras devolutas e ocupadas por camponeses passaram a ser recorrente objeto de disputas.

Segundo Shiraishi Neto (1998, p. 40)

[...] Em toda Lei de Terras, do governo Sarney, não há um único artigo sequer que reconheça as formas de uso dos diversos segmentos camponeses ou seja aplicado à sua legitimação. Aos camponeses restava, como defesa de seus direitos, o reconhecimento e a legitimação da sua posse de terras. A posse é um instrumento jurídico de menor importância.

Por seu turno, os critérios aos demandantes de terras públicas do Maranhão, a serem concedidas ou adquiridas pela forma da lei, eram estritamente econômicos.

O Estatuto da Terra de nº 4.504, assinado no dia 30 de novembro de 1964 pela presidência da república, na pessoa do marechal Castelo Branco, é anterior àquela lei de terras

²⁰⁹ A atuação dos grileiros tem se dado basicamente em duas direções: como mediador para a entrada de grandes grupos empresariais na cena dos conflitos com os posseiros, ou como confrontadores diretos dos posseiros, quer tentando exigir o pagamento da renda da terra ou obrigando-os a vender-lhe a produção, quer obrigando-os a abandonar as terras (ALMEIDA; MOURÃO, 1976, p. 22). Não se pode esquecer, ainda, que há grileiros oriundos do próprio campesinato que se relacionam com certas autoridades externas, como delegados, advogados e juízes, sendo atores centrais no conjunto dos agentes fraudadores de títulos de terras (ANDRADE, 1999).

no Maranhão e dispõe de artigos e parágrafos que permitem situar a legislação agrária nos primórdios da ditadura militar (1964-1985) no Brasil e suas possíveis implicações no pós-ditadura. O artigo primeiro do estatuto versa sobre seu objetivo geral de regular direitos e obrigações atinentes aos bens imóveis rurais, para os fins de execução da Reforma Agrária e promoção da Política Agrícola (BRASIL, 1964).

O economista e agrônomo José da Veiga (1990, p. 85) afirma que o marechal acreditava haver apenas dois caminhos para alterar o panorama desfavorável ao desenvolvimento do setor primário no Brasil: um socialista e o outro democrático. Defendia que, na primeira alternativa, a terra passaria a pertencer ao Estado, cessaria a liberdade de iniciativa e os trabalhadores se tornariam simples usuários da terra. De modo contrário, defendendo a opção democrática, afirmava que ela estimularia a propriedade privada e o direito do agricultor proprietário aos frutos de seu trabalho. Para tanto, a propriedade seria reintegrada à sua natural função social, condicionando seu aproveitamento ao bem-estar geral e formando propriedades de tamanho econômico em relação ao conjunto familiar. Por outro lado, a opção democrática não imporá nenhuma restrição à formação de grandes empresas rurais em áreas onde a pressão demográfica fosse moderada e os solos permitissem a exploração em grandes unidades.

A proposta, aparentemente idônea, pretendia apresentar-se como uma solução, um corpo de leis para tratar dos problemas agrários no Brasil. Com esse estatuto, outras leis, decretos e regulamentos foram estabelecidos, geralmente vendo a relação do homem com a terra de forma eminentemente produtivista e nem sempre refletindo as relações de direito construídas por segmentos camponeses na Amazônia (SHIRAISHI NETO, 1998, p. 39). Não obstante as críticas, o Estatuto da Terra representava, para uma ala de intelectuais e políticos brasileiros, a possibilidade de uma reestruturação agrária no país²¹⁰.

A Lei Sarney de Terras, no Maranhão, veio a atualizar e legitimar o Estatuto da Terra, de nível federal, na medida em que dispõe, em seu artigo 24º, que o processo de regularização de terras requeridas naquele estado será prelativo e sumário quando as mesmas equivalerem, por requerente, ao módulo estabelecido pela lei nº 4.504, dispensando-se o custo de regularização.

Em algumas situações, a Lei de Terras do Maranhão se apresenta bastante contraditória. Como afirmara Leonarda Musumeci (1988, p. 45), “no *interior* do próprio sistema jurídico, uma dupla tendência contrastante [...] favorecendo, por um lado, a pequena

²¹⁰ A respeito dessas questões, inclusive de certa visão de esperança no Estatuto da Terra por parte dos agraristas do PMDB às vésperas da candidatura de Tancredo Neves, ver VEIGA (1990, p. 76).

produção de base familiar [...] e, por outro, preservando a grande propriedade”. Essa tendência se observa, por exemplo, em dois artigos distintos do mesmo código. Os artigos 10º e 11º parecem ir de encontro, respectivamente, a qualquer tipo de concessão da terra que implique na constituição de latifúndios, assegurando que a distribuição de terras visa à distribuição de riquezas entre os seus habitantes, e a quaisquer atos possessórios praticados à revelia do Poder Público que não assegurem a utilização de suas terras aos que nelas moram e trabalham. Por outro lado, o artigo 13º demonstra o interesse do Estado em conceder gratuitamente terras do seu domínio, basta que ficasse demonstrada a necessidade de sua cooperação com empreendimento de relevante interesse social ou iniciativa pioneira na economia da região (MARANHÃO, 1969).

Como se observa, a dubiedade parece operar nas formas da Lei e a tendência a um determinismo econômico é evidentemente expressa, o que veio a favorecer a expulsão camponesa em massa de terras já habitadas nas áreas onde os projetos econômicos de grande vulto interessaram ao Estado.

Com efeito, após a implementação da Lei Sarney de Terras, o território maranhense passou a ser fortemente caracterizado por áreas “expulsoras” do campesinato, em virtude de um movimento acelerado de privatização da propriedade da terra, concentração fundiária e pecuarização em larga escala especialmente nas zonas de ocupação recente do Maranhão e que tendia a se disseminar pelo leste amazônico (MUSUMECI, 1988, p. 15).

Aos poucos, enfatiza Regina Luna (1984, p. 42-43), a terra que era livremente usufruída pelos camponeses foi assumindo valor de mercado, gerando uma reordenação do espaço territorial maranhense. Era a imposição do princípio jurídico de propriedade privada da terra que estabelecia novas relações de produção e distinguia os produtores entre proprietários e não proprietários dos meios de produção. E esse princípio favoreceu a concentração de terras nas mãos de grileiros e de grandes empresas apoiadas pelo Estado.

Foi nesse sentido que a promulgação da Lei de Terras de 1969 provocou uma reestruturação formal do mercado de terras no Maranhão e propiciou o controle de grandes extensões territoriais por grupos empresariais do nordeste e do centro-sul do país. Assim, com este dispositivo legal, a pré-Amazônia, que historicamente fora pensada e definida como região de fronteira para onde foram oficialmente estimulados deslocamentos de camponeses, passou a ser controlada por conglomerados econômicos usufruidores de incentivos fiscais da SUDAM e da SUDENE (ALMEIDA, 1998, p. 16-17). Os incentivos fiscais de ambas as superintendências para os novos projetos desenvolvidos junto ao governo do Estado acirraram a perda das terras pelos trabalhadores. Assim, as instâncias que teoricamente funcionariam

como harmonizadoras e mediadoras de conflitos nesse momento de avanço capitalista foram, na prática, suporte para a expropriação do campesinato (LUNA, 1984, p. 6).

No Maranhão, o processo mais comum de expropriação dos camponeses foi a grilagem em seus mais variados níveis: 1) terras foram tomadas, geralmente usando-se a violência, para simples especulação, reserva de valor; 2) terras tomadas e destinadas a atividades agropecuárias – neste caso, os posseiros foram expulsos ou passaram a pagar renda (através de coco babaçu ou arroz); 3) terras foram tomadas por um herdeiro do dono que possuía o título das terras, expulsando os demais (herança sem partilha); 4) terras como objeto de grilagem cartorial, falsificação de títulos e documentos em cartórios; 5) terras indígenas invadidas por empresas ou fazendeiros. (LUNA, 1984, p. 46)

Descrevendo os impactos daquela Lei, Almeida (1998, p. 17) demonstra que a densidade da ocupação camponesa na região abriu um capítulo de conflitos sociais, fazendo com que o Maranhão se tornasse, ao lado do Pará, uma das unidades da federação com maior índice de violência no campo. O que se constata, segundo o mesmo autor, é a que a Lei Sarney de Terras, que levou à criação da Companhia Maranhense de Colonização (COMARCO)²¹¹, veio a colidir frontalmente com os intentos de algumas políticas públicas, a exemplo do Plano de Povoamento do Maranhão, elaborado pela equipe do economista Celso Furtado entre 1959 e 1960²¹². Essa colisão, em grande medida, revela duas concepções distintas de desenvolvimento que ainda hoje se conflitam. Uma vertente que se apoia fundamentalmente em fatores exógenos ou recursos monetários de grandes grupos econômicos para uma proposta de desenvolvimento, enquanto uma outra define que a dinâmica de crescimento das economias regionais deveria ser buscada através de fatores intrínsecos e das potencialidades que caracterizam a força de trabalho e os seus padrões específicos de relação com os recursos naturais.

Cabe lembrar que houve preocupação por parte do Governo maranhense, no início dos anos 1960, em garantir o uso exclusivo das palmeiras de babaçu com um projeto de lei apresentado à Assembleia Legislativa, dispendo sobre a desapropriação dos babaçuais do

²¹¹ Criada em 1971 a fim de orientar a implantação dos projetos agropecuários no Maranhão e de assentar dez mil famílias camponesas na região centro-oeste do estado, englobando parte dos municípios de Grajaú, Lago da Pedra, Vitorino Freire, Pindaré Mirim, Santa Luzia e Amarante do Maranhão (ALMEIDA; MOURÃO, 1976, p. 6). Formalmente, seu objetivo era “a realização de estudos, projetos e serviços relacionados, direta ou indiretamente, com o desenvolvimento dos programas de colonização do Estado do Maranhão”. Em 1979 foi substituída pela Companhia de Colonização de Terras do Maranhão (COTERMA), a qual também é substituída, em 1981, pelo Instituto de Colonização e Terras do Maranhão (ITERMA). (SHIRAISHI NETO, 1998, p. 41)

²¹² Formado em Direito e doutorado em Economia, atuava como interventor no Grupo de Trabalho para o Desenvolvimento do Nordeste durante o Governo Juscelino Kubitschek (1956-1961), quando elaborou um estudo para o governo federal nomeado “Uma política de desenvolvimento para o Nordeste”. Esse estudo teria dado origem à criação da SUDENE.

Estado. Em matéria do Jornal Pequeno de 1962 a questão foi assim apresentada: “São declarados de utilidade pública e desapropriadas todas as palmeiras de babaçu existentes nas terras particulares localizadas em áreas territoriais do Estado”. O projeto de lei reivindicava o domínio de todas as palmeiras de babaçu no território maranhense, inclusive as que se encontravam sob domínio particular, já que representavam riqueza para o Estado. Nesse caso, a posse das palmeiras de babaçu prescindiria a posse da própria terra (SHIRAISHI NETO, 1998, p. 36). Esse tipo de política fazia sentido para o período porque havia interesse industrial pelo babaçu e outros produtos nativos, fazendo, assim, com que fossem desestimuladas as derrubadas de babaçuais²¹³. No entanto, essas medidas não intencionavam beneficiar as famílias camponesas e, na mesma época, explodiram vários conflitos pela posse das palmeiras envolvendo fazendeiros e camponeses.

Principalmente a partir do final dos anos 1960, tornaram-se frequentes conflitos pela posse de terras entre os antigos ocupantes, majoritariamente afrodescendentes e indígenas, e os ditos proprietários, oriundos do próprio estado ou de outras regiões do país. De fato, como defende Alberto Melucci (2001, p. 33), um conflito pressupõe a luta de dois atores pela apropriação de recursos valorizados por ambos. Nessa perspectiva, os atores de um conflito se enfrentam no interior de um campo comum pelo controle dos mesmos recursos. No caso analisado, os conflitos desencadeados eram pelo acesso à terra ou às palmeiras de babaçu.

Nesse período, o Brasil vivia uma repressão militar instaurada em 1964 através de um golpe que só chegou ao fim em 1985, momento de abertura política ou da chamada redemocratização do país. O regime militar foi caracterizado pela ausência de voto direto e secreto para eleger os representantes, pela hegemonia de generais do exército na presidência, pela perseguição e repressão política aos opositores do regime (ROLLEMBERG, 2004a).

Como apontou Michael Löwy (2007, p. 417), “o golpe militar de 1964 e a brutal repressão que se abate sobre toda a oposição, incluindo a esquerda cristã, provoca uma radicalização, que se exprime na participação de muitos cristãos, até mesmo membros do clero, na resistência à ditadura”. Nesse mesmo contexto de repressão e resistência é que apareceram os primeiros livros da teologia da libertação brasileira, os quais tinham inspirações em conceitos marxistas. Contudo, essas obras consolidaram um estilo próprio de interpretação do marxismo, específico ao cristianismo da libertação.

²¹³ Contraditoriamente, a aplicação das legislações maranhenses que visavam proteger as palmeiras de babaçu de eventuais cortes ou derrubadas isentou as grandes empresas agroindustriais dessa responsabilidade de preservação e os resultados foram, em 1975, o desmatamento de 65 mil hectares de babaçuais na região de Caxias para o desenvolvimento de projetos de celulose e cana-de-açúcar (ALMEIDA, 1995, p. 30).

Com efeito, no decorrer dos anos 1970, a Igreja se transformou na principal força opositora ao regime militar, denunciando em nome do evangelho não somente as violações aos direitos humanos, mas também o modelo de desenvolvimento desumano injusto e fundado na opressão econômica e social dos pobres promovido pela ditadura (LÖWY, 2007, p. 423). Nas áreas rurais, a revolta popular se espalhava pela violência crescente e a falta de cidadania. Na prática, o descaso do governo não foi menor com a população do campo, especialmente quando se considera as políticas de desenvolvimento que tomavam o rural, recorrentemente visto como lugar de atraso, incompetência e inferioridade, como contraponto ao urbano e ao seu progresso. De modo geral, mesmo as políticas que priorizavam o setor primário acabaram funcionando como propostas conservadoras.

No discurso de modernização agrícola e da superioridade da agricultura mecanizada, empregado desde a década de 1970, os camponeses maranhenses foram frequentemente comparados aos empresários agrícolas e, assim, diminuídos e estigmatizados como indolentes e sem preparo técnico. Ainda que envolvidos em 80% da produção agrícola, foram considerados cidadãos de segunda categoria (SMDH, 1992, p. 12). Com a emergência da chamada modernização conservadora e do padrão corporativista, mudanças de base técnica e produtiva, maior integração entre os capitais financeiro, industrial e agrário fundamentaram os novos parâmetros de acumulação na agricultura brasileira somada às novas formas de dominação sobre as populações rurais (FAVARETO, 2006, p. 32).

O país estava permeado de discursos e propostas em prol de uma industrialização agrícola. Importante notar que

por “industrialização” da agricultura entende-se, normalmente, que as técnicas de produção em massa que vigoram há muito tempo na indústria acabarão por se impor também à produção agropecuária, e que isso exigirá fazendas de enormes dimensões, onde capitais e mão-de-obra assalariada funcionarão em esquemas semelhantes aos do setor industrial (VEIGA, 1990, p. 69).

Propostas industriais direcionadas ao setor extrativista também foram bastante comuns no período, como já se viu no capítulo 1 deste trabalho. E as medidas de colonização amparadas pelo Estado elidiam a questão do monopólio da terra como fator essencial para as indústrias de óleo babaçu, menosprezando os conflitos sociais. Os setores dirigentes demonstravam incapacidade em corrigir as flagrantes distorções na estrutura fundiária e desconsideravam que mesmo que os babaçuais fossem nativos e se estendessem em áreas públicas, nas áreas privadas, os pretensos proprietários e grileiros limitariam o direito da coleta (ALMEIDA, 1995, p. 24; 25).

Assim, em nome de uma modernização conservadora e do direito absoluto de propriedade, o Estado brasileiro ignorou trabalhadores que há anos obtinham a posse de terras. No Maranhão foram inúmeros casos em que o poder público, amparado e legitimado pelo poder judiciário, expropriou os camponeses. E, de fato, não é incomum na história agrária brasileira que ocupantes de terras devolutas percam a posse quando confrontados com o poder de prova da propriedade exclusiva invocada por um fazendeiro. Além disso, outro processo recorrente tem sido a conversão de posseiros em moradores e agregados por fazendeiros que detém em seu nome as terras ocupadas (MOURA, 1988, p. 14; 18-19).

A questão agrária no Maranhão tem, assim, representado a história dos confrontos entre trabalhadores rurais, tidos como primitivos e fadados ao desaparecimento, e os grupos sociais representantes da modernidade e do desenvolvimento, afinados com os novos paradigmas do progresso, apregoados pela tecnocracia estatal (PEDROSA, s/d).

Ainda assim, apesar da modernização agrícola, as áreas marcadas pela reprodução das famílias camponesas maranhenses estavam longe de desaparecer, como também atestou José da Veiga (1990, p. 46) para o caso paulista de meados do século XX. Um certo discurso conservador disseminado pelo país tendeu a concluir que as grandes fazendas capitalistas conseguiriam demonstrar uma superioridade técnica e econômica deveras significativa, capaz de tornar inviável a permanência da grande massa de sítios e fazendas de tipo familiar. Todavia, observa-se que as explorações de tamanho médio tocadas por conjuntos familiares têm oferecido, não somente no Brasil, mas no mundo inteiro, grande resistência e expressiva continuidade, contrariando frontalmente as previsões de todos os partidários da tese da “industrialização” e escancarando a fragilidade desse esquema teórico (VEIGA, 1990, p. 70).

Na primeira metade da década de 1970, foram formulados planos governamentais e estudos de caráter oficial sobre a economia maranhense, os quais enfatizavam a necessidade de uma alternativa econômica para o Maranhão que estivesse apoiada basicamente no “setor primário”.²¹⁴ Nessa perspectiva, destaca-se um plano governamental para os quatro primeiros anos da década de 1970 que conferiu prioridade à visão do então governador, Pedro Neiva de Santana (1971-1974), de que o setor primário era, a curto prazo, a saída para a economia do estado. Porém, as iniciativas para o desenvolvimento do setor primário passaram a ser entendidas como introdução de projetos agropecuários na área rural. Em outras palavras,

²¹⁴ Cabe ressaltar que já em décadas anteriores, desde a criação da SUDENE, em 1959, havia uma proposta de fortalecimento do mercado interno e desenvolvimento de um campesinato no Maranhão a partir da desagregação das grandes fazendas de algodão e de cana de açúcar, transformando a região num grande “celeiro” de produtos alimentícios e em especial o arroz (ALMEIDA, 1998, p. 16).

desenvolver aquele setor passou a operar como sinônimo de introduzir projetos agropecuários no meio rural maranhense (ALMEIDA; MOURÃO, 1976, p. 5).

Em contraponto à perspectiva oficial do governo do Estado, os industrialistas eram contrários a um desenvolvimento econômico do Maranhão pelo “setor primário” e defendiam que somente soluções industriais seriam capazes de gerar o desenvolvimento esperado. Havia, para os mesmos, uma relação de causalidade entre o “atraso” maranhense e a posição econômica do estado então suportada pelas atividades agrícolas, pecuárias e extrativas (ALMEIDA; MOURÃO, 1976, p. 5).

Desse ponto de vista, em que pese a riqueza do povo e de sua cultura e o enorme potencial de seus recursos naturais, esses elementos têm sido quase sempre interpretados como óbices intransponíveis ao desenvolvimento regional (PEDROSA, s/d). O caso da economia do babaçu tem demonstrado isso, tendo em vista que, após os anos 1970, o produto decaiu no interesse de empresários e do Governo.

O fato é que, como notam Almeida e Mourão (1976, p. 6), durante o governo Neiva de Santana, o Estado voltou-se para o que ficou conhecido como ocupação racional e ordenada de terras. A perspectiva era a de promover uma “ordenação” pelo disciplinamento ao espontaneísmo da fronteira agrícola que avançava sobre a pré-Amazônia maranhense, tendo já praticamente realizado a ocupação da região noroeste do Maranhão. Ao mesmo tempo, pretendia-se efetuar uma modernização do “setor primário” através da introdução de uma base empresarial. Havia, no discurso político da época, um interesse em proceder à abertura das terras disponíveis a projetos de colonização que supostamente fossem capazes de absorver as famílias camponesas provenientes das áreas de “tensão social” do estado.

A ocupação das “terras disponíveis” seria, na época, apresentada como uma “válvula de escape” para as questões e embates em torno da posse e propriedade da terra – grilagem usucapião, etc. – em outras regiões do estado. Para as ditas terras disponíveis seriam direcionadas as populações camponesas das áreas conflitivas, tanto daquelas regiões ocupadas nos anos 1950/60 (Mearim, Pindaré) e em constante disputa entre pecuaristas que visavam se apossar de terras cultivadas pelos camponeses, como daquelas regiões de colonização mais antiga, onde os latifundiários viviam da renda da terra, do foro que os camponeses pagavam por fazerem roçados em sua propriedade, e da comercialização da amêndoa de babaçu que os camponeses lhes eram obrigados a vender. Nestas, os latifundiários buscavam expulsar das terras esses antigos foreiros a fim de estabelecer uma pecuária racional. A proposta do governo previa, nesses termos, o alívio da tensão social e, ainda, a resolução do problema do

elevado contingente de nordestinos que passaria, assim, a ter também um ponto de fixação nas terras disponíveis (ALMEIDA; MOURÃO, 1976, p. 6).

No entanto, a pretensão de contornar os conflitos no campo e promover o crescimento econômico com uma estrutura agrária em estabilidade, expressa nos planejamentos governamentais, não surtiria efeito pela própria concepção de modernização e desenvolvimento do Estado. De acordo com Almeida e Mourão (1976, p. 7), a ação do Estado se apresentou com dubiedade no que concerne à interpretação de “terras disponíveis” como “terras devolutas”, posto que as terras pertencentes à União não podiam ser encaradas simplesmente como áreas desabitadas. Pelos planos do governo essas áreas foram lidas como desprovidas de processo produtivo e, portanto, isentas de aproveitamento dos recursos naturais. Nesses termos, ainda que o governo reconhecesse a existência de fronteira agrícola, acabou considerando que as terras disponíveis do Maranhão eram terras livres, desabitadas, verdadeiros “espaços vazios” não ocupados economicamente.

Nos anos 1980 e 1990, os *grandes projetos*, como o Projeto Grande Carajás que envolvia a Companhia Vale do Rio Doce, a Alumar e a Albrás, foram chegando ao estado. A chegada de grandes empresas multinacionais e nacionais por si só desencadeava disputas pela posse de terras, ensejadas pelos camponeses ameaçados de desapropriação (SANTOS, 2010, p. 45).

Escrevendo na década de 1980, na tentativa de explicar os problemas agrários no Maranhão, Gomes (1981, p. 43) defendeu que

a frente de avanço pioneiro teve suas próprias características de instabilidade agravadas já pelo descaso do Governo Estadual que permitiu sua espontaneidade sem a preocupação de estabilizar – pela posse da terra e ofertas de economias externas – a ocupação e, por outro lado, nada fez para coibir as fraudes de titulação (e antes se associou ao processo concedendo títulos de grande propriedade destinada à pecuária ou à especulação fundiária sobre áreas já trabalhadas por unidades familiares). Resultou daí que exatamente as áreas novas incorporadas, onde poderia ter sido racionalizada a posse e uso da terra são hoje as mais turvas estruturas agrárias, a exigir medidas pertinentes e decisivas de regularização que têm encontrado óbice na restrição ao INCRA [Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária] das desapropriações por interesse social e na delonga excessiva dos procedimentos judiciais [...].

Os conflitos, então inevitáveis, tornaram-se cada vez mais difíceis de serem contornados. O grande embate na área rural maranhense passou a ser principalmente entre os camponeses e os proprietários pecuaristas ou agrícolas.

Com os conflitos, tudo parecia indicar o aniquilamento dos grupos camponeses, que, contrariamente, resistiram ao processo de perda da terra e reagiram à expropriação. As

mulheres estiveram diretamente envolvidas em conflitos pela posse de terras e, principalmente, pelo acesso e preservação dos babaçuais no Maranhão. Em algumas localidades, foi a luta pelo trabalho extrativista que motivou a luta pela terra. Com a perda das terras, que comprometia a realização das roças, muitos trabalhadores começaram, em troca de baixa remuneração, a prestar serviços a fazendeiros/grileiros, especialmente na roçagem da *juquira* e no extrativismo do babaçu.

Por todo o Brasil, e no Maranhão não foi diferente, a segunda metade do século XX foi marcada pelo aprofundamento da violência provocada pelos que se nomeavam “donos das terras”. Nesses confrontos, é possível notar a coragem e o enfrentamento de mulheres camponesas que agiam de forma organizada e buscavam auxílio de outros membros e órgãos, ligados à Igreja Católica ou a setores dos direitos humanos, na tentativa de superarem as contradições vivenciadas.

Arlson Favareto (2006, p. 31) defende que, durante os governos militares, os conflitos rurais foram intensos, mas que por terem um caráter marcadamente isolado não foram suficientes para abalar sistematicamente a estrutura da grande repressão do período. De 1964 até 1990, foram assassinadas no Maranhão 1.630 pessoas ligadas a movimentos sociais rurais, entre índios, lavradores, sindicalistas, religiosos e advogados. Tais mortes foram, em sua maioria, executadas por pistoleiros a mando de proprietários de terra e grileiros. A maioria desses crimes seguiu sem punição. Daqueles 1630 assassinatos, até as últimas duas décadas, somente 29 casos foram levados a julgamento e em apenas 13 deles houve condenação ao réu (TEMPOS NOVOS, 1992b, p. 12).

Entre 1985 e 1990, os conflitos no campo maranhense envolveram cerca de 450 mil trabalhadores, e pelo menos três quebradeiras de coco foram assassinadas e três trabalhadores feridos quando quebravam coco no latifúndio de um ex-deputado que exigia preferência na compra do produto. Nesse mesmo intervalo de tempo, foi assassinado, em Pio XII, um líder sindical que promovia trabalhos com quebradeiras de coco do município. Na época, de uma população de cinco milhões de habitantes, 65% vivia no meio rural (NOVOS TEMPOS, 1992a, p. 20). No ano de 1987, num levantamento completo sobre a violência no campo de 1985 a 1990, realizado pela Coordenadoria de Conflitos Agrários, do Ministério da Reforma e do Desenvolvimento Agrário (MIRAD), e do Conselho Nacional dos Direitos da Mulher, constavam mais de sete casos de violência a mulheres e menores em áreas de babaçuais. (TEMPOS NOVOS, 1990b, p. 7; TEMPOS NOVOS, 1992b, p. 5).

O avanço da pecuária foi um dos fatores que predominou em todo o estado como desencadeador de conflitos sociais. A maioria dos camponeses envolvida com o extrativismo

do babaçu e o trabalho na agricultura teve usurpado o seu direito de continuar a reproduzir-se no meio rural do estado, devido a constantes desapropriações forçadas para o estabelecimento de campos de pecuária bovina e bubalina. Além disso, o investimento em projetos de cultivo de soja e eucalipto, nos últimos anos do século XX, promoveu a usurpação da terra de muitos camponeses de posse dela.

Segundo Marcelo Carneiro (2009, p. 23), a concentração fundiária é um aspecto do modelo contemporâneo de desenvolvimento, no qual o tipo de atividades incentivadas (pecuária, soja, cana de açúcar) exige bastante em recursos fundiários, provocando um impacto negativo na estrutura de distribuição da posse e da propriedade da terra. Eis o motivo pelo qual o território maranhense tem sido, nos últimos anos, marcado por uma grande concentração fundiária, em muito superior a da região Nordeste e do conjunto da federação.

Todavia, parece ter havido uma melhoria relativa nos dados da concentração fundiária no Maranhão entre 1985 e 1996. Tudo indica que essa melhoria na estrutura da distribuição da propriedade e posse da terra esteve relacionada com a retração econômica verificada na década de 1980, marcada pelo fim do crédito agrícola barato para o latifúndio e a grande empresa rural, e com os avanços obtidos pelos diferentes movimentos sociais²¹⁵ na luta pela reforma agrária no estado, no período posterior ao lançamento do I Plano Nacional de Reforma Agrária (CARNEIRO, 2009, p. 23).

Certamente, a evolução recente da economia maranhense, considerando o período posterior ao apogeu da economia do babaçu, ou seja, a partir dos anos 1980, não pode ser compreendida sem o estudo dos efeitos da implantação de atividades associadas à intervenção do governo federal (CARNEIRO, 2009, p. 21).

Uma análise sobre o mandato de José Sarney (1985-1990) na presidência da república, o primeiro governo civil pós-ditadura militar, ajuda a elucidar as permanências nas políticas agrárias levadas a cabo em todo o país. Antes mesmo que assumisse, parecia haver uma clara incompatibilidade entre os compromissos políticos de Tancredo Neves com os trabalhadores e os planos dos setores a ele vinculados e mesmo da burocracia estatal. Essa incompatibilidade tornou-se mais evidente durante o ano de 1985, com a ascensão e queda da reforma agrária como projeto de governo (VEIGA, 1990, p. 79).

²¹⁵ O mesmo autor destacou a atuação da Federação dos Trabalhadores e Trabalhadoras na Agricultura do Estado do Maranhão (FETAEMA), do Movimento Rural dos Sem Terra (MST) e da Associação em Áreas de Assentamento no Estado do Maranhão (ASSEMA), mas eu incluiria nesse bojo também as ações do Movimento de Trabalhadoras Rurais do Maranhão (MTR-MA) e do Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu (MIQCB).

Com o lançamento do I PNRA, os grandes proprietários resolveram se unir em um grupo ideológico de defesa da propriedade – a União Democrática Ruralista (UDR). A UDR lançou mão de estratégias para boicotar o plano, usando de perseguição e assassinato a posseiros e líderes do campo ou mesmo investindo em campanhas difamatórias contra os movimentos e entidades de luta pela democratização do espaço territorial brasileiro (SANTOS, 2010, p. 41; 65). Pode-se assim dizer que, devido a reações políticas, o Plano Nacional de Reforma Agrária (1985-1989) foi esvaziado, apesar de ser considerado um dos raros projetos inovadores da chamada Nova República (VEIGA, 1990, p. 54).

José da Silveira (2008, p. 9) evidenciou as duas principais visões no debate a respeito das lutas pela terra, reforma agrária e gestão de conflitos no Brasil. Destacou que, para alguns, os conflitos persistem, não obstante a modernização da agricultura e das relações sociais no campo e o considerável esforço recente de reordenamento fundiário; para outros, a persistência dos conflitos se deve exatamente à própria modernização, de caráter conservador e excludente, e ao fracasso da reforma agrária como política pública de promoção de acesso a terra.

Em 1990, após o Plano Nacional de Reforma Agrária, a situação nas áreas de babaçuais não mudou muito, pois os conflitos continuaram se dando em grande proporção. Um registro dessa época aponta que no Maranhão haviam sido desapropriados apenas quatro imóveis para fins de reforma agrária desde o início da Nova República. No início da década de 1990, também crescia a insatisfação pela falta de regulamentação dos artigos 184 e 185 da Constituição Federal, que visavam à desapropriação de áreas para a promoção de reforma agrária. Durante esse período, poucos projetos de assentamento foram colocados em prática e mesmo os que vingaram não receberam nenhum tipo de investimento, como assistência técnica, crédito agrícola e outros benefícios (SMDH, 1992, p. 9; 10).

Sobre as situações conflitivas, considerando os dados de 1991, por exemplo, quase 4.700 (quatro mil e setecentos) assassinatos foram documentados no Maranhão, dos quais decorreram apenas 28 julgamentos, com somente 14 condenações nos tribunais (CPT, 1991, p. 18). Somente entre os anos 1990 e 1991, a Sociedade Maranhense de Direitos Humanos (SMDH) registrou 127 confrontos no Maranhão entre pequenos produtores e grandes proprietários, conflitos envolvendo grileiros, madeireiros, pecuaristas e outros agentes que objetivavam a retirada de camponeses de terras tradicionalmente ocupadas (CPT, 1992, p. 9).

Comentando a respeito da inoperância das autoridades públicas em contornar os conflitos no estado, um relatório da SMDH, redigido no início dos anos 1990, assim opinava sobre a questão:

Esta morosidade deliberada do Estado tem favorecido os proprietários, que passam a lançar mão de ações possessórias, como forma de recuperar as áreas em disputa, via Poder Judiciário. Deste modo, passam a ser concedidas inúmeras liminares, sendo que, para seu cumprimento, entram em cena milícias privadas e a força policial, o que tem levado, invariavelmente, a desfechos trágicos (SMDH, 1992, p. 10).

Diversos casos de expropriação e de violência às práticas cotidianas de trabalhadores rurais incentivaram lutas sociais no campo maranhense. Sem dúvida, há inúmeras situações em que trabalhadores rurais do estado enfrentaram conflitos por condições sociais de existência.

3.2 REMEMORANDO A PARTICIPAÇÃO FEMININA NAS LUTAS CAMPONESAS: A RELAÇÃO COM A IGREJA CATÓLICA E OUTROS ATORES SOCIAIS

Correndo com os meninos carregando pro mato, montando as estratégias, a gente ajudava nas estratégias, se precisasse ir falar com os fazendeiros eram as mulheres que iam, e éramos nós aqui, tivemos um papel fundamental na conquista dessa terra, porque nós articulamos, a gente ia pra frente pra discutir era com a polícia, era com o delegado, era com o proprietário ou era com o jagunço. Quando chegava na porta, naquele tempo a gente nem ouvia falar em estupro, a gente nem tinha medo, ia era discutir mesmo com os jagunços e homens sempre na retaguarda, na hora que precisasse está, aí na hora do tiroteio a gente não estava com a arma na mão, mas a gente estava na retaguarda que era de proteção das crianças, de proteção aos idosos e de qualquer maneira nós não estávamos fora, nós sempre tivemos presente, e teve muitas mulheres protagonistas dessa história. (informação verbal)²¹⁶

Nos últimos anos, a participação feminina nas lutas contra os antagonistas tem sido constantemente reiterada por mulheres quebradeiras de coco de diversos povoados e municípios do Maranhão. Assim, o protagonismo feminino tem representado uma tendência central nos diferentes capítulos da história das lutas camponesas travadas no estado. Fosse, mais uma vez, exercendo uma função maternal no cuidado com os filhos, atuando como *testas de ferro* para receberem visitas indesejadas, zelando para que seus lares fossem preservados e que sua família estivesse imune de violência, as quebradeiras de coco tiveram atuação marcante diante e na superação dos conflitos.

Como assegurou uma jovem quebradeira de coco,

as mulheres tiveram uma participação direta na época dos conflitos, as mulheres tavam contribuindo diretamente, [...] elas ficavam era na frente mesmo, até como eu já falei né, a Dada que é a minha tia, Adelina, ela tava diretamente ligada ao conflito e na época aqui existia um barracão e neste barracão moravam várias famílias. Então, como o pessoal estava antes tranquilo achando que nada ia acontecer,

²¹⁶ Maria Adelina Chagas em entrevista concedida em 29/12/2011, Lima Campos-MA.

ninguém ia tomar a terra, começaram a constituir suas famílias, as mulheres começaram a ter filhos [...]. (informação verbal)²¹⁷

Mas ainda que as mulheres do campo fossem atuantes nos processos de luta pela terra e por suas formas culturais de trabalho e de existência, convencionou-se afirmar que as lutas dos trabalhadores no meio rural eram lutas masculinas, como muito bem demonstrou uma liderança do MIQCB:

[...] e naquele tempo eram os homens que eram vistos enquanto os que lutavam pra que se fosse adquirida a terra e nós tivemos um papel muito importante, muito grande aqui, porque a mulher sempre foi a protetora, então nós éramos a protetora do lar e nós acreditávamos que os homens que vinham de fora não iam fazer nada com a gente, nem com nós mulheres e nem com nossos filhos, mas se achasse nosso marido matavam, a gente sempre achava isso porque eles diziam, eles ameaçavam, eles diziam. (informação verbal)²¹⁸

Usando a expressão *naquele tempo*, a quebradeira de coco certamente se referia ao período auge das lutas camponesas em sua comunidade e, mais amplamente, em seu estado, destacando ainda o papel feminino nas estratégias de luta empreendidas contra seus antagonistas. Nota-se que a participação das mulheres foi reforçada em seu discurso através do cuidado, da proteção familiar e doméstica, o que implica pensar os papéis sociais atribuídos nas relações de gênero, no qual às mulheres tem sido associados atributos de paz, amor, bondade, carinho e conciliação.

De fato, devem ser contextualizadas as formas de representação e apropriação do feminino. Em certos contextos, pode-se observar uma relação, claramente marcada por submissão e dominação, na qual cabe à mulher, percebida como ser frágil, portanto, carente de cuidados do ser forte (o homem), necessariamente estar em casa, embora, frequentemente, submetida a múltiplas jornadas de trabalho, num movimento em que isto lhe tira possibilidade de autonomia. Neste caso, o caminho direto da autonomia se daria quando elas conquistam espaços considerados públicos. De outro lado, a partir da análise do caso acima narrado, pode-se afirmar que essas mulheres jogaram, e muito bem, com o imaginário social difundido entre os diferentes estratos sociais, segundo o qual mulheres, crianças e idosos são seres frágeis. Tudo indica que, nos contextos rurais em tela, há certa interdição social, certamente fundamentada no campo dos costumes, na economia moral camponesa, que não permite que mulheres, assim como crianças e idosos, sejam tratados como homens jovens e adultos. E isto valeria tanto para as relações sociais cotidianas como também para aquelas que se dão em

²¹⁷ Bethe Said Moreira em entrevista concedida em 11/12/2011, Lima Campos-MA.

²¹⁸ Antonia de Sousa em entrevista concedida em 19/11/2011, Lima Campos-MA.

tempos de conflito. Essas mulheres sabiam que esse era o mundo possível, o mundo no qual viviam. Elas tinham plena consciência dos mecanismos de funcionamento desse universo social. E, neste caso, de modo ousado, posto que se estava em momentos de aguda tensão social, acabaram utilizando a seu próprio favor o conjunto de imagens que tendiam a inscrevê-las como frágeis.

Ao se referirem a si próprias como *testas de ferro* nessas situações, as quebradeiras de coco também demarcam a sua atuação na linha de frente, embora naquele próprio termo esteja implícita a atuação de sujeitos na segunda linha de enfrentamento – seus maridos e vizinhos companheiros de luta.

De qualquer maneira, chama a atenção que Antonia de Sousa tenha ressaltado a carência de registros sobre a participação feminina nas lutas durante os conflitos no Maranhão do século XX. Referindo-se a essa questão, destacou:

[...] a gente estava aqui quietinho no nosso canto e era só as mulheres que recebiam essas investidas, isso é uma coisa interessante que eu acho que não tem muito registro da participação das mulheres nos conflitos agrários, não tem! Eu nunca li nada onde tivesse essa especificidade da participação das mulheres nos conflitos agrários, porque naquela época dos conflitos agrários a mulher não era vista em nada, em canto nenhum. (informação verbal)²¹⁹

Na mesma direção, os relatórios da CPT costumam afirmar que, apesar da ativa participação de mulheres nas lutas camponesas, a representação dessas lutas ainda era demasiadamente masculina, na medida em que realçava a atuação dos homens e escamoteava a significativa participação feminina. Dizia-se ainda que “se, por um lado, elas são ‘temidas’ por sua persistência e resistência, quando querem lhes quebrar essa força, policiais, pistoleiros e empreiteiros apelam para a violência física e as atingem principalmente por meio da violência sexual” (CPT, 1990, p. 14).

Durante os conflitos, as mulheres estiveram diretamente vulneráveis a espancamentos e ameaças de morte, a ocorrência de estupros, sem falar em outros níveis de violência a que estavam sujeitas, como a falta de assistência médica, a fome e as más condições de trabalho. As memórias dos conflitos²²⁰, embora construídas em situações e contextos diversos nas diferentes localidades do Maranhão, em algum momento se

²¹⁹ Ibidem

²²⁰ Compartilho da concepção de memória como trabalho, sugerida por JELIN (2002), porque trabalho implica atividade e produção. Nessa perspectiva, memória é vista como categoria social a que se referem (ou omitem) os atores sociais e suas conceitualizações, crenças, usos (abusos e ausências) do social e político, bem como enquanto ferramenta teórico-metodológica que permitiria a análise de experiências sociais diversas (JELIN, 2002, p. 17).

aproximam. De fato, no processo de consolidação de memórias, normalmente, um grupo mantém relações com outros grupos, de modo que muitos acontecimentos e muitas ideias resultam de semelhantes contatos (HALBWACHS, 2006, p. 52). Faz sentido, portanto, considerar a existência de memórias individuais e de memórias coletivas.

Como sinaliza Paul Ricoeur (2008), as várias versões de memória são possibilitadas por algum tipo de experiência vivida. Os episódios de conflitos no Maranhão confirmariam essa argumentação. Todavia, quando se aponta para o debate que envolve a memória, são diversos os problemas, a exemplo da multiplicidade de tempos e de sentidos, e da constante transformação e mudança de atores e processos históricos na constituição dessas memórias (JELIN, 2002, p. 13). Ainda que exista uma memória coletiva, é crucial entender as diferentes versões da memória sobre os confrontos e disputas que marcaram o período.

Desse modo, os possíveis ressentimentos que vem à tona no processo de rememoração, principalmente, quando se consideram as múltiplas subjetividades nos testemunhos (ANSART, 2001) sobre a falta de acesso a terra ou aos babaçuais, constituem chaves analíticas de maior relevância. Situações de conflito e violência no Maranhão da segunda metade do século XX expressam formas diversas de ressentimentos coletivos. Nessas lutas, há muitos indícios do crescente poder dos camponeses, principalmente das trabalhadoras do coco. Desse processo nasceram identidades e reforçaram-se demandas. No entanto, a experiência comum nos coloca em presença de intensidades variáveis e graduais.

A memória oficial das questões agrárias no Maranhão foi edificada no bojo de tensas relações de poder. A partir do momento em que passaram a se confrontar com a memória oficial as múltiplas memórias dos sujeitos excluídos da memória histórica, deu-se início a uma fissura, aquilo que Michael Pollak (1989) denomina de disputas de memória ou memórias em disputa. E “uma vez rompido o tabu [da memória oficial], uma vez que as memórias subterrâneas conseguem invadir o espaço público, reivindicações múltiplas e dificilmente previsíveis se acoplam a essa disputa da memória” (POLLAK, 1989, p. 5).

Narrando sobre os conflitos em sua comunidade, Monte Alegre, Maria de Jesus Bringelo frisou a importância da iniciativa feminina no processo, o que teria resultado em ações mais eficazes contra os expropriadores:

[...] as mulheres aqui, que primeiramente se juntaram, eram três mulheres, a Vitalina, eu e Nazir[...] porque [era] Vitalina que falava e a gente escrevia e isso durou um bom tempo, aí foi que chamou o menino que era delegado do sindicato, Mundiquim, que vivia lá no Montevideu, era Vitalina, eu Nazir e Mundiquim, porque Mundiquim era quem ia, levava a carta, que ele conhecia as pessoas e ia pra São Luiz e era todo esse trabalho. E pois quando as coisas ficaram mais quente que

não dava mais pra segurar, que aí eu e Nazir quando dava no dia de domingo assim numa hora dessa [tratava-se do final da tarde] nós andava em casa, saía com um caderno pedindo ajuda, era pra poder arrumar um dinheiro pra pagar passagem e era em segredo [...], a gente fazia isso em segredo e as pessoas não podiam saber, porque a gente tinha medo das pessoas saber e irem lá [na delegacia] denunciarem a gente e a gente ir preso. E aí chegou uma hora que não dava mais pra gente segurar porque já tava tão avançado que já não dava mais pra ficar só entre nós quatro e aí nós começamos a buscar companheiros, aí veio Juarez, aí depois Joaquim, e aí foi que a luta foi pegando fogo. Mas o nosso trabalho mesmo foi, iniciou assim, o trabalho iniciou pelo trabalho das mulheres! E aí porque também ou quando a gente se articulou no dia que o Mundiquim chegou aqui que eles estavam acabando de fechar a cerca que era o lance ali do caminho, era o último lance que eles tinham pra fechar, aí o Mundiquim veio e disse: “é agora, ou vocês derrubam a cerca agora ou vocês vão embora, tem que fazer uma ação!” (informação verbal)²²¹.

No depoimento da mesma quebradeira de coco aparecem as estratégias utilizadas pelas mulheres para conseguirem recursos e atuarem na luta. Percorrer de casa em casa no povoado para coletar auxílio financeiro foi certamente significativo para possibilitar o deslocamento e as ações que pretendiam empreender. Observa-se principalmente a proeminência de mulheres locais na articulação para os primeiros passos do enfrentamento, mas, na medida em que a luta avançava, evidencia-se também a necessidade de se contar com o apoio de outros sujeitos, inclusive os homens da comunidade.

Embora não aprofunde a questão, Andrade (2005, p. 184, grifo meu) afirma que durante os conflitos houve uma “divisão sexual do trabalho guerreiro” com o objetivo de desenvolver estratégias de enfrentamento aos antagonistas. Abordando o contexto do Médio Mearim, ela aponta que nas práticas desencadeadas pelas famílias camponesas “*a relação de gênero esteve sempre presente*, determinando o maior ou menor envolvimento na luta, conforme os papéis desempenhados na divisão sexual do trabalho e de acordo com regras, valores, representações que regem as relações entre mulheres e homens camponeses”.

De acordo com essa divisão, as negociações com os fazendeiros/grileiros para impedir a derrubada de palmeiras seriam, em primeira instância, feitas pelas mulheres, ficando os homens afastados a fim de evitar confrontos diretos (ANDRADE; FIGUEIREDO, 2004). Quando a situação se agravava e os proprietários iniciavam o corte das palmeiras era preciso homens, mulheres e crianças, famílias inteiras se organizarem na luta contra as derrubadas. Nesses conflitos, muitas famílias tiveram suas casas demolidas ou queimadas a mando de proprietários. Nos confrontos abertos, alguns maridos/companheiros de quebradeiras foram mortos, assim como também vaqueiros e encarregados de fazendas (ANDRADE, 1997).

²²¹ Entrevista concedida em 15/01/2012, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

Em longa entrevista, Antonia de Sousa evidenciou como se dava a divisão sexual do trabalho guerreiro em sua comunidade durante os conflitos na década de 1980:

A gente sabia que o pessoal lá do fazendeiro dizia assim “hoje nós vamos matar aqueles caboclos tudinho lá do São José dos Mouras que eu quero ver se eles não desocupam aquela área ali”. E aí na hora em que a gente ouvia qualquer zoadá de carro os homens corriam e se escondiam, *a gente é que ficava de testas de ferro*. [...] Era assim, era tudo uma confusão muito grande né, e pra que a gente tivesse sossego foi preciso essas tragédias acontecerem, mas não era a gente que ia a trás, era eles que vinham pra matar a gente e a gente tinha que ter uma defesa: ou a gente ficava pra se defender todo mundo ou a gente morria todo mundo. Aí foi quando o Estado reconheceu, depois dessa confusão toda foi que veio nos ouvidos, reconheceu que a gente não era culpado do que acontecia e que a gente era de fato quem tinha direito a essa terra aqui, que era a gente quem produzia não era eles e era a gente quem precisava não era eles. (informação verbal, grifo meu)²²²

Uma das questões reforçadas no depoimento da quebradeira de coco foi a importância de o Estado reconhecer que quem produzia na área eram os camponeses, sendo, por isso, os legítimos donos das terras do povoado. Direta ou indiretamente, elatinha consciência, assim como muitos de seus companheiros de luta, que pelas leis que vigoravam no Estado brasileiro os trabalhadores e moradores diretamente vinculados a uma determinada terra na qual produziam deveriam ser amparados. Mais do que isso, era pela consciência e convicção em um direito próprio de quem ali vivia há anos, produzindo e dependendo daquela terra e dos vegetais que dela brotavam, que se amparava a sua luta e a dos demais camponeses.

Em sua narrativa também se observa que homens e mulheres estiveram presentes nas mobilizações contra os antagonistas. Claramente, é preciso se levar em conta que “a luta pela permanência e conquista da terra não tem sido enfrentada só pelos homens; é assumida também pelas mulheres e até pelas crianças” (CPT, 1989, p. 25), como efetivamente também o eram as lutas pelo acesso às palmeiras de babaçu e contra a devastação das mesmas.

Em muitas situações, eram as mulheres as primeiras a assumirem a linha de frente da luta e se prepararem para o confronto. A quebradeira de coco Maria Alaídes de Souza narrou a respeito do desencadear dos conflitos em Ludovico (Lago do Junco), reafirmando que as lutas iniciaram por parte das mulheres e os homens foram aos poucos aderindo às ações, e confirmando o espalhar das ações nos diferentes povoados da região:

[...] *na minha comunidade começou quando os pistoleiros começaram a derrubar palmeiras e nós fomos pedir para não derrubar* e eles foram com muita saliência

²²² Entrevista concedida em 19/11/2011, Lima Campos-MA.

com a gente né, continuavam derrubando com espingarda na mão pra não encostar ninguém né, e eles diziam pra não encostar ninguém né!? *Era mãe, criança, todo mundo segurado de mãos dadas lá pedindo pra não derrubar* e eles diziam “você não fazem mais meninos, vocês não tem televisão então pra quê esses monte de meninos!” E nós pedia: “Não faz isso que nós depende disso daqui, nós tem esses menino pra criar!” E a gente chegou em casa e contou, e aí dissemos “pois tá, eles não quiseram parar, pois agora eles vão enfrentar os homens [nossos maridos] junto com as mulheres! *Nós vamos greviar não só pelo babaçu, mas greviar também pela terra!* E agora não é só o babaçu não, é também a terra! Ai, de vez em quando sumia uma pessoa da fazenda e a gente não sabia e a Igreja vinha e dizia “gente não façam isso, não façam isso que não é assim que se resolve!” E aí tiro vinha pra lá e tiro vinha pra cá e gente morria e era um fole danado, e em São Manoel eles queimaram as casas todas e a fazenda cheia de policiais, no Centro do Aguiar queimaram também e os fazendeiros botavam os policiais nos postos de saúde dizendo que era pra proteger nós e no fundo não era, era pra dificultar a nossa unidade porque quando o Centro do Humberto Lino estava em greve, o Ludovico ia pra lá, o Centrinho vinha pro Ludovico, o São Manoel se juntava e vinha pro Ludovico e era assim, quando foi esses conflitos todos a gente ficava se ajudando o tempo todo. Lá no Humberto Lino eles [os fazendeiros] invadiram as casas e aí pegaram meninos de menor e prenderam e botaram na fazenda, passava o dia todinho com o menino preso e o menino só escapou porque disse que nem morava na comunidade, nem era da comunidade, [que] ele era um estudante de Bacabal que tinha vindo passear e tinha dormido e era de menor e não tinha o documento e aí na verdade o menino era filho da família [de uma família da comunidade], não era estudante e era de maior, e aí nessa noite eles entraram pela porta da rua, outros pela porta da frente e eles mesmos mataram os companheiros deles lá dentro da casa né pensando que era o dono da fazenda. (informação verbal)²²³

Maria Adelina Chagas narrou as estratégias de enfrentamento durante o conflito em São José dos Mouras, destacando como elas passavam pela divisão dos papéis para homens e mulheres e como, de certo modo, as mulheres acreditavam que tomando a linha de frente protegeriam seus maridos e filhos. Afirmavam que as mulheres eram *testas de ferro*

Porque [...] na verdade o pessoal tinha eu não sei se era respeito mais pelas mulheres, era uma inocência que a gente tinha, que achava que os jagunços não matava as mulheres e que se os marido da gente aparecessem que eles matavam, então a gente como sempre protetora, e aí não queria ficar viúva né, porque um monte de filho quem que ia criar, é, aí a gente ia pra negociação e os homens ficavam na retaguarda, [...] era sempre, e graças a Deus que funciona, eu acho que eles tinha era pena da gente e dizia “oh coitada das pobres velha” porque a gente tremia mais que vara verde, mas era preciso ir. (informação verbal)²²⁴

Ao produzirem memórias sobre os conflitos, as quebradeiras de coco parecem querer confirmar seu histórico de protagonismo contra os cercamentos e a expropriação do campesinato local. Isso certamente tem relação com sua participação em esferas públicas e com a visibilidade e as conquistas que passaram a obter com a atuação em movimentos sociais. De fato, não é incomum que as quebradeiras de coco mobilizadas afirmem que a luta

²²³ Entrevista concedida em 04/11/2011, Bacabal-MA.

²²⁴ Entrevista concedida em 29/12/2011, Lima Campos-MA.

pela terra foi desencadeada apenas após a luta pelo extrativismo do babaçu, em outras palavras, que as lutas pelo babaçu motivaram as lutas pela terra. Reafirmam, com recorrência, que os homens só entraram na luta depois que as mulheres, tendo seu trabalho de quebra do coco impedido pela impossibilidade de acessar os babaçuais cercados, decidiram se mobilizar.

Como destacaram Rêgo e Andrade (2006, p. 53), o chamado processo de “libertação do babaçu” esteve entrelaçado à mobilização política com a forte participação das mulheres e ao discurso marcado pela necessidade de acesso à terra, aos recursos naturais, e da afirmação de saberes locais na lógica de uso desses recursos.

O protagonismo das mulheres nessas lutas pode ser notado pelas marcas da violência impressas em seus corpos e em suas memórias. Os casos de violência vivenciados são tanto de cunho material quanto simbólico.

Descrever ou relembrar os conflitos não parece ser uma tarefa simples e, muitas vezes, nem mesmo confortável para as mulheres de diferentes comunidades, seja em razão do alto índice de violência que atingiu a população rural e das diferentes formas de violência vivenciadas, seja porque isso implica num trabalho de “seletividade da memória”, como se observa no que apontou dona Maria Adelina Chagas, primeira coordenadora geral do MIQCB e atual coordenadora da Associação Babaçu Livre:

[...] descrever os conflitos é complicado porque tinha de vários tipos, desde agressão verbal até o tiro mesmo... até a espingarda por fora, a cerca de arame que passava no terreiro, que tirava a privacidade, o direito a liberdade, tudo isso teve aqui no São José, até que teve a briga mesmo armada, no tiro, era uns aparecendo e outros escondidos, mas o tiro era comendo e quem é que é besta pra aparecer nas escopetas e nos revólveres, porque se não a gente não tinha conseguido não [...]. Aqui tinha gente muito poderoso por trás. (informação verbal)²²⁵

As experiências de violência psicológica e patrimonial²²⁶ são bem aparentes na narrativa de Antonia de Sousa:

[...] mas a gente sofreu tanta humilhação...era muito humilhada as mulheres...e aí eles vinham e esculhambava os maridos da gente. [Diziam:] “cadê os cachorros de vocês? Cadê os vagabundos de vocês? Os covardes? Porque eles não esperam nós

²²⁵ Entrevista concedida em 29/12/2011, Lima Campos-MA.

²²⁶ Como observa Paula Regina Dias (2011, p. 85; 86), com base em artigo 7º da Lei Maria da Penha (nº 11.340/06), a violência psicológica é entendida como qualquer conduta que cause dano emocional e diminuição da autoestima ou que vise controlar ações e comportamentos de uma pessoa imprimindo ameaça, constrangimento, humilhação, manipulação, vigilância constante, perseguição, insulto, chantagem, exploração e limitação do direito de ir e vir ou qualquer outro meio que lhe cause prejuízo à saúde psicológica ou à autodeterminação. Já a violência patrimonial se expressa quando há retenção, subtração, destruição parcial ou total de objetos de uma pessoa, instrumentos de trabalho, documentos pessoais, bens, valores e direitos ou recursos econômicos, incluindo os destinados a satisfazer suas necessidades.

aqui? Quem é essas macaquinhas aí? Num sei o quê...” Aí humilhavam os filhos da gente, chamava de macaco, de tudo. Ia nas panelas comia as comidas, roubava as coisas que a gente tinha em casa, quebrava, quando não achava ninguém em casa eles tocavam fogo, uma vez tocaram fogo no barracão e todo mundo ficou sem nada. (informação verbal)²²⁷

Os registros também apontam diferentes formas de violência corporal a que estiveram sujeitas as mulheres camponesas. Quebradeiras de coco foram agredidas quando, como forma de resistência, entravam nas propriedades e eram encontradas coletando coco dentro das áreas de pastagens. Entrar nas áreas de pastagens, enfrentando o interdito dos fazendeiros/grileiros parece configurar um tipo de resistência que não é necessariamente coletiva e organizada, fundamentada ou com consequências revolucionárias, mas que também nega a aceitar a base da dominação, assentando-se em formas cotidianas, em práticas particulares e isoladas de resistência (SCOTT, 1976; 1985).

De fato, a continuidade do extrativismo do babaçu no Maranhão está associada a um longo processo de resistência das famílias extrativistas a constantes formas de violência. E os mecanismos de resistência empreendidos pelos camponeses estão para além de palavras e atos de protesto (SCOTT, 1985). Desse modo, como destacaram Motta e Zarth (2008, p. 14), “a luta pela terra e pelo acesso a outros recursos produtivos não assume apenas a dimensão mais visível das lutas camponesas”, mas se configura em um nível menos perceptível, através de formas outras de resistência relacionadas às estratégias construídas pelos camponeses para trabalhar e garantir a reprodução de sua família, mesmo em condições extremamente desfavoráveis.

Ainda que enfrentassem dificuldades, como a falta de terra e de acesso às palmeiras, e a vigilância dos fazendeiros, as quebradeiras de coco resistiam de várias formas. Essa resistência cotidiana é muito bem expressa em fragmento de uma poesia produzida por Antonia P. da Silva, moradora de Lago do Junco:

Agora que é difícil é, ninguém tem mais a terra
Fazendeiro tomou tudo, matou muito babaçu, perseguiu os pobres
Mas assim mesmo, a gente vai e quebra.
Caminho como que pelas soltas, correndo do gado
Largando metade do couro das costas nessa miséria de arame
[...]
Até já me prometeram taca, da gente entrar em pasto alheio
Mas a gente vai e quebra.
Caminha com esse peso danado
E no fim troca por um punhado de arroz (TEMPOS NOVOS, 1990b, p. 5, grifo meu)

²²⁷ Entrevista concedida em 19/11/2011, Lima Campos-MA.

Sem dúvida, houve também casos de violência contra quebradeiras de coco nos quais gerentes de fazendas, vaqueiros ou encarregados submeteram as mulheres a surras e à violência sexual, e casos em que, para terem acesso à área de quebra e coleta do coco, as quebradeiras foram obrigadas a roçar o pasto de fazendas (ARAÚJO; MARTINS; MAGALHÃES, 2004, p. 223). Para examinar esses episódios, deve-se considerar que “símbolos do sofrimento pessoal tendem a ser corporificados nas mulheres, enquanto os mecanismos institucionais parecem pertencer mais ao mundo dos homens”. Assim, o significado da dimensão do gênero e as dificuldades em romper com estereótipos de gênero em relação com os recursos do poder merecem maior atenção analítica (JELIN, 2002, p. 62).

Mesmo vivenciando situações adversas, quebradeiras de coco não raro enfrentavam jagunços, capatazes ou pistoleiros para garantir sua permanência na terra e seu direito ao extrativismo, como o fez dona Raimunda, no final dos anos 1980:

Quando ameacei de enfrentar os homens [os vaqueiros], me fizeram jogar as amêndoas para cima, montar num talo e sair galopando pela solta, debaixo dos risos e tiros. De medo de taca [surra], as outras [quebradeiras] pegaram seus machados e fugiram correndo deixando as amêndoas (TEMPOS NOVOS, 1990b, p. 7).

Neste caso, a experiência da humilhação e do medo norteia a rememoração do vivido, o que parece confirmar que memórias de episódios como esses envolvem também sentimentos e emoções criadores de ressentimentos (ANSART, 2001, p. 22), quando não geradoras de traumas que interferem diretamente no ato de lembrar. O ressentimento poderia ser interpretado historicamente como o resultado longínquo de um conflito, que demarca, de um lado, a vontade de poder de um grupo no sentido de exercer sua dominação e, de outro, a sublevação dos inferiores contra os dominadores. Além disso, há que considerar que o ressentimento fala muito das relações entre os afetos e o político, entre os sujeitos individuais em sua afetividade e as práticas sociais e políticas (ANSART, 2001, p. 15).

Nos conflitos narrados por quebradeiras de coco, a ameaça ao babaçual e à sobrevivência dos trabalhadores rurais é quase sempre atribuída a uma figura masculina – o fazendeiro/grileiro, o jagunço/capataz. Nesse sentido, pode-se dizer que conflitos pelo acesso e preservação dos babaçuais envolvendo quebradeiras de coco no Maranhão são também inscritos desde o lugar das relações de gênero. Essas mulheres vivem num mundo marcado por regras que frequentemente dão vantagem aos homens, e isto as impacta em diferentes níveis:

na vida privada e na pública, tanto no âmbito da comunidade quanto no campo das relações sociais mais amplas.

Antonia de Sousa lembrou ainda de uma das situações mais violentas que presenciou em sua comunidade (São José dos Mouras) na época dos confrontos:

[...] demais violento era, era a investida dos pistoleiros humilhando, açoitando, açoitaram o seu Hilário, seu Hilário disse que ainda hoje é surdo. Nós tivemos trabalhadores presos levados por eles e ameaçados de morte, plantações, bananais, roça foi destruída por eles e a ameaça mais era da impossibilidade que a gente tinha de ir e vir, a gente ficou impossibilitado de ir e vir, a gente ficou preso aqui, a gente não andava por aqui porque em todo canto eles estavam e aí, aí a gente pra sair pra cidade ia aqui por Lima Campo e só andava fora de hora, só andava escondido, só andava com medo. E aí eles violentavam assim destruindo o que a gente tinha, humilhando as mulheres, as crianças e destruindo, tocando fogo nos nossos barracões, nossas coisas, então muitas perversidades eles faziam. Eles roubavam quando a gente estava com muito medo que a gente corria deixava as casas sozinhas, o que eles achavam eles levavam, da casa do meu pai ele tinha uma radiola na época e eles levaram os discos, levaram as radiolas, bateram o arroz da casa do Prugário, que ele tinha um arroz com palha, e eles bateram e levaram, levaram porco lá do chiqueiro, era assim, era muita violência. Era muita humilhação! (informação verbal)²²⁸

De fato, como confirma um relatório da CPT (1989, p. 25), em muitas situações, as mulheres sofreram as mesmas formas de violência que os homens, sendo ainda vítimas de outros tipos de violência que as atingem no mais íntimo do seu ser, como o estupro e o aborto provocado por constrangimentos e maus tratos.

Maria Adelina Chagas narrou um caso de aborto provocado pela violência gerada no calor dos conflitos.

[...] a Mariana que hoje [...] é coordenadora geral, ela é coordenadora Estadual da FETRAF, ela foi diretora da FETAEMA, depois ela saiu da direção, hoje ela está na FETRAF, é coordenadora Estadual da FETRAF, a Mariana [...] teve um aborto, é porque os policiais entraram na casa dela, meio-dia, o marido dela estava pra roça e ela estava com poucos meses de grávida, e eles tiraram o colchão da cama e jogaram no chão e ela ficou tão apavorada que ela abortou esse menino, e sem contar que antes do tiroteio do dia que foi mesmo pro vai ou racha, eles humilharam muito as mulheres, é, esculhambaram, botaram mulheres para botarem os peitos pra fora, que eles fizeram pra botar os meninos pra mamar, dizia: “esse macaco aí é seu filho? Meninozinho sentado no chão?” E ela disse “é”. “Ele mama?” “Mama”. “Então, pois bota esse peito pra fora e pode dar de mamar pra esse macaco, ela depressa botou o menino pra mamar e eles chamando os bichinhos de macaco. Então isso aconteceu várias vezes aqui. (informação verbal)²²⁹

²²⁸ Ibidem

²²⁹ Entrevista concedida em 29/12/2011, Lima Campos-MA.

Antonia de Sousa narrou uma situação parecida que considerou de extrema violência para com uma companheira de sua comunidade:

[...] violência, eu acho que isso é uma violência sexual [...] uma violência que eu não sei nem comparar. Um dia nós tava na casa aí, aí a Filó que é mãe das meninas do Bila, ela não mora mais nem aqui [...] ela separou do Bila e foi embora [...], aí [...] ela tava dando de mamar aí na hora que o carro parou que eles [mandantes do fazendeiro] desceram aí ela botou o peito para dentro e ficou com a Digui assim. Aí ele [jagunço] olhou assim pra ela e disse: “e essa macaquinha aí de quem é?” [...] aí ela disse: “é minha”. “E que é que tu tá fazendo com ela aí?” Aí ela disse: “ela tava mamando”. Aí ele disse: “pois dá de mamar aí pra ela”. Aí ela disse: “ela não quer de mamar não, ela já mamou”. “Bota o peito pra fora que nós quer ver mamando.” Aí a Filó teve que botar o peito pra fora e aí ela mamando, aí ficou mamando. Aí eu acho que isso é uma violência absurda, um diabo que vem lá da baixa da égua que não tem nada a ver com a vida da gente é querer ver os peitos da gente, os filhos da gente mamando. (informação verbal)²³⁰

Em tom emocionado e exaltado, a quebradeira de coco demonstrou indignação pelo tipo de situação que sua companheira vivenciou e que, como se fosse para servir de exemplo, foi presenciado por muitas mulheres locais.

Através de uma *memória por tabela* (POLLAK, 1992), a jovem quebradeira de coco Bethe Moreira, filha de Antonia de Sousa, assim retratou a mesma situação de violência, que considera marcante na memória das lutas em seu povoado:

[...] então aí quando os jagunços chegavam, os jagunços dos fazendeiros chegavam, eles agrediam com palavras as mulheres, porque na *verdade as mulheres ficavam sendo guardiãs de seus esposos*. Os homens fugiam pra se proteger dos pistoleiros, porque imaginavam que eles não iriam ter coragem de fazer nada com elas, “então nós deixamos elas em casa e vamos deixar elas aqui em casa” [diziam os esposos]. *E quando eles [jagunços] chegavam que achavam as mulheres amamentando, mandavam as mulheres colocar os peitos pra fora pra mostrar pra eles. Então pra mim isso é uma forma de agressão*. Chamavam as crianças de bando de macaquinhos... eu acho que pra gente, pra época, porque eu sei, eu imagino o quanto aquelas mulheres estavam sensíveis. Então eu acho que isso era uma tremenda agressão. E só pelo fato mesmo deles quererem expulsar os trabalhadores de uma terra que era deles também isso aí já é uma agressão muito grande, deixar famílias, crianças sem ter onde morar, sem ter o que comer... chegaram também a queimar um barracão com pessoas dentro, mas graças a Deus não morreu ninguém, mas os jagunços dos fazendeiros fizeram isso. Então, pra mim não tem agressão maior. (informação verbal, grifo meu)²³¹

De acordo com Pollak (1992), a memória coletiva e individual precisa ser considerada a partir dos aspectos que a constituem: os acontecimentos vividos pessoalmente e os vividos por tabela. Este último tipo se refere a episódios em que uma pessoa narra um

²³⁰ Entrevista concedida em 19/11/2011, Lima Campos-MA.

²³¹ Entrevista concedida em 11/12/2011, Lima Campos-MA.

acontecimento mesmo não tendo participado dele. Assim, em alguns casos, pode-se falar numa memória quase que herdada, possibilitada por socialização política ou histórica, resultante de uma projeção ou identificação com o ocorrido. E, nesse caso, a linguagem é um mecanismo fundamental para a socialização.

Verificou-se que há um núcleo comum sobre histórias dos conflitos e da violência envolvendo quebradeiras de coco. No caso do povoado São José dos Mouras, a quebradeira de coco Elza da Silva também confirmou aquela mesma versão de agressão por parte dos jagunços:

Eu, eu lembro assim porque morava ali embaixo e mais era aqui em cima né, aqui no povoado vinham jagunços e fazia as mulheres botar o peito, o peito pra fora, dar de mamar os meninos a força, acho que até espancava elas [...] os tipos de ameaças que não era pra eles fazer né... mas teve violência. (informação verbal)²³²

Essas situações de violência eram sentidas na pele, presenciadas e ecoadas para os quatro cantos das comunidades rurais. Também se torna evidente nos variados depoimentos, especialmente das lideranças dos diferentes povoados, que a luta e a resistência decamponeses mediante conflitos vêm também de sua participação na Igreja e dos contatos estabelecidos com outros agentes, como advogados, jornalistas e políticos.

Não obstante, quando se discutem as lutas sociais no campo é comum que os trabalhadores sejam pura e simplesmente vitimizados ou negativamente avaliados em sua capacidade de adaptação às transformações econômicas, testados pela sua capacidade de se adaptar ou não a novas ordens mundiais. Desse modo, quase sempre se faz referência à pobreza das relações sociais entre os camponeses, a um suposto isolamento dos trabalhadores, chegando-se mesmo a duvidar de suas possibilidades de mobilização e organização (LUNA, 1984, p. 89) e desconsiderando-se que a ação coletiva pode ser protagonizada por pessoas com poucos recursos e escasso poder (TARROW, 1997, p. 26).

Segundo Luna (1984, p. 84) a partir dos anos 1950, a Igreja Católica do Maranhão começou a atuar mais efetivamente no plano social, principalmente no meio rural maranhense, com uma bandeira de luta pela reforma agrária, que seria iniciada através de projetos de cooperativismo e de colonização financiados pela cooperativa Banco Rural do Maranhão, fundada pela Arquidiocese de São Luís.

No meio rural, atuaram especialmente setores do clero e as instituições da Igreja inspirados na teologia da libertação. Como argumenta Löwy (2007, p. 412), a teologia da

²³² Entrevista concedida em 19/11/2011, Lima Campos-MA.

libertação constituiu um vasto *movimento social* que apareceu no Brasil desde o começo dos anos 1960, antes mesmo da aparição dos primeiros livros da nova teologia iniciada por pensadores latino-americanos. O mesmo movimento incluiu setores significativos do clero (padres, freiras, ordens religiosas, bispos), dos movimentos religiosos leigos, como a Ação Católica, a Juventude Universitária Católica (JUC) e a Juventude Operária Católica (JOC), das comissões pastorais, como a Justiça e Paz, a Pastoral da Terra e a Pastoral Operária, e das CEBs. Trata-se de uma ampla e complexa rede que ultrapassou os limites da Igreja como instituição e reuniu, a partir dos anos 1970, milhões de cristãos que partilharam a “opção prioritária pelos pobres”.

Criada a partir do Encontro Pastoral das Igrejas da Amazônia Legal, a CPT passou a fazer parte das próprias comunidades, interligando, assessorando e dinamizando o trabalho dos que atuavam em favor dos sem-terra e dos trabalhadores do campo. Desse modo, as situações de conflitos passaram a ser o lugar de atuação das CEBs (FAVARETO, 2006, p. 32). As CEBs foram inicialmente propostas como instrumento de renovação da estrutura interna da Igreja e depois passaram a ser modelo organizatório *para toda a sociedade*. (LÖWY, 2007, p. 427)

A atuação da CPT junto a trabalhadores rurais do Maranhão se deu, especialmente, através da organização de cursos de educação de base, da promoção de discussões sobre os elementos principais do trabalho e sobre a vida do trabalhador rural, divulgação de material informativo (cartilhas, boletins, cartazes, jornais etc.), e da assistência aos trabalhadores através do apoio a suas reivindicações e da concessão de advogados durante os conflitos (LUNA, 1984, p. 88). Para se ter uma ideia, a maioria dos folhetos usados nas pastorais, propostos para a reflexão nas missas e/ou encontros da Igreja com os trabalhadores rurais, era feita a partir das experiências de conflitos no campo.

Como havia dificuldade em se ter acesso a informações sobre os conflitos, o que dificultava lutas sociais mais amplamente articuladas, os órgãos da Igreja Católica como a CPT e a Federação de Assistência Social e Educacional (FASE) auxiliavam nessa divulgação e, em grande medida, eram os mediadores entre os camponeses e o universo externo a fim de facilitar suas ações (LUNA, 1984, p. 69-70).

Na época dos conflitos, a Igreja Católica mantinha contato com quebradeiras de coco através de padres e missionários, das CEBs, e de algumas organizações como a Cáritas, fundada em 1956, a Animação dos Cristãos no Meio Rural (ACR), criada em 1965, e a CPT, instituída em 1975. Essas entidades eram as principais apoiadoras dos camponeses durante os

confrontos. Com o auxílio da Igreja, por vezes, os trabalhadores eram poupados de maior violência, e suas mobilizações e denúncias tinham maior visibilidade.

Como destacou Maria Alaídes de Souza, no município de Lago do Junco, em cada ação de conflito “que acontecia a Igreja fazia intervenção, chamava pra reunião ITERMA e chamava INCRA e chamava fazendeiro, e até que indo cada comunidade, cada assentamento foi resolvendo de uma forma lenta, de uma forma diferente” (informação verbal)²³³.

Diversos membros da Igreja tiveram forte atuação no meio rural, constituindo parte integrante das comunidades e, muitas vezes, mais que representara Igreja Católica em seus povoados, as quebradeiras constituíam o núcleo humano central, por exemplo, das CEBs e clubes de mães.

Sempre teve esses que foram mais conformados com a vida que Deus deu, mas aí quando a gente descobriu que não poderia mais entrar nem para coletar coco foi que começou a questão da união, dos clubes de mães, e lá nos clubes de mães a gente começou a refletir mais sobre a Bíblia e depois que a gente refletia a Bíblia, com a ajuda da igreja criamos uma horta comunitária, tivemos a pastoral da criança e alguns projetos pequenos de fazer projetos de costura, pra fazer calcinhas pra nós mesmos e nós mesmos comprar e a gente foi crescendo nesse olhar da produção e comercialização a partir de 80 pra cá. A gente foi vendo que só a horta não ia resolver a nossa situação, pequenos pedaços de horta no quintal de igreja e era 28 mães trabalhando pra fazer aquele pedacinho ali e aí quando a gente imaginou que não dava mais foi que a gente se reuniu pra ir para o embate e lá no embate todas as comunidades ali da região que entraram foi começado pelo coco, pela não derrubada, pelo não acesso. E aí como era muito cruel o tratamento dos pistoleiros que naquela área contra a gente revoltou o marido que estava em casa né, pois a gente dizia que 80% do sustento de dentro de casa era da quebra do coco, a gente só tinha um calçado, só tinha uma roupa, às vezes calçava uma havaiana de um cabresto e o outro era emendado de corda, de cordão... (informação verbal, grifo meu)²³⁴

O depoimento de dona Maria Alaídes de Souza corrobora a versão de participação das mulheres nas bases atuantes da ala progressista da Igreja Católica no meio rural. A união pela produção agrícola em pequenas hortas e contra os cercos aos babaçuais é apontada como uma iniciativa das mulheres que, historicamente, vinham lidando com a quebra do coco, com a necessidade desse recurso para o provimento de sua prole, para os alimentos básicos de suas famílias.

A Igreja podia atuar também prestando apoio financeiro, conseguindo financiadores para os projetos e articulações dos camponeses maranhenses. Na mesma entrevista, feita em 2011 com Maria Alaídes de Souza, esse tipo de atuação por parte da Igreja veio à tona:

²³³ Entrevista concedida em 04/11/2011, Bacabal-MA.

²³⁴ Ibidem

Em 86 começou né o conflito mais pesado com tiro, com espingarda, com as prisões preventivas, com as perseguições e em 87 a gente fez acordo e aí em 88 foi o processo em que ninguém sabia pra onde ir, todo mundo tava sem casa, porque o caminhão puxava no cabo de aço as casa né, derrubaram todas né e nós que já não tinha mesmo as casa né aí tivemos que levantar, aí apareceu umas visitas lá levados pelo pessoal da Igreja, pelo pessoal dos movimentos e aí uma organização da Alemanha [...] ofereceu um dinheiro pra ajudar a gente se levantar [...]. (informação verbal)²³⁵

Por vezes, a Igreja deflagrava verdadeiras campanhas abertas contra a ação dos fazendeiros em direção aos camponeses:

[...] o Adelino Barbosa [fazendeiro], ficou lá perto onde teve uma celebração, perto de um arame e os policiais colocaram o arame por dentro da área e os trabalhadores por fora e a Igreja fazia do mesmo jeito que a gente fazia carreta de carro pra afrontar, a Igreja chamava os fieis e fazia as caminhadas também nas ruas do Lago do Junco, nas comunidades, e daí vinha muita gente pra lá pra dar apoio pra celebração da missa. E aí o Adelino sentado com um rifle nas pernas, tem até um vídeo lá, que disse que estava protegendo a propriedade e o bispo falou assim que em nome do Deus altíssimo ele condenava a atitude do Adelino Barbosa. Ele [o bispo] disse isso na celebração. Então foi um momento assim que repercutiu, a imprensa estava lá e aí quando leva aquilo lá pra audiência quando vai, aí todo mundo vai pra lá e aí fica um diz e outro diz até que dá acordo, num é um acordo 100%, mas é parte, no nosso caso a gente tava lutando por 700 hectares e ganhamos 318, na época São Manoel também não ganhou a terra toda, ele ficou com parte e aí depois o Centro do Aguiar se juntou e lutou pelo resto da outra, mas já vendida pra um senhor do Piauí chamado Napoleão. (informação verbal)²³⁶

Alguns políticos, sobretudo do PT, e intelectuais, também estiveram junto a quebradeiras de coco e agricultores na época de conflitos. No momento dos conflitos em Monte Alegre, os moradores receberam apoio de políticos maranhenses e da Igreja. Maria de Jesus Bringelo lembrou que além de Haroldo Sabóia e Conceição Andrade, “a Igreja Católica ajudou muito [...] na época do conflito. Quando queimou as casas, o padre [frei José] veio, trouxe gente de vários lugares [...] fizeram um mutirão grande [...] foi construído três grandes barracões pra gente ficar e ele trazia alimentos” (informação verbal)²³⁷. Dona Maria Leite (2005) também contou que depois da queima das casas receberam o apoio daquele frei e que Haroldo Sabóia teria dito: “vocês não vão sair daqui, vocês vão levantar barraco e quando a poeira baixar vocês podem fazer as casas de vocês”, e assim foi que “nós ficamos aqui, levantamos barraco, ficamos nos barracos, depois fomos trabalhar nas choupanas”.

²³⁵ Ibidem

²³⁶ Ibidem

²³⁷ Entrevista concedida em 05/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

O depoimento de Josefa de Miranda, que compartilhou informações sobre o período, mesmo não o tendo vivenciado, corroborou a mesma versão de apoio de políticos e agentes da Igreja:

Eu sei assim é porque quando eu cheguei pra morar aqui, eu tenho vinte quatro anos nesse lugar, quando eu cheguei aqui ia fazer um ano [...] Então o que eu sei contar é que ele [o povoado] foi queimado e foi muito sofrimento e primeiro foi socorrido por um deputado, Haroldo Sabóia, e depois veio os padres. (informação verbal)²³⁸

Leidiana Ferreira Bringelo também soube da época dos conflitos e tem muito para contar sobre o ocorrido por meio da socialização dessas histórias por pessoas mais velhas de seu povoado:

[...] aqui teve o padre... o frei... [...] foi quem ajudou, quem teve à frente ajudando na luta, que incentivava eles a não sair da terra e que eles continuassem aqui lutando pelo acesso e também nessa época teve o Haroldo Sabóia que veio aqui e trouxe a juíza aqui para que ela visse a crueldade que ela tinha feito com as famílias [...]. E aí teve as entidades que vieram que ajudaram... da Igreja [...]. E aí teve as pessoas que acreditaram na preservação, na luta pela terra, na liga camponesa, tinha muitas pessoas que vieram de fora e que estudaram a questão das lutas nessa época e vieram ajudar [...]. (informação verbal)²³⁹

Interessante notar que, além do espaço de sociabilidade construído nas áreas de quebra do coco babaçu, outro importante espaço de convívio social para as quebradeiras de coco foi a Igreja Católica nos povoados, espaço onde os camponeses buscavam abrigo ou costumavam se reunir para planejar ações de enfrentamento, denominadas comumente de empates e greves. Nessa perspectiva, ao se examinar conflitos camponeses em terras maranhenses, convém pensar as permanências e continuidades nas dinâmicas de organização formal ou informal dos trabalhadores e nas formas de construção de suas memórias²⁴⁰.

Maria da Conceição Araújo, outra moradora de Monte Alegre, soube que na época do conflito “todo mundo saiu pra fora das casas, todo mundo ficou na igreja e debaixo dos paus. Que vale que não queimaram os paus! Um bocado de criança ficou dentro daquela Igreja de São Benedito” (informação verbal)²⁴¹.

Havia aquelas pessoas que, por participarem à frente dos movimentos de resistência, foram diretamente perseguidas e ameaçadas de morte. Porém, em alguns casos, receberam

²³⁸ Entrevista concedida em 03/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

²³⁹ Entrevista concedida em 24/01/2012, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

²⁴⁰ A expressão *múltiplas temporalidades* é empregada por JELIN (1985) para tratar das dinâmicas de movimentos sociais, suas permanências e rupturas.

²⁴¹ Entrevista concedida em 04/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

auxílio de atores externos à comunidade, a exemplo do deputado Domingos Dutra do PT, como asseverou Bethe Moreira por ocasião de uma entrevista:

Teve um grande conflito, teve morte, não dos trabalhadores graças a Deus, mas assim, com o apoio de muitas pessoas de fora, com o apoio da Igreja, com o apoio de deputados que na época era o Domingos Dutra, ele apoiou muito, a sociedade de direitos humanos também contribuiu. Na época eu não era nem gente ainda, eu não tinha nascido, mas pelo fato da minha mãe, a tia Dada, o meu pai Nato, o tio Chagas, muitas pessoas eram os da frente, eram os ameaçados, porque como eram ameaçados, era o mal contra o bem que a gente diz, eram os personagens principais né, tinha aquelas pessoas que eram mais perseguidas, seu Chico de Paula, também foi uma pessoa muito perseguida, dona Teresa, então essas pessoas eram aqueles que estavam marcadas para morrer né na época do conflito, mas graças a Deus saímos vitoriosos! (informação verbal)²⁴²

A própria SMDH, órgão de direitos humanos no estado, contribuiu em muito para tornar visível a violência a que estavam submetidos os camponeses maranhenses. Prestando assessoria junto aos camponeses, oferecendo advogados para a defesa dos trabalhadores e destinando membros para atuarem em situações de resolução de conflitos, foi também uma das principais instituições ligadas ao trabalho de mobilização e resistência camponesa.

3.3 NO MÉDIO MEARIM: A LUTA PELA TERRA É TAMBÉM PELO EXTRATIVISMO DO BABAÇU

Na microrregião do Médio Mearim²⁴³, onde vive grande parte das quebradeiras de coco do MIQCB, os conflitos desencadeados na segunda metade do século XX envolveram as disputas por terra e pelo acesso a palmeiras de babaçu.

Como observa Almeida (1998, p. 15-16), o Vale do Mearim registrou fartas situações de antagonismo a partir da invasão das roças pelo gado, da obrigatoriedade da venda do coco babaçu nos barracões dos grandes proprietários e da adulteração de escrituras de terra em cartórios. Segundo Gomes (1981, p. 33), desde os anos 1960, identificou-se nas áreas do Mearim (assim como na região Tocantina), a expansão de uma pecuária bovina menos extensiva, e mesmo semi-intensiva, antes ainda não predominante no estado.

²⁴² Entrevista concedida em 11/12/2011, Lima Campos-MA.

²⁴³ Até 1980, essa microrregião, pertencente à mesorregião Centro Maranhense, compreendia apenas os municípios de Bacabal, Pedreiras e São Luís Gonzaga. Houve, porém, uma reestruturação espacial e essa área passou a compreender os municípios de Esperantinópolis, Lago do Junco, Lago dos Rodrigues, Olho D'Água das Cunhãs, Bacabal, São Mateus do Maranhão, Satubinha, Igarapé Grande, Lago Verde, São Bernardo do Mearim, Pedreiras, Santo Antônio dos Lopes, São Raimundo do Doca Bezerra, Trizidela do Vale, Bom Lugar, Pio XII, São Luís Gonzaga do Maranhão, São Roberto, Lago da Pedra, Lima Campos, Poção de Pedras (ANDRADE; FIGUEIREDO, 2004). (ver Anexo B)

O processo mais intenso de cercamento no Médio Mearim iniciou-se nos anos 1970, quando fazendeiros/grileiros, muitos de outros estados da federação, apropriaram-se de terras cercando-as em grandes áreas (fazendas) para o desenvolvimento de projetos agropecuários. O incentivo à pecuária, respaldado pelo governo do estado, foi crescentemente agravando a situação dos camponeses quando áreas agricultáveis passaram a ser substituídas por capim. Esse período tem sido construído pela memória dos camponeses como a passagem do “tempo do coco liberto” (período anterior aos anos 1970) ao “tempo do coco preso” (pós-1970, com o desencadear dos conflitos).

O “tempo do coco preso” é lembrado como o momento em que as famílias rurais ficaram sujeitas a imposições econômico-comerciais de fazendeiros, tendo seu trabalho vinculado à produção semiescrava. Os trabalhadores ficaram submissos aos donos de “barracões” –galpões localizados nas fazendas onde mulheres, homens e crianças quebravam coco para proprietários de terras –, sendo obrigados a vender o coco ou trocá-lo por gêneros alimentícios nas próprias fazendas.

Nesse período, vários contratos extrativos foram estabelecidos pelos fazendeiros/grileiros para reger a coleta, a quebra e a venda do coco. Os mais comuns eram os contratos de “meia”, de “foro” e de “arrendamento”. Em todos os casos, tratava-se de uma parte da produção das quebradeiras que era entregue aos proprietários. Como apontou Shiraishi Neto (2001, p. 50), esses tipos de contrato diferem daqueles previstos no Estatuto da Terra de 1964, posto que não são individuais servindo a todas as quebradeiras de coco que necessitam coletar e quebrar o coco e correspondem a uma área indeterminada, embora determinável, onde há palmeiras de babaçu.

Diante da sujeição aos contratos, eram feitos mutirões, dos quais toda a família participava, visando quebrar a maior quantidade possível de coco, a fim de obter maior rendimento ao final do trabalho. Ocorria que recorrentemente os fazendeiros/grileiros ficavam com as cascas do babaçu para a fabricação de carvão e, além de pagarem um valor ínfimo pelo quilo do coco, adulteravam o peso do produto em seu favor.

A respeito desse período, Maria de Jesus Bringelo, moradora de uma área quilombola no município de São Luís Gonzaga do Maranhão, afirmou:

Sei de comunidades em que dez quilos de coco valiam um quilo de arroz. Hoje, quebramos o coco e recebemos o dinheiro na hora. Isso foi uma grande mudança, porque, durante muito tempo, entregamos as amêndoas em troca de vale, um pedacinho de papel com o valor escrito. Se aquele pedacinho de papel se perdesse, nós perdíamos o dinheiro (DEMOCRACIA VIVA, 2004, p. 41).

Um dos mecanismos empregados pelos proprietários das terras para o pagamento da mão-de-obra camponesa era o sistema de vale, pedaço de papel dado ao trabalhador que servia como uma espécie de comprovante do valor a ser pago pelo seu trabalho. O pagamento geralmente só era feito depois de uma semana toda de serviços prestados.

As expressões “tempo do coco preso” e “tempo do coco liberto”, reiteradas numa memória coletiva, revelam que o processo histórico de luta pelo acesso aos babaquais foi interpretado pelos agroextrativistas a partir de suas próprias vivências. Desse modo, o tempo e a história foram reelaborados desde suas experiências cotidianas de vida, adquirindo múltiplas dimensões e temporalidades.

Francisca dos Santos Silva, moradora do povoado São João da Mata, no município de Lago dos Rodrigues, e liderança entre as quebradeiras de coco da região, narrou as dificuldades durante o “tempo do coco preso”:

Mas era muito difícil na época que eu criei meus meninos, que eles eram todos pequeninhos, nessa época aqui o coco era preso. Você não entrava na propriedade de ninguém pra juntar coco, porque a terra era tudo arrendada. Aqui, a propriedade atrás da nossa casa onde nós mora, porque eu sempre morei aqui nesse lugar, esse proprietário aqui ele nunca prendeu coco né, a gente juntava lá, mas nas outras regiões tudo era o coco preso. Sempre esse proprietário aqui nunca prendeu coco não. E a gente tinha facilidade de quebrar coco por isso né, mas os outros tudo era preso, era arrendado, né!?. Só quebrava coco de meia, os arrendeiros juntava os cocos e botava em casa pra mulher quebrar de meia (informação verbal).²⁴⁴

Sobre o cercamento do coco e partindo de sua vivência na comunidade de Monte Alegre, Maria de Jesus Bringelo assim se expressou:

[...] porque na verdade essa história de, de “coco preso” ele vem se dar quando entra a pecuária, porque não tinha muito essa história de derrubada de palmeiras. Eu conheci aqui, eu ainda conheci aqui que era proibido derrubar palmeira, era proibido tirar palmito, tudo isso não podia porque se tirasse um palmito, derrubasse uma palmeira era preso e ia lá pra São Luís Gonzaga né, e depois que chegou a tal do, da pecuária foi que começou, porque começou o desmatamento, começou a derrubada da palmeira... assim, começou todas as coisas, aparecer coisas que nós não tinha conhecimento, nós não conhecia. Nós nunca tinha visto nem um trator roçando mato aqui. Eu fui vendo um trator derrubando mato aqui, derrubando palmeira ali na Santa Isabel quando eles [fazendeiros] começaram a derrubar pra fazer os capim... isso aqui a gente não conhecia [...] arame, terra cercada, aqui não tinha! Aqui tudo era...aqui tinha muita mata, a roça aqui se trabalhava era por cerca, as roças eram cercadas e os bichos aqui eram soltos, não eram presos. Agora depois que chegou a pecuária aí foi que mudou todo o sistema (informação verbal).²⁴⁵

²⁴⁴ Entrevista concedida em 15/06/2013, Lago dos Rodrigues-MA.

²⁴⁵ Entrevista concedida em 15/01/2012, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

De fato, a entrada em cena da pecuária teve um impacto profundo no universo camponês, posto que acabou entrando em zona de confronto com os hábitos, valores e práticas costumeiras comuns aos camponeses, particularmente no que concerne aos usos da terra e dos recursos naturais.

Na memória dos trabalhadores, os cercamentos operaram como uma interdição. Em 1988, a quebradeira de coco Antonia P. da Silva escreveu uma poesia tratando desse tipo de experiência, cujo fragmento segue.

Tenho quatro filhos, nenhum tem pai
Assim, não tenho dono, que nasci para dominação nenhuma
O babaçu também era assim, nunca ninguém plantou, nem aguou
Mas hoje o babaçu está preso. (TEMPOS NOVOS, 1990b, p. 15, grifo meu)

O depoimento poético da quebradeira de coco aponta para o processo em que o babaçu foi sendo cercado em grandes propriedades. A poesia elucida a recusa da quebradeira de coco à dominação. Ela se expressa em oposição a qualquer tipo de subordinação, mostrando-se consciente do uso comunal das palmeiras de babaçu.

De fato, a noção de “babaçual livre”, presente em várias localidades do estado, responde também à concepção dos trabalhadores de que viviam em “terras livres” antes da chegada de grileiros/fazendeiros (LUNA, 1984, p. 41). Desse modo, nesse contexto, a terra não pode ser vista apenas como um fator de produção, mas concebida por seus valores simbólicos, também vinculados com a questão do parentesco (WOORTMAN, 1995, p. 47).

Em muitas comunidades da microrregião os moradores fazem referência aos seus antepassados, dizendo ali estarem por serem as terras fruto de conquistas de seus antecessores, herança de uma história a ser contada e que ainda permanece viva em suas experiências de continuidade no local. É comum que trabalhadores rurais do Médio Mearim elaborem a história da região referindo-se a ‘terras livres’, ‘terras sem dono’, e ao mesmo tempo a ‘terras de negros’, como sendo aquelas terras de herança deixadas pelos senhores aos ex-escravos ou por estes conquistadas (LUNA, 1984, p. XXIII).

Nas terras remanescentes de quilombos está implícita, no imaginário das populações camponesas, uma noção de tempo que se reporta à ideia de cativo ou à de liberdade. No povoado Monte Alegre, área certificada em 2005 como remanescente de quilombo pela Fundação Cultural Palmares, Floriano Silva contou que nasceu “em 1916 [...] meu povo mais

velho era escravo, agora meu pai nasceu no dia que gritou a liberdade, agora mamãe não sei não [...] a terra era dos filhos dos escravos” (informação verbal)²⁴⁶.

Até meados do século XX, os trabalhadores agroextrativistas eram relativamente independentes quando possuíam acesso aos babaçuais e deles tiravam seu sustento, apropriando-se dos produtos de seu trabalho. A partir da década de 1970, o não acesso às palmeiras de babaçu significou, de imediato, a perda de sua autonomia na esfera do trabalho, uma vez que o extrativismo vinha sendo realizado através de um sistema de uso comunal, conforme suas necessidades e capacidades produtivas. Com os cercamentos, originou-se, então, um processo que era de imobilização da força de trabalho das quebradeiras de coco²⁴⁷.

Como observa Ellen Woortmann (1995, p. 46), uma das características do campesinato brasileiro contemporâneo é justamente o controle sobre os meios de produção e sobre o processo de trabalho. No entanto, o fato de controlar os meios de produção não significa para os camponeses a eliminação de outras formas de dependência. De qualquer modo, é certo que a noção de autonomia presente entre os camponeses orienta-se no sentido de acessar os recursos produtivos de forma legal, numa contraposição à ideia de cativeiro estabelecida no interior das fazendas. A autonomia também constitui a liberdade de projetar o futuro dos filhos e estabelecer sua dignidade social (MOTTA; ZARTH, 2008, p. 12).

No município de Lago do Junco, resistindo à situação de quebra do coco por meio do sistema de vale, quebra de meia ou qualquer tipo de pagamento pela utilização de terras, que beneficiava os fazendeiros/grileiros e estabelecia um regime de semiescravidão, trabalhadores chegavam cedo e, em sistema de mutirão, quebravam o coco a fim de levá-lo para casa antes que os encarregados das propriedades chegassem para fiscalizar a produção. Nessas situações, era comum que vaqueiros e jagunços dos fazendeiros vigiassem e punissem os trabalhadores, por exemplo, tomando-lhes o coco coletado (MARTINS, 2001, p. 147). Diante dessas adversidades e contrários aos contratos extrativistas, os trabalhadores começaram a protestar através da queima de jacás e barracões. Essas ações geraram descontentamento em proprietários que, em represália e como forma de conter a entrada em suas propriedades, começaram a derrubar as palmeiras. Nesse momento, final da década de 1970 e início dos 1980, os conflitos se alastraram por vários municípios do estado.

Em São José dos Mouras, no município de Lima Campos, alguns encarregados de fazenda foram mortos durante os conflitos, como afirmou uma das moradoras:

²⁴⁶ Entrevista concedida em 04/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

²⁴⁷ Sobre a experiência das quebradeiras de coco, ver ALMEIDA (1995). A respeito da utilização da expressão “imobilização da força de trabalho”, ver também, em uma análise específica sobre formas tuteladas de campesinato, NEVES; SILVA (2008).

Foi quatro do que a gente chama de pistoleiro de jagunços, porque eles eram as pessoas que perseguiam, não era nem o proprietário porque na verdade o que a gente queria era o que mandava, mas o que mandava não vinha. Então terminou morrendo inocentes, mas que serviam de exemplos pra [...] eles, não eles proprietários, eles o Estado. O Estado de direito que intervindo e vindo pra cá; vindo pra cá pra dentro com polícia federal com todo mundo pra nos ouvir e pra saber qual era a realidade, porque os meios de comunicação são cruéis [...] (informação verbal).²⁴⁸

Os conflitos em São José dos Mouras se deram em meados dos anos 1980. Eram disputas concomitantes às que explodiram em vários lugares dos municípios da microrregião do Médio Mearim.

[...] em 84; em 85, 86 já começou o conflito pela posse dessa terra. Era o fazendeiro querendo se apropriar e a gente querendo defender a nossa sobrevivência né, porque a gente já morava aqui. E aí no processo de conflito que durou três anos o que a gente tinha a gente acabou com tudo, porque a gente ficou sem conseguir produzir nada! A gente não conseguia ir nem pra o mato quebrar coco porque tinha medo, porque era o fazendeiro investindo na propriedade e a gente aqui, acuada pra não sair, pra não dar mais espaço pra ele, pra não perder o direito também! E era eles investindo, era um monte de peão fazendo cerca, derrubando a mata, derrubando palmeira, fazendo cercas, plantando capim...era por aqui assim friviando de peão, de jagunço que a gente chamava na época de pistoleiro de tudo. E a gente ficava impossibilitada, as mulheres de ir pro mato quebrar coco com medo dos homens, e os homens impossibilitado de fazer roça, porque tinha uma determinação judicial que ninguém não poderia fazer nada enquanto não fosse resolvido o problema da terra. Porque tava na justiça então o proprietário não podia e a gente também não podia. E nós obedecia, e ele não. Enquanto a gente tava parado sem fazer nada, sem produzir, ele tava, eles tava tentando o tempo todo. A gente denunciava, mas aí terminou só o conflito, o acirramento dos conflitos diante das ameaças e que o Estado tomasse uma providencia, mas para que isso acontecesse foi preciso aqui morrer quatro pessoas (informação verbal).²⁴⁹

No povoado Monte Alegre, em São Luís Gonzaga do Maranhão, os maiores conflitos se deram entre 1976 e 1979 e, segundo depoimentos, a luta pela posse da terra foi diretamente iniciada por três mulheres –Maria de Jesus, Vitalina e Cleonice. As mulheres começaram a se organizar em reuniões e a buscar apoio de pessoas e entidades. Escreviam comunicados sobre a situação local e enviavam a órgãos que julgavam poder se sensibilizar com sua luta. Elas “queriam mostrar pro governo e pro INCRA que essa área não deveria ser desapropriada, que o governo tinha que passar essa terra como terra de remanescentes”, disse Maria de Jesus Bringelo (informação verbal)²⁵⁰. Todas as medidas tomadas, as mulheres faziam com muito receio de sofrer represália, pois embora não tivessem a plena consciência de que viviam no

²⁴⁸ Antonia de Sousa em entrevista concedida em 19/11/2011, Lima Campos-MA.

²⁴⁹ Ibidem

²⁵⁰ Entrevista concedida em 2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

período da ditadura militar e da forte repressão, tinham medo de serem denunciadas e presas. Esse medo era muito maior porque muitas delas encontravam-se gestantes na época.

Na memória dos trabalhadores de Monte Alegre, o período dos conflitos é construído como “o tempo do fogo”, quando policiais queimaram suas casas a mando de um fazendeiro, que teria comprado as terras do povoado através de uma documentação fraudada em cartório. Essa experiência demonstra que a existência de códigos costumeiros e de códigos escritos que regulam o acesso e a permanência em posses, não salvaguarda os camponeses da dominação pessoal e cartorial que os pode atingir (MOURA, 1988, p. 23).

Com o apoio do governo e da Justiça, um fazendeiro queria a desapropriação das terras de Monte Alegre por seus antigos ocupantes – os trabalhadores rurais –, e parecia contar com o auxílio do INCRA. Segundo os habitantes do povoado, o fazendeiro apresentava documentos falsos que confirmavam a posse da terra em seu favor. As terras teriam sido vendidas através de um documento grilado por um capataz da fazenda que enganara os doze negros assim que eles receberam a propriedade, em 1907, do coronel Lisboa Ferreira. Assim que as terras foram compradas, o capataz alegara um erro na escritura, insistindo que ela deveria ser corrigida em cartório. O problema só veio a aparecer com a mortedesse capataz, em 1976, quando seus filhos teriam começado a vender as terras de Monte Alegre.

Em 1977, o suposto proprietário, que havia comprado grande parte da localidade, enviou um encarregado de sua fazenda até o povoado para dizer aos moradores que colhessem os produtos de sua roça e fossem embora. Os habitantes se recusaram a sair da área, mas a justiça deu ganho de causa ao novo proprietário. Iniciou-se, assim, o processo de cercamento das terras e, devido a isso, alguns moradores compraram casa na sede do município, um pequeno número foi embora para outras localidades, e os que não tinham para onde ir ficaram na terra para lutar por ela.

Essa era uma luta extremamente desigual, na medida em que, inicialmente, os moradores do povoado tinham apoio apenas do presidente do STR de São Luís Gonzaga. Em contrapartida, o fazendeiro tinha como aliado o delegado da sede do município. Convocados à delegacia, os habitantes de Monte Alegre iniciaram a luta formal pelas terras. Sem a concessão das terras ao fazendeiro, portanto, sem um acordo entre ambas as partes, a disputa continuou. Ao mesmo tempo em que o fazendeiro continuava a cercar as terras e a ameaçar os moradores de morte, estes se preparavam para a defesa. Lutando pela posse terras, os camponeses acreditavam manter recursos básicos de sobrevivência, além de garantir a continuidade de suas práticas, reforçadas por um laço de pertencimento (geográfico e simbólico) àquela localidade.

No povoado Centro do Aguiar, em Lago do Junco, os conflitos enfrentados deixaram os camponeses desprovidos de muitos direitos, tais como: direito ao trabalho, direito à moradia, direito à criação de animais, direito de informação, direito de ir e vir, e direito de se reunir e se organizar. A situação era que

[...] a maioria das casas está fechada e as famílias se refugiaram em povoados vizinhos. Pior ainda: até de lá são expulsas em ataques noturnos. A polícia se instalou no lugar para guardar uma fazenda como se fosse um departamento do governo. O povo não suportou as humilhações e investigações e mesmo perseguições e foi embora. As famílias que acolheram os desabrigados tiveram suas casas invadidas pela polícia na noite de 19 de setembro de 1989 (CPT, 1990, p. 8).

Esse conflito tem antecedentes na própria oposição dos trabalhadores em deixarem suas terras devido a uma suposta compra da área por um fazendeiro. No dia 2 de setembro de 1989, os camponeses se reuniram em uma manifestação pública, mas estariam sendo coagidos por policiais que armaram emboscadas para atacá-los (CPT, 1990, p. 8).

No povoado Pau Santo, também em Lago do Junco, os camponeses se reuniram no dia 30 de setembro do mesmo ano para planejarem as estratégias de resistência e foram ameaçadoramente avisados de que o local seria invadido por policiais (CPT, 1990, p. 8). Outros tipos de violência podiam atingir as mulheres, como ocorreu com duas quebradeiras de coco do Centro do Aguiar, naquele mesmo município, que no dia 12 de julho de 1989 foram “sequestradas e levadas até a fazenda para intimidar os maridos”. Além disso, “No dia 29 de jul, um grupo de mães quis visitar o povoado e foi forçado a voltar com brutalidade”. Também “no dia 19 setembro, outro grupo de mulheres foi impedido de entrar no Aguiar com estas palavras: De hoje em diante, mulher vai ser tratada como homem!” (CPT, 1990, p. 8).

Além de conflitos com outros segmentos sociais, convém lembrar, o que já fora demonstrado no capítulo 1, a existência de conflitos internos envolvendo o grupo de camponeses, destacando-se aqueles relacionados à preservação dos babaçuais entre mulheres quebradeiras de coco e seus maridos e/ou vizinhos agricultores. Esses conflitos geralmente estiveram relacionados ao corte e/ou derrubada de palmeiras de babaçu pelos próprios homens camponeses para a produção da roça. Em alguns povoados, houve casos também em que após os conflitos os moradores quiseram trabalhar com a criação de gado e as quebradeiras de cocoforam contra a adoção da pecuária pelos camponeses, o que gerou descontentamentos e discussões. De modo geral, as quebradeiras de coco alegavam ter sido o avanço da pecuária o elemento principal para o exercício da violência sobre os camponeses. Era como se fosse impossível desenvolver aquilo pelo qual elas tanto lutaram contra.

De acordo com Carneiro, Andrade e Mesquita (1996), o Médio Mearim foi uma das áreas mais afetadas pela violência e um dos principais focos de mobilização. Nesses locais, em que as mobilizações se deram mais sistematicamente após os conflitos, algumas áreas foram desapropriadas para fins de reforma agrária pelo INCRA e outras compradas por parte do Governo do Estado. As terras desapropriadas nos anos 1980 para constituir assentamentos de reforma agrária no contexto da Nova República se localizam em municípios como Lago do Junco, Lima Campos, Esperantinópolis e São Luís Gonzaga do Maranhão (MARTINS, 2001, p. 143). Essa medida de promoção da reforma na microrregião certamente não foi uma concessão, mas resultou das lutas e reivindicações dos camponeses locais.

A quebradeira de coco Maria Adelina Chagas lembrou que não mora numa área de reforma agrária, como parece almejar que fosse, mas vive numa área de resistência.

Não, tinha nada, tinha não que a gente era obediente demais, se o povo dissesse que era pra cercar a roça a gente cercava, se era pra amarrar o porco a gente amarrava, não era que nem agora não, que a gente diz que não é para ter animal solto, e o povo não tem um pinga de medo, de primeiro Ave Maria, não tinha conflito, mas é porque a obediência era grande, o conflito aqui começou depois da nova República, depois da morte do Tancredo Neves, que o plano dele não era fazer a Reforma Agrária? Foi aí que começou o conflito, e aí o Sarney pra ocupar o cargo jurou de pé junto que ia fazer o que o falecido queria, ficou aperreado, mas algum, onde o povo resistiram teve, porque Reforma Agrária no país nunca teve né, a Reforma Agrária é um ponto a parte, ninguém quer fazer Reforma Agrária, primeiro que não interessa nem ao Congresso, nem ao Senado, nem ao Judiciário fazer Reforma Agrária e que é os donos da terra são eles, nem o Legislativo, nem o Executivo, ninguém quer fazer Reforma Agrária no país, nesse país nosso não. Então onde teve resistência foi desapropriado, como aqui, aí a gente diz, nós moramos numa área de Reforma Agrária, uma forma de dizer, a gente podia dizer, nós moramos numa área de resistência, é porque aí foi a resistência que fez a gente ter essa conquista, não por vontade do governo, o governo não quer fazer Reforma Agrária.

O depoimento da quebradeira de coco atesta a clareza de seu entendimento sobre ao advento da Nova República no Brasil, sobre o processo de redemocratização no país e a respeito dos principais discursos sobre o planejamento de uma reforma agrária. Aqui, mais uma vez, ela destaca a agência do campesinato na conquista de terras.

3.4 NA TERRA DOS BÚFALOS: CONFLITOS E MOBILIZAÇÕES NA BAIXADA MARANHENSE

Na Baixada Ocidental Maranhense²⁵¹, que inclui boa parte dos municípios com menor Índice de Desenvolvimento Humano (IDH)²⁵² do estado, a área de ocorrência de

²⁵¹Compreende os municípios de Anajatuba, Arari, Bela Vista do Maranhão, Cajari, Conceição do Lago-Açu, Igarapé do Meio, Matinha, Monção, Olinda Nova do Maranhão, Palmeirândia, Pedro do Rosário, Penalva, Peri-

babaçuais é de cerca de 1.873.500 hectares. Esta localidade é caracterizada pela predominância de campos naturais com áreas de alagadiços. Ao longo de anos a reprodução das famílias camponesas tem se dado através da conciliação entre o trabalho extrativista do babaçu, mas também da exploração do açaí, na região conhecido como juçara, e do buriti, da atividade agrícola e da pesca.

Como descreveu Correia de Andrade (2011, p. 236), áreas de ocupação mais antigas no Maranhão, como é o caso da Baixada, tem apresentado, com variações locais, um mesmo modelo básico de exploração do trabalho camponês no que concerne à produção agrícola, à pecuária, à coleta do babaçu e a comercialização desses produtos. Foi comum a implantação de pequenos entrepostos para abastecer a população camponesa com os produtos de origem urbana. Desse modo, historicamente, desenvolveram-se relações de produção nas quais o campesinato se encontrava na situação de mão-de-obra imobilizada pelo latifúndio, produzindo enquanto unidades familiares submetidas ao aforamento e ao controle da comercialização pelo grande proprietário. Essa alternativa teria sido dada como solução à crise com que se defrontou o latifúndio após a libertação dos escravizados, na ausência de condições para sustentar novas relações de produção baseadas num mercado de trabalho livre (CORREIA DE ANDRADE, 2011, p. 157-158).

A Baixada foi uma das regiões que ficou à margem do processo de fluxo migratório ocorrido em outras partes do estado. Nessa região, a política de regulamentação da propriedade fundiária teve um impacto mais abrangente sobre a reorganização do mercado de terras, gerando a preocupação dos grandes proprietários quanto às possibilidades reais ou potenciais de regulamentação da propriedade jurídica (ALMEIDA; MOURÃO, 1976, p. 15).

Um dos principais problemas enfrentados pelos trabalhadores da região a partir de meados do século XX foi a privatização dos campos naturais para o investimento na pecuária bovina e bubalina, o que acarretou a devastação, em larga escala, dos babaçuais, juçarais e buritizais. Nessa região de ocupação antiga, os investimentos se voltaram principalmente para a bubalinocultura. A criação de búfalo foi introduzida no Maranhão na década de 1930, mas os incentivos estaduais e federais para essa atividade só se iniciaram a partir dos anos 1960, quando ela passou a ter importância econômica para o Estado.

Na década de 1960,

Mirim, Pinheiro, Presidente Sarney, Santa Helena, São Bento, São João Batista, São Vicente Férrer, Viana, e Vitória do Mearim. (ver Anexo B)

²⁵² Indicador usado internacionalmente pela Organização das Nações Unidas (ONU) para medir o desenvolvimento e que engloba três aspectos – educação, renda e longevidade.

Alguns segmentos do Governo, começam a apresentar a bubalinocultura como a tábua de Salvação da Baixada, cuja economia estava sendo considerada como estagnada. Dali em diante, segundo os planejadores, a região poderia se tornar uma grande bacia leiteira, bem como poder-se-ia incrementar a pecuária de corte, tendo em vista ser aquele animal reconhecido tecnicamente como grande reprodutor de carne e leite superando o gado bovino (SMDH, 1992, p. 60).

Anos depois, algumas instituições de caráter social e ambiental constataram que a implantação dessa atividade não significou nenhum desenvolvimento social para a Baixada Maranhense. Ao contrário, o investimento na pecuária gerou uma série de problemas, pois a inserção do búfalo ocasionou um desequilíbrio ecológico e social para pequenos produtores rurais, pescadores e quebradeiras de coco da região, impulsionando violentos conflitos. Além disso, nunca se conseguiu inserir o leite e a carne bovina na cultura alimentar local.

Cabe lembrar que o avanço da pecuária no estado se deu principalmente a partir de 1975 e teve altos índices de desenvolvimento até mais ou menos o final dos anos 1980. A intensificação dos conflitos envolvendo, de um lado, a roça e, do outro, o gado provocou casos de violência física que acabaram por revelar um tipo de resistência camponesa aos antagonistas e um reforço a suas condições materiais de existência.

A formação de áreas privativas para a pecuária nos campos da Baixada caracteriza o processo de transição das relações de produção ocorridas no Maranhão do período. Foram ocupadas áreas que tradicionalmente estavam disponíveis para a utilização livre por toda a população e cuja incorporação progressiva ao patrimônio particular dos grandes proprietários ameaçou atividades básicas de manutenção da unidade familiar camponesa (ALMEIDA; MOURÃO, 1976, p. 16).

No decorrer da segunda metade do século XX, a criação bubalina veio a beneficiar grandes fazendeiros que tiveram investimentos públicos para o desenvolvimento de seus projetos e, conseqüentemente, a oportunidade de aumentar seus patrimônios. Além disso, esses criadores não precisariam montar pastos nem infraestrutura já que os animais eram criados soltos, ocupando os campos naturais, o que podia comprometer a saúde e a vida dos camponeses. A pecuária extensiva foi também responsável pela maior parte da devastação dos babaçuais existentes no estado, sob a alegação de que os gados bovino e bubalino necessitavam de espaço para se desenvolverem e de que as palmeiras prejudicavam a atividade, pois as cascas do coco podiam ferir os animais. Os fazendeiros costumavam também proibir a fabricação do carvão pelos trabalhadores, alegando que os animais adoeciam ao caírem nos buracos das caieiras.

Essas situações geraram muitos conflitos, fazendo com que as quebradeiras de coco fossem impedidas de coletar o coco nas pastagens artificiais e também de fazer caieiras para a produção do carvão da casca de babaçu. Muitas vezes, a saída encontrada por elas foi pagar uma diária para algum trabalhador que fizesse o transporte do babaçu das soltas até os povoados a fim de que, assim, pudessem realizar a quebra do coco em seu local de moradia.

Em Carta das Quebradeiras de Coco Babaçu, divulgada durante o V EIQCB, denunciava-se que, em alguns casos, os fazendeiros da região insistiam na prática ilegal de exigir das quebradeiras a obrigatoriedade de entrega das amêndoas nos seus estabelecimentos comerciais (bodegas, barracas e quitandas) e nos seus “barracões”, forçando-as a usar “carteirinhas” em áreas de babaçuais por eles ilegitimamente controladas. Fazendeiros e “atravessadores” passaram a se beneficiar do comércio de amêndoas, fixando condições arbitrárias de apropriação da produção a exemplo da “quebra do coco de meia” e entrega compulsória da casca do coco e da metade da produção de carvão (MONTEIRO et al., 2005, p. 37).

Em Penalva, foram noticiadas ações violentas para impedir o acesso de mulheres às áreas de coleta do babaçu, tais como castigos corporais e o confisco do coco, empregados por encarregados da terra. Disparos eram comumente efetuados a fim de amedrontar quebradeiras de coco que se encontravam realizando o extrativismo (MARTINS, 2001, p. 153).

Conflitos envolvendo búfalos na microrregião foram sendo registrados a partir desse período. Uma das consequências desse tipo de pecuária, segundo especialistas no assunto, tem sido também a diminuição dos peixes dos lagos e o desaparecimento de algumas espécies devido ao pisoteamento do solo por esses animais (ANDRADE, 1999, p. 166).

No início da década de 1980, em Turiaçu, município próximo à Baixada, houve conflitos envolvendo a criação de búfalos na região. Alguns trabalhadores foram presos acusados de matar os animais. Em 1989, houve ações organizadas de trabalhadores rurais dos municípios de Anajatuba, Santa Rita, Rosário e Vitória do Mearim²⁵³ que, insatisfeitos com a criação extensiva de búfalos, mataram alguns desses animais. Os trabalhadores justificaram suas práticas alegando que os búfalos destruíam seus roçados, atacavam pessoas (algumas das quais haviam sido mortas), destruíam os seus materiais de trabalho, contaminavam a água, e até comiam e estragavam suas vestimentas (SMDH, 1992, p. 61).

Ora, nas situações em que o gado do proprietário invade a roça e consome ou destrói a plantação, ocorre também uma apropriação do produto do trabalho camponês que se revela

²⁵³ Santa Rita e Rosário não são municípios da microrregião, mas devido à proximidade geográfica e de condições de conflito, os trabalhadores dessas localidades estavam passando por problemas semelhantes.

indevida principalmente porque a pecuária implica em relações de produção distintas que não dependem diretamente do controle da terra (ALMEIDA; MOURÃO, 1976, p. 16).

A partir da década de 1980, houve um crescente número de prisões de camponeses, decorrente de uma campanha abertamente deflagrada que acusava alguns trabalhadores de furtarem gado de fazendeiros. Essas prisões vinham sempre acompanhadas de outros tipos de violência, como invasões domiciliares, apropriação de armas de caça e munição, e destruição de utensílios domésticos dos camponeses (SMDH, 1992, p. 61). De fato, situações de violência patrimonial, quando o agressor causa dano, perda, destruição, retenção de objetos, bens, instrumentos de trabalhos ou documentos pessoais, foram bastante recorrentes na Baixada Maranhense.

Em 1990, um laudo do IBAMA constatou que um número significativo de búfalos em um único espaço causaria desequilíbrio ao meio ambiente. Antes disso, em outubro de 1989, um artigo da Constituição Estadual estabelecia que, num prazo máximo de dois anos, os criadores de búfalos deveriam retirar seus rebanhos dos campos naturais da Baixada Maranhense. Por aquele artigo da Constituição, os búfalos deveriam ser retirados da região até 5 de outubro de 1989, todavia, até o prazo final firmado os criadores não haviam cumprido com a determinação. Por essa razão, um novo prazo de mais dois anos foi votado, o que desagradou os camponeses, que viam nessa prorrogação uma possibilidade dada aos criadores para manobrar o estabelecido e continuarem com seus rebanhos nos campos públicos da região, bem como a possibilidade de exigir a prisão dos trabalhadores que saíssem em defesa de seus roçados e de suas áreas de pesca (SMDH, 1992, p. 62-63).

Em 1991, outra medida foi tomada em favor da retirada dos animais, através do artigo 241 da Constituição Estadual, mas o problema não foi resolvido (CPT, 1991, p. 25). Para trabalhadores e membros da Igreja Católica, “o Governo Lobão é o principal responsável por esta situação ao descumprir frontalmente a Constituição do Estado. Da mesma forma, os deputados e os juízes, que acobertaram essa situação, são também responsáveis pelos conflitos e a violência na Baixada Maranhense” (TEMPOS NOVOS, 1992c, p. 8.).

Pelos registros das situações conflituosas na área, pode-se inferir que os búfalos representavam grande ameaça aos agricultores e quebradeiras de coco de muitos municípios maranhenses, tanto que, em setembro de 1991, durante os festejos da Padroeira de Cajapió, Nossa Senhora das Mercês, houve orações com pedidos insistentes a Deus pela retirada dos búfalos da Baixada e municípios vizinhos. Esses pedidos foram feitos por trabalhadores rurais dos municípios de Anajatuba, Cajapió, Rosário e Santa Rita (CPT, 1991, p. 25).

A Coordenadoria de Conflitos Agrários do MIRAD (1985-1989) e o Conselho Nacional dos Direitos da Mulher fizeram um relatório sobre a violência no campo maranhense entre os anos de 1985 e 1986 e divulgaram a ocorrência de duas mortes dentro de um babaçual em Cajari num conflito gerado pelo pretense proprietário ao proibir a entrada de extrativistas na área de coleta do coco babaçu (TEMPOS NOVOS, 1990b, p. 7).

No início dos anos 1990, em Peri-Mirim, dois proprietários começaram a cercar os campos naturais e a derrubar os babaçuais no povoado de Malhada dos Pretos. Com esse episódio, logo os camponeses se organizaram e colheram assinaturas em um abaixo-assinado que foi entregue às autoridades estaduais e federais via STR. No mesmo documento, os trabalhadores cobravam o cumprimento da Constituição no que se referia à questão dos búfalos (TEMPOS NOVOS, 1991, p.10). Em 1993, também houve uma mobilização de trabalhadores dos Sindicatos dos Trabalhadores Rurais (STRs) de Santa Helena, Pinheiro, Vitória do Mearim, Bequimão, Palmeirândia, Santa Rita, São Bento, Viana, Alcântara, Peri-Mirim, Cajari e Rosário²⁵⁴ para discutir quais medidas tomarem diante da situação já que os búfalos continuavam soltos nos campos naturais da Baixada e de microrregiões vizinhas (TEMPOS NOVOS, 1993, p. 10).

No final do século XX, muitos camponeses foram perdendo suas terras, sendo forçados pelas contingências a mudarem-se para periferias de pequenas cidades em razão do processo de privatização maciça de terras na microrregião. Por outro lado, alguns deles, foram conquistando títulos de propriedade e formando um campesinato médio especialmente por terem se dedicado ao comércio ambulante (transportando produtos camponeses para a capital) ou virado “negociantes de boi” (ALMEIDA; MOURÃO, 1976, p. 20).

Almeida e Mourão (1976, p. 21) identificaram, em estudos feitos na década de 1970, que uma grande parte dos novos proprietários camponeses, ao contrário dos grandes fazendeiros investidores na pecuária extensiva, almejava desenvolver uma pecuária mais intensiva, utilizando o sistema de “soltas” (gado preso em cercado de pastos artificiais), combinado a uma cultura de subsistência e à extração do babaçu.

Alguns projetos de assentamento foram desenvolvidos na microrregião, destacando-se o próprio reconhecimento oficial de algumas comunidades como remanescente de quilombos. Mas, como apontaram as quebradeiras de coco da região, já nos anos 2000, os projetos de assentamento careciam de medidas que viabilizassem a recuperação das áreas

²⁵⁴ Os municípios de Bequimão, Santa Rita, Alcântara e Rosário não pertencem à microrregião da Baixada Maranhense, embora sejam geograficamente muito próximos dos demais municípios citados. Contudo, na mesma época, estavam enfrentando problemas similares aos da Baixada no que concerne à invasão da pecuária.

degradadas com uma política de reflorestamento de espécies nativas. Por outro lado, os campos naturais da Baixada permaneceram devastados pelos rebanhos de búfalos, o que também inviabilizaas atividades extrativas da beira campo, tornando insustentáveis condições de vida das populações locais e, sobretudo, das quebradeiras de coco babaçu (MONTEIRO et al., 2005, p. 37).

3.5 GRILAGEM, DISPUTAS E RESISTÊNCIA NA MICRORREGIÃO DE IMPERATRIZ

As ocorrências de violência nas áreas de babaçuais na microrregião de Imperatriz²⁵⁵ também foram expressivas. Após a criação da estrada Belém-Brasília, construída entre 1956 e 1964 com o objetivo de ligar o Norte ao Centro e ao Sul do país, a situação de conflito se alargou. Já nesse período que corresponde à implantação da rodovia iniciaram-se as primeiras grilagens na região, e ao mesmo tempo os movimentos migratórios vindos dessa abertura começaram a ocorrer em direção ao Nordeste do estado (ASSELIN, 2009, p. 33).

Por volta de 1960, já começavam a chegar à região de Imperatriz migrantes de segunda geração expulsos do Médio Mearim pela crescente dificuldade de terras e pela ação dos grileiros. Nesse momento, unificavam-se as correntes nordestina e maranhense propriamente dita, formando um único fluxo (ALMEIDA; MOURÃO, 1976, p. 13). As disputas foram aumentando entre grupos políticos locais e os ditos “forasteiros”. Outros migrantes foram chegando à microrregião de Imperatriz e se somando à população local. Eram, em geral, contingentes compostos de lavradores mineiros, baianos e capixabas que aos poucos foram formando uma espécie de classe média rural e se estabeleceram às margens da BR-010.

Mais uma vez, o desenvolvimento do sistema rodoviário atuou como fator de atração de grupos de fazendeiros e grileiros, já que facilitaria o escoamento do arroz e do gado para os grandes centros consumidores. A estrada atuou, assim, tanto como fator de divulgação da ocorrência de terras livres para outros grupos sociais não camponeses interessados na terra, como também introduziu novos personagens ao nível da comercialização, como o “caminhoneiro” que rompe, em alguns casos, com a cadeia de intermediação anterior, canalizando a produção do arroz para centros consumidores extraestaduais (ALMEIDA; MOURÃO, 1976, p. 13). Vários territórios da região foram sendo ocupados por funcionários

²⁵⁵É composta por dezesseis municípios, quais sejam: Açailândia, Amarante do Maranhão, Buritirana, Cidelândia, Davinópolis, Governador Edison Lobão, Imperatriz, Itinga do Maranhão, João Lisboa, Lajeado Novo, Montes Altos, Ribamar Fiquene, São Francisco do Brejão, São Pedro da Água Branca, Senador La Roque, e Vila Nova dos Martírios. (ver Anexo B)

e empreiteiros da estrada e as apropriações particulares para fins especulativos foram se dando antes mesmo da implantação da Lei Sarney de Terras.

Em 1960, houve a criação também da estrada que ligava a cidade de Imperatriz, hoje um grande polo urbano e município de maior referência depois da capital do estado, a áreas férteis divisas do atual estado do Tocantins. Nessa época, foram chegando e se estabelecendo na região os primeiros migrantes nordestinos. Assim como na microrregião do Médio Mearim, o arroz passou a ser importante na economia de Imperatriz e começou a ser exportado para Minas Gerais. Várias usinas de beneficiamento do produto foram sendo abertas por comerciantes e empreendedores. Imperatriz passaria então a ser “o ‘novo Eldorado’ para os homens de negócio de Anápolis” que acreditavam na possibilidade de altos lucros gerados com o beneficiamento do arroz (ASSELIN, 2009, p. 34-35).

As disputas foram aumentando entre grupos políticos locais e os ditos “forasteiros”. A morte de indígenas foi ficando cada vez mais comum na medida em que os grupos avançavam para o interior da microrregião. De modo geral, “os lavradores preparavam o caminho do apossamento das terras pelos grileiros que não demoraram a chegar” (ASSELIN, 2009, p. 37).

Em dezembro de 1968, no governo de José Sarney, foi criada a Delegacia de Terras em Imperatriz que tinha por principal intuito acompanhar e disciplinar a ocupação das terras devolutas de modo a titular as áreas que seriam, portanto, transferidas do domínio público para o domínio privado. Essa medida foi o que fez estourar o problema da grilagem na região. Interessante notar que, um ano depois da fundação daquela Delegacia, o então governador do estado estabelecia a Lei de Terras que favoreceria a entrega do território maranhense a grupos de fazendeiros e empresários de fora do estado. Em 1970, o INCRA surgiu e automaticamente substituiu a Delegacia de Terras, mas a situação não mudou (ASSELIN, 2009, p. 37; 38).

Outro tipo de corrida econômica surgiu com o asfaltamento da rodovia Belém-Brasília: a exploração madeireira. Daí decorreu a substituição da economia do arroz pela da madeira e da pecuária na microrregião. A indústria da madeira veio de fora especialmente de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Minas Gerais e com ela veio a violência e a grilagem, gerando uma disputa agressiva pelas terras do Pindaré e do Tocantins.

A pecuária se alargava e a soja subsistia e se ampliaria com o avançar dos anos e com a implantação de novas técnicas agrícolas. Em contrapartida, o arroz despencou para o terceiro lugar na lista dos principais produtos da economia local. No ano de 1968 o “grilo do

Pindaré”²⁵⁶ emergiu e Imperatriz passou a ser “garimpo de pistoleiros e de grileiros” (ASSELIN, 2009, p. 38).

O processo de grilagem se dava desenfreadamente e, no final dos anos 1970, surgiu o Grande Projeto Carajás fazendo com que a grilagem seguisse o seu percurso. Esse processo aumentou a ocupação em direção ao interior do estado passando de PortoFranco e seguindo o rumo Grajaú e Barra do Corda, e pela antiga estrada Imperatriz-João Lisboa. Novas fronteiras foram se abrindo na parte oeste do Estado, como Imperatriz-Coquelândia substituída posteriormente pela linha Imperatriz-Trecho Seco-Cidelândia-São Pedro d’Água Branca. Deu-se também a abertura para o leste quando se construiu a BR-222 que liga Açailândia a Santa Luzia (ASSELIN, 2009, p. 38-39).

Cada vez mais chegavam os pretensos proprietários das terras, confrontando-se com camponeses locais muitos dos quais tinham gerações de famílias assentadas ali há mais de um século. Os “donos da terra” nessa microrregião geralmente vinham de fora, especialmente de São Paulo, Minas Gerais, Goiás, Paraná e Espírito Santo. Na maioria das vezes, já chegavam no estado de posse de títulos fraudados e apenas providenciavam a conclusão de registro das terras no Cartório de Imóveis local. A sua atuação era frequentemente apoiada e referendada por políticos e policiais, os quais tratavam de conter os camponeses quando os mesmos questionavam a perda de suas terras e a violência imposta pela propriedade privada (ASSELIN, 2009, p. 121).

Um método muito utilizado para afastar os posseiros da área era a inutilização da lavoura através do atiramento de semente de capim nas plantações produzidas pelos camponeses. Esse método era bastante empregado através do uso de aviões ou helicópteros usados para o espalhamento da semente em áreas agrícolas. Fora isso a pressão para a “indenização” e “desocupação” das áreas de interesse era uma estratégia frequentemente usada pelos pretensos proprietários. Nesse processo, foi muito comum que policiais agissem desarmando os camponeses, retirando deles armas geralmente usadas para o seu trabalho diário (ASSELIN, 2009, p. 121).

Até 1971 se dizia que, embora a grilagem se expandisse, não havia ainda uma situação crítica de violência na microrregião, em outros termos, não havia se dado até então o que ficou conhecido como “limpeza da área” no Grilo do Pindaré. De acordo com o filósofo e teólogo Victor Asselin (2009, p. 122), “a violência vinha se instalando gradativamente na

²⁵⁶ O grilo Pindaré iniciou-se com uma “posse na Vila Imperatriz” e teve continuidade com as diversas propriedades declaradas e cadastradas por interessados em se apossarem de terras devolutas. A maioria dos envolvidos moraria em Goiás, especialmente Goiânia, no Triângulo Mineiro, e em São Paulo (ASSELIN, 2009, p. 75).

região. A cobiça pelo Pindaré estava sendo despertada a partir do governo José Sarney”. As ações deste governo tinham como projeto a apropriação das terras devolutas e sua consequente incorporação ao sistema capitalista e isto favoreceu demasiadamente a grilagem de terras em todo o Maranhão.

Nesse mesmo período, a pistolagem andava solta a repreender o trabalhador do campo. Dizia-se que políticos da região já buscavam reforço em seu aparelho de repressão trazendo de fora do estado pistoleiros para suas ações planejadas no projeto de apropriação das terras do Pindaré e da Belém-Brasília. A violência nessas terras se deu em três frentes básicas: a primeira relacionada à caça aos posseiros que teve apoio das polícias militar e federal; a segunda se deu entre os próprios homens da violência, quando proprietários mandavam matar os seus próprios pistoleiros ou estes se matavam entre si; a terceira, depois de já ter se dado o destino das terras, com a tentativa de moralização da situação por parte do governo e no apagamento da lembrança sobre as mortes praticadas por órgãos oficiais (ASSELIN, 2009, p. 123).

As ações de violência contra camponeses, especialmente agricultores e quebradeiras de coco da região, foram intensas nos anos 1970 e 1980 e se davam principalmente através da invasão das roças e das queimas das casas dos trabalhadores, da intimidação para que estes deixassem as terras recebendo uma mera indenização ou vendendo-as a preços irrisórios. Por vezes, posseiros foram intimados a comparecer à Delegacia de Polícia em Imperatriz sendo também coagidos a deixarem suas terras. Nos casos em que os camponeses se negaram a sair das terras, por vezes, receberam voz de prisão e foram encarcerados.

Muitas mortes de trabalhadores da região também marcaram a época. No dia 8 de janeiro de 1975 foi assassinado João Palmeira Sobrinho, militante fundador e primeiro presidente do Sindicato de Trabalhadores Rurais de Imperatriz, criado em 29 de janeiro de 1968 (ASSELIN, 2009, p. 138). Em monografia sobre a realidade conflituosa existente no Maranhão entre as décadas de 1980 e 1990, Sandra dos Santos (2010, p. 42) realça a região do Bico do Papagaio, situada entre o Maranhão e o Tocantins, como palco de inúmeros conflitos violentos pela posse da terra nos anos 1980, demonstrando ainda que, curiosamente, a mesma região constituía um dos núcleos que abrigava uma das sedes da UDR. Nessa região, foram muitas as violações à vida de apoiadores da causa camponesa, como o conhecido caso do Padre Josimo Tavares, assassinado a mando de um fazendeiro local.

Benjamim de Mesquita (2001, p. 99) mostra como na década de 1970, de modo similar a outras regiões do estado, a microrregião de Imperatriz recebeu investimentos e apoio institucional para o desenvolvimento da pecuária. Esses investimentos acabariam por

generalizar alguns dos conflitos já existentes na região. O desenvolvimento da soja na região também implicou em perdas para trabalhadores agroextrativistas, que tiveram de lutar por terras para seguirem com sua produção agrícola e se viram diante de uma nova realidade no que tange à sua prática extrativista. Nos anos 1990, houve um declínio na produção de babaçu e um aumento considerável no volume de soja na região, devido aos incentivos estatais àquele tipo de empreendimento monocultor (MESQUITA, 2001, p. 95).

É evidente que “o caso do Sul do Maranhão exemplifica como as tensões sociais são exportadas de uma região para outra do país, sem que o estado se preocupe em respeitar e incentivar as formas de apossamento e de produção características dos pequenos produtores de alimentos. Ao contrário, a ação oficial é que termina por provocar os conflitos agrários” (SMDH, 1992, p. 13). Durante o governo de Edison Lobão (1991-1994) havia uma proposta política dirigida a ações do tipo Polo Agrícola do Sul do Maranhão que, aprovada a nível federal, previa o emprego de US\$ 50 milhões em investimentos para a produção de no mínimo 200 toneladas de soja nos municípios de Tasso Fragoso, Balsas, Riachão, Alto Parnaíba, Carolina e Fortaleza dos Nogueiras²⁵⁷, a partir de 1992. Nesse período, a experiência de colonização dos chamados gaúchos teve continuidade através daquele polo, que reativava o mercado regional de terras e incentivava um tipo de privatização que desconsiderava as formas de ocupação anterior (SMDH, 1992, p. 11-12).

Com efeito, como destaca Andrade (2009, p. 15), a implantação da agricultura em bases empresariais no Sul do Maranhão teve e seus impactos na agricultura camponesa da região, então chamada pejorativamente de *agricultura de toco* pelos planejadores. Esses empreendimentos evidenciam um momento de expansão do capital no meio rural maranhense pela incorporação das *chapadas* ao mercado de terras. No caso do Sul do Maranhão, até certo ponto, diferentemente do que se passava na Pré-Amazônia, onde essa expansão se deu pela apropriação fraudulenta das terras públicas e por meio de incentivos fiscais aos projetos agropecuários, houve uma política pública que, em determinado momento, buscou favorecer um “camponês médio” local e aqueles poucos que já haviam se capitalizado no Sul do país. Esse processo, resultado da presença dos denominados *gaúchos*, veio acompanhado de grande devastação do cerrado maranhense e de progressiva deterioração ambiental na grande região do sertão.

²⁵⁷ Municípios próximos à microrregião de Imperatriz foram transformados, a partir dos anos 1970, em áreas potenciais para o cultivo de monoculturas e o desenvolvimento pecuário, como ocorreu em toda a microrregião de Imperatriz.

No final dos anos 1990, as privatizações de terras perdurariam. Muitas áreas antes consideradas de livre acesso para a atividade extrativa do babaçu foram sendo cercadas e arrendadas por novos proprietários. A respeito disso, a quebradeira de coco moradora da reserva extrativista Ciriaco, Eunice da Conceição Costa, disse que os fazendeiros

se deram por conta das áreas, que agente sabia que essas áreas não tinha dono, era da união né, e daí o fazendeiro não queria abrir mão, e daí eles criavam esses conflitos contra as quebradeiras, os trabalhador rurais, porque eles não queriam ceder a terra, não queiram que a área foi indenizada pra ficar pro trabalhador rural e a quebradeira de coco. (informação verbal)²⁵⁸

Os problemas para os pequenos produtores estiveram conjugados, ainda, ao plantio de extensas áreas de eucalipto e, por consequência, a devastação generalizada dos babaçuais. Com o avançar dos anos o principal problema para as quebradeiras de coco esteve relacionado à ação das siderúrgicas localizadas em Açailândia que passaram a estimular a compra do coco inteiro para a fabricação do carvão ou mesmo a comprarem o carvão já produzido pelos fazendeiros. Passou a ser comum que fazendeiros estabelecessem fornos em suas áreas de fazendas para a fabricação e venda do carvão feito do babaçu inteiro. Alguns camponeses, como pequenos proprietários, também se tornaram reféns da fabricação de carvão através da queima do coco inteiro, e as extrativistas foram compelidas a exercer a atividade de meras “catadoras de coco” para a fabricação do carvão em vez de continuarem a extração e comercialização da amêndoa do babaçu.

Nesse processo, caminhoneiros também assumiram a ação da venda do carvão de coco inteiro, estabelecendo vínculos diretos com as empresas e se encarregando de organizar e levar todo carvão produzido para as siderúrgicas, eliminando outros possíveis intermediários. A situação se agravou para os extrativistas porque, para que fosse feito o carvão, os cachos do babaçu estavam sendo cortados ainda verdes. Essa situação tem implicado em uma diminuição na oferta de amêndoas, em aumento do trabalho escravo nas carvoarias, em violência contra as quebradeiras de coco. É bom lembrar que, no trabalho feito pelas quebradeiras, o coco maduro é cutucado com uma vara a fim de que caia e seja coletado ou pode ser coletado do próprio chão quando já se encontra disponível.

As quebradeiras de coco não são contrárias à produção de carvão oriunda da casca do babaçu, pois elas mesmas produzem esse tipo de carvão para a venda em pequena quantidade e para o autoconsumo. De todo modo, nunca fizeram do carvão o seu principal produto

²⁵⁸ Entrevista concedida em 06/2005, Imperatriz-MA.

comercializável, temendo, por exemplo, que o carvão da casca de babaçu superasse o preço da amêndoa. Para elas,o

carvão da casca, até o momento, tem sido, no máximo, um subproduto do babaçu e uma atividade acessória das unidades familiares envolvidas na extração. Nada além disso, já que o MIQCB recusa quaisquer iniciativas que incidam na carbonização ou queima do coco integral, do mesmo modo que repudia qualquer projeto de transformação das quebradeiras em assalariadas (ALMEIDA, 2001, p. 37).

Além do corte das palmeiras e da queima dos cocais, tornaram-se cada vez mais comuns práticas de envenenamento das pindovas, através da utilização de agrotóxicos. E embora o uso de cercas elétricas não impedisse a entrada dos produtores extrativistas nas áreas com babaçuais, nos discursos das quebradeiras, propriedades eletrificadas aparecem como uma ameaça ao seu trabalho e como mais uma estratégia de fazendeiros/grileiros para driblar a sua entrada nas áreas de extração do babaçu.

Nas áreas reconhecidas por decreto federal como reservas extrativistas, os problemas não foram menores. Ely Querubina Santos, uma quebradeira de coco do MIQCB na região destacou, durante o V EIQCB, as dificuldades enfrentadas com o advento deste século:

Eu preciso colocar um problema muito sério que a gente tá vivendo nesse momento na região de Imperatriz, na reserva Mata Grande. Estamos tendo muitas ameaças. Os fazendeiros estão ameaçando a comunidade. A gente vive ali praticamente sendo encurralado, e a gente tá pedindo pras outras regionais [de atuação do MIQCB] que contribuam, que entre em contato, que pergunte, peçam informação dessa reserva porque isso é tarefa do movimento. A gente vai ter que fazer uma tempestade de informação pra ver se as coisas andam (MONTEIRO et al., 2005, p. 26).

4 ORGANIZAÇÃO POLÍTICA, REDES DE SOCIABILIDADE E GÊNERO ENTRE QUEBRadeiras DE COCO

Historicamente, o campo brasileiro tem sido marcado por conflitos e tensões. Como resposta, uma série de pessoas e grupos, a exemplo das quebradeiras de coco e agricultores do Maranhão, tem se unido para reivindicar direitos, reconquistando cotidianamente sua cidadania e mesmo sua humanidade. Não obstante as contradições vividas, ao se prepararem para o enfrentamento de situações opressoras e na medida em que eram pressionados pela violência, os trabalhadores rurais maranhenses foram aumentando sua consciência político-organizativa. Particularmente, em relação às quebradeiras de coco, sua decisão em enfrentar restrições e imposições de fazendeiros/grileiros, e suas iniciativas para *empatar* a derrubada de palmeiras de babaçu, confrontando-se com proprietários, tomando a frente em muitas das negociações, incentivou a emergência expressiva de associações, cooperativas e de um movimento institucionalmente organizado.

Desta perspectiva, este capítulo aborda o processo de constituição das principais organizações as quais as quebradeiras de coco maranhenses se vincularam, os caminhos por elas percorridos para fazer valer seus projetos de vida, através de sua resistência cotidiana e de seus contatos com outros agentes e instituições, e a consolidação de um movimento próprio. Certamente, esse percurso envolve pensar os muitos sinais políticos que o extrativismo do babaçu assumiu para a conquista de espaços públicos por parte dessas mulheres, uma vez que a quebra do coco, há muito considerada uma extensão da atividade doméstica, têm sido um lugar de exercício político das quebradeiras de coco, promovendo deslocamentos dessa atividade privada para o espaço público, o que levava à produção de valores e concepções de mundo norteados por discursos e práticas de equidade.

4.1 A CONSTRUÇÃO DE UM MOVIMENTO DE QUEBRadeiras DE COCO: IDENTIDADES, SOCIABILIDADES E PROJETOS

As ações de quebradeiras de coco em conflito com múltiplos antagonistas contribuíram significativamente para que elas se mobilizassem, afirmassem uma identidade e fundassem um movimento próprio, o Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu – MIQCB. Considerando a perspectiva de Eric Hobsbawm (1995, p. 406), o MIQCB pode ser visto como um dos “novos movimentos sociais”²⁵⁹, cujas características são defesa

²⁵⁹ A maioria das abordagens sobre o MIQCB o classifica como um dos novos movimentos sociais. Ver, por exemplo, ALMEIDA (1995), e MARTINS (2001). Para MELUCCI (2001, p. 24, grifo meu), houve uma

ambiental e ecológica, afirmação de identidade étnica e demandas de gênero. O MIQCB foi fundado em consonância com as experiências de mulheres rurais dos estados do Maranhão, Piauí, Pará e Tocantins, de localidades muitas vezes geográfica e culturalmente descontínuas.

Fruto de conjunturas sociopolíticas e econômicas da segunda metade do século XX, o movimento de quebradeiras de coco se gestou no período em que o sindicalismo tradicional havia cedido espaço ao novo sindicalismo, em que a agricultura familiar se tornava objeto de novas políticas desenvolvimentistas e a política das identidades, tanto quanto a identidade na política, apresentava-se mais múltipla e acentuadamente. Esse movimento emergiu num contexto em que o campo brasileiro caminhava para novas alternativas de sobrevivência, em que as questões sociais e os desafios ambientais se fortaleciam como pauta de discussões. Desse modo, estratégias outras de organização foram estabelecidas, como novas formas de relação com a terra (agricultura orgânica e alternativa) e novas formas de relação com a natureza (um intenso trabalho de preservação dos recursos naturais e a criação de reservas extrativas).

Sobretudo a partir da intensificação das ocupações de terras e da reorientação do mercado econômico neoliberal, avaliava-se que os trabalhadores agroextrativistas se enfraqueceriam politicamente, ficando à margem do mercado. No entanto, quebradeiras de coco “romperam com essa representação pictórica e usual e com a moldura do exotismo da floresta, que tradicionalmente as envolviam”. Elas “descongelaram esta imagem folclórica, quebraram a imobilidade iconográfica de décadas e se derramaram organizadamente nas estruturas do campo do poder e nos circuitos de mercado, desnaturalizando-se e afirmando sua nova condição” (ALMEIDA, 1995, p. 19).

Diversos agentes, movimentos e instituições, cada um atuando desde diferentes perspectivas, foram importantes para o processo de articulação de quebradeiras de coco babaçu, dentre os quais a Igreja Católica, a SMDH, a ASSEMA, alguns setores partidários e, mais recentemente, alguns intelectuais. A ASSEMA e a SMDH estiveram envolvidas com as

reificação da ideia de novidade em se tratando dos movimentos sociais mais recentes. A “novidade” estaria na definição de um conceito relativo, que tem a função temporária de assinalar algumas diferenças comparativas entre as *formas históricas* do conflito de classe e as formas emergentes de ação coletiva. Se esse é um passo importante, não se pode desconsiderar a dimensão classista das lutas camponesas. Classe se forma quando pessoas que compartilham de experiências comuns (herdadas ou partilhadas) constroem e articulam uma identidade que coaduna com seus interesses entre si e, em geral, contra outros interesses que diferem dos seus. Portanto, classe é aqui entendida como “uma categoria histórica descritiva de pessoas numa relação no decurso do tempo e das maneiras pelas quais se tornam conscientes de suas relações, como se separam, unem e entram em conflito, formam instituições e transmitem valores de modo classista”. Sendo assim, “classe é uma formação tão ‘econômica’ quanto ‘cultural’”. E “o que muda, assim que o modo de produção e as relações produtivas mudam, é a existência de homens e mulheres existentes. E essa experiência adquire feições classistas, na vida social e na consciência, no consenso, na resistência e nas escolhas de homens e mulheres” (THOMPSON, 2001, p. 260).

lutas de extrativistas do estado do Maranhão. Já a atuação da Igreja Católica foi forte em todos os estados que compõem o MIQCB, sobretudo através da CPT e das CEBs. Focos localizados de mobilização, aos poucos e simultaneamente, foram se ampliando e se estendendo no encontro com outros grupos de mulheres em situação semelhante.

Sabe-se que, especialmente a partir dos anos 1960, as lutas por reforma agrária e pela defesa dos direitos trabalhistas movimentavam todo o país. A reforma agrária era, na época, uma das principais bandeiras de luta que unificava os movimentos sindicais do campo. Nessas mobilizações, muitas outras demandas emergiam, como o direito ao trabalho e à moradia. Como demonstra Favareto (2006, p. 30), a década de 1960 foi acompanhada por algumas transformações na história da agricultura brasileira, impulsionando a atuação de movimentos sociais rurais.

Com o passar dos anos, muitas ações localizadas foram se ampliando, fazendo das lutas sociais no campo reivindicações cada vez mais representativas. No Brasil, os movimentos sociais mais recentes são marcados pelo chamado novo sindicalismo, emergente na década de 1970 e caracterizado por um modelo organizativo com a presença majoritária de agricultores autônomos, de base familiar, de onde decorrem campos múltiplos de representatividade. A chamada crise do sindicalismo tradicional, em grande parte determinada pela Igreja Católica, começou a se conformar há pelo menos desde os anos 1950 com a atuação do sindicalismo cristão. A presença dessa instituição no meio rural perdurou depois do golpe militar e foi determinante em algumas regiões do país, como o Nordeste. Nos anos 1970, essa atuação se propagou através da corrente denominada Teologia da Libertação que incentivava a politização, através da atuação de agentes eclesiais, tanto no campo quanto nas cidades (FAVARETO, 2006, p. 34).

Nas décadas de 1970 e 80, as lutas dos camponeses aumentaram consideravelmente. Exatamente nos anos 1980, as mulheres adquiriram maior visibilidade nos conflitos sociais no campo. No contexto rural brasileiro desta época era comum as mulheres se inserirem nas lutas pela saúde, educação, moradia, alimentação e, cada vez mais, ocuparem cargos de direção em instituições. Isso seria, segundo setores da Igreja Católica, como a CPT e a Cáritas, resultado da maior relação das mulheres com as dinâmicas do cotidiano, em oposição aos homens que viam sua vida a partir das relações de trabalho e eram menos tocados pelas contradições cotidianas. Para aqueles setores, quando houvesse o entendimento de que as transformações sociais seriam possíveis justamente nas relações de base do cotidiano, o conjunto das mulheres seria reconhecido por sua luta revolucionária (CPT, 1990, p. 13-14).

Em verdade, o que se observa, já desde o fim dos anos 1980, são dois caminhos propostos pela chamada renovação da teologia da libertação. Um deles tinha por intuito ampliar e enriquecer o conceito de pobre, incluindo a questão do negro, do indígena e da mulher, vítimas de uma forma específica de opressão; o outro se concentrava em relacionar a dominação/exploração dos pobres com a da natureza, associando aos temas marxistas “clássicos” a nova contribuição da ecologia (LÖWY, 2007, p. 431)²⁶⁰.

A organização de quebradeiras de coco se consolidou exatamente em meio a esta seara de questões fomentadas em grande parte pela conjuntura política da segunda metade do século XX, por inspirações que o catolicismo progressista ensinava a partir do final do século passado. Esse mesmo catolicismo entendia que, entre as mulheres rurais,

[...] o crescimento da consciência de seu valor como mulher, e a crescente participação nas reivindicações e nas lutas por terra e por seus direitos, quer nas manifestações públicas, quer na luta silenciosa do dia-a-dia, está levando a sociedade, obrigatoriamente, a reconhecer a força revolucionária e transformadora de sua ação (CPT, 1990, p. 14)

Nos anos 1980, novos temas foram colocados em debate como extrativismo, questão indígena, pequena agricultura, assalariamento, e um outro projeto de luta passou a ser o da agricultura familiar juntamente com a ampliada reivindicação por reforma agrária. Incentivada desde fins dos anos 1980, a agricultura familiar e seus projetos de desenvolvimento passaram a ser promovidos por novos mediadores, como as ONGs e outros órgãos assessores (FAVARETO, 2006, p. 37).

A década de 1990 apresentou uma crescente onda de organizações femininas em todo o Brasil e as transformações no mundo do trabalho vieram acompanhadas de uma ampla heterogeneidade, complexidade e fragmentação de ser e viver a classe trabalhadora. A generalidade da categoria trabalhador rural foi contestada devido ao reconhecimento da diversidade da classe trabalhadora no campo (FAVARETO, 2006, p. 37-38) e, principalmente, da atuação feminina no trabalho rural. É admitindo essa diversidade que a noção de campesinato, enquanto conceito histórico e político, tem se ocupado em recuperar diferentes trajetórias sociais em contextos rurais diversificados. Essa noção é aqui empregada considerando que os conceitos são “expectativas” e não “modelos”. Em outras palavras,

²⁶⁰ Como mostra Löwy (2007, p. 428), o “marxismo cristão” não é específico de alguns teólogos e bispos, tendo sido assumido por outros setores do clero, especialmente as ordens religiosas, masculinas ou femininas, e por boa parte dos intelectuais cristãos, agentes de pastoral, animadores de comunidades de base e militantes cristãos de vários movimentos sociais, que constituíam a ampla base do cristianismo da libertação brasileiro.

entendendo que as categoriasteóricas só fazem sentido se forem confrontadas com os usos do real (THOMPSON, 1981, p. 53-54).

As mulheres envolvidas com a quebra do coco construíram historicamente uma identidade própria baseada no empoderamento e no enfrentamento de situações adversas. A construção da identidade de *quebradeiras de coco* foi algo lento e processual. Inicialmente, muitas mulheres espalhadas pelo estado tinham como principal atividade a quebra do coco e eram vistas pela sociedade local como quebradeiras de coco, entretanto, esta não era uma identidade coletivamente pensada, usada e reinventada por elas. A partir da década de 1980, essa identidade foi sendo definida e construída em mobilizações pela garantia da posse da terra, e pelo acesso e preservação de palmeiras de babaçu.

Os teóricos dos novos movimentos sociais tendem a enfatizar a centralidade da identidade coletiva na análise dos movimentos. Para eles, a identidade explica a emergência e o sentido da ação²⁶¹. Em contrapartida, a preocupação de Tarrow, em sua teoria do processo político, é a de explicitar o como da ação dos movimentos. Nesse sentido, ao contrário de Melucci (2001) e Touraine (1996), ele acredita que o interesse (e não a identidade) é o denominador comum dos movimentos sociais. Seria, portanto, o reconhecimento de uma comunidade de interesses que traduziria o movimento potencial em uma ação coletiva (TARROW, 1997, p. 23; 24). No caso em questão, tanto a identidade como um compartilhamento de interesses fazem sentido para a construção e consolidação do movimento de quebradeiras de coco. Assim sendo, tanto a teoria dos movimentos sociais quanto a do processo político poderiam ajudar a compreender as ações das extrativistas.

Sea identidade coletiva assumida pelas quebradeiras teve como referência primeira o fato de praticarem a quebra do coco babaçu e de ser esta uma prática costumeira, uma atividade a partir da qual elas se representam e são representadas, outros modelos e formas de identificação foram construídos nesse processo de mobilização. Tornou-se comum que quebradeiras se identificassem como negras, indígenas, quilombolas, e também se assumissem reiteradamente enquanto mulheres, acentuando uma autoidentificação de gênero.

A identidade de quebradeiras de coco é parte constituinte de um processo no qual, em vez de um campesinato de constituição tradicional, baseado num patrimônio material e familiar temporalmente construído, configura-se um patrimônio cultural pautado em estratégias de mobilidade social e espacial, que visam o acesso a recursos produtivos para a

²⁶¹ Ver, por exemplo, MELUCCI (2001; 2002).

reprodução familiar²⁶² e a exploração de áreas improdutivas ou fracamente integradas ao mercado (MOTTA; ZARTH, 2008, p. 11).

Evidentemente, a identidade de quebradeiras de coco não é reconhecida em todos os lugares que apresentam babaçuais, sendo, portanto, uma identidade territorializada. A nova e positiva identidade de quebradeiras de coco emergiu onde foram criadas condições para o seu desenvolvimento. Essas condições foram proporcionadas por alguns fatores, como a luta pela terra, a autonomia no setor produtivo e no local de moradia, as formas de ação político-organizativas permanentes (ALMEIDA, 1995, p. 19). Convém acrescentar que, mesmo em espaços em que essas condições político-organizativas foram criadas, foram poucas as mulheres que efetivamente se vincularam ao MIQCB. Além disso, nas áreas de atuação da ASSEMA e de cooperativas e cantinas de quebradeiras, o MIQCB não aparece como a entidade mais representativa. Isto se deve à complexa forma de constituição desse movimento, que, ao que tudo indica, se iniciou com a união de diversos grupos de mulheres, associações, cooperativas e clubes de mães.

Na verdade, o movimento de quebradeira de coco surgiu de dentro de uma discussão, a origem dele foi uma discussão dentro da ASSEMA. A ASSEMA tem uns eixos de trabalhos que é produção, agroextrativismo, economia solidária, é políticas públicas e organizações de mulheres. Quando a gente começou a discutir a organização de mulheres era um eixo que era trabalhado e que nesses encontros pra discutir os problemas das mulheres principalmente nas comunidades, tudo que a gente levava pra estas reuniões com mulheres quebradeiras de coco era problema com relação aos babaçuais. Era fazendeiro derrubando babaçuais, era alguém querendo comprar de carrada, era a cerca que tava passando aqui, era tudo. Nas nossas falas só aparecia ameaças de tirar nosso emprego, nosso sustento, a nossa fonte de renda. (informação verbal, grifo meu)²⁶³

Nesse sentido, a preocupação inicial com a formação de um movimento esteve voltada a resolução de problemas que afetavam mais diretamente as mulheres, como os cercamentos e a falta de acesso aos babaçuais, a venda do coco sem considerar as formas de produção familiar, enfim, a ameaça ao trabalho de quebra do coco realizado pelas extrativistas.

Maria de Jesus Bringelo, uma das lideranças do MIQCB envolvida em luta pela terra desde 1975 e em grupo de mulheres desde o final dos anos 1980, afirmou que “quando nós criamos o MIQCB, nós já tínhamos um grupo de estudos de quebradeira na ASSEMA.

²⁶² Se a preocupação com a reprodução familiar entre os camponeses passa pela lógica econômica, como bem mostrou CHAYANOV (1874), deve-se também atentar para os aspectos culturais presentes nessa dinâmica de organização produtiva familiar camponesa que tenderam a ser bastante negligenciados nos estudos (WOORTMAN, 1995).

²⁶³ Entrevista concedida em 19/11/2011, Lima Campos-MA.

Sempre o objetivo de criar o Movimento veio em função mesmo de tá criando uma identidade pras quebradeiras e lutando contra as derrubadas, lutando para preservar o babaçu” (informação verbal)²⁶⁴.

Através da ASSEMA, criou-se um Grupo de Estudos de Mulheres Quebradeiras de Coco Babaçu e essa iniciativa promovia reuniões e encontros de quebradeiras da microrregião, constituindo um terreno sólido para a fundação efetiva do MIQCB. O reconhecimento de que o movimento foi sendo gestado no Maranhão tem feito parte da memória histórica da organização; essa ideia se faz presente nos discursos das lideranças que compõem a mesma. Como afirmou Maria Alaídes de Souza,

Existe um grupo no MIQCB [...] um grupo chamado Pró-Cultura [...] que fizeram um vídeo que tem uma mulher da Esperantina, a dona Francisca, que diz “ah, o MIQCB é filho da ASSEMA” [...] porque a ASSEMA foi quem fez as primeiras articulações, primeiro encontrão das quebradeiras mobilizando os outros estados. (informação verbal)²⁶⁵

Em depoimento, Maria Adelina Chagas também reconheceu a constituição do movimento e a articulação entre os estados que o compõem.

E o MIQCB é porque a gente sempre teve a participação no sindicato e tudo, e o sindicato recebia a nossa mensalidade, é, mas a nossa, o nosso trabalho era a quebra do coco, e as pessoas não se importavam quando começavam derrubar as palmeiras, então havia um distanciamento, a gente achava que precisava ter alguém que se preocupasse com isso, aí a ASSEMA foi quem ajudou criar o MIQCB, nós criamos um grupo de estudo e esse grupo de estudo fez um elo com outras regiões e daí surge uma articulação de mulheres e que depois é institucionalizado, o MIQCB; o MIQCB é um movimento interestadual. (informação verbal)²⁶⁶

Criada em 1989, a ASSEMA é uma organização não governamental que abrange a microrregião do Médio Mearim maranhense. Composta por trabalhadores rurais e assessores técnicos (em sua maioria, pesquisadores de diversas áreas), seu objetivo era o de atender às demandas de agroextrativistas da região, prestando assistência técnica, jurídica, econômica e política para os trabalhadores, e desenvolvendo cooperativas e associações locais. A ASSEMA foi resultado da atuação de trabalhadores e trabalhadoras dos STRs²⁶⁷ dos municípios de Lago

²⁶⁴ Entrevista concedida em 05/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

²⁶⁵ Entrevista concedida em 04/11/2011, Bacabal-MA.

²⁶⁶ Entrevista concedida em 29/12/2011, Lima Campos-MA.

²⁶⁷ No Maranhão, as mobilizações de lavradores começaram a ganhar relevância política a partir da década de 1950. Algumas delas elaboraram projetos voltados para a construção de cooperativas, para a fundação de escolas de alfabetização e para a criação de associações de lavradores independentes do Estado. Essas associações foram, mais tarde, transformadas em sindicatos a partir de 1964 (LUNA, 1984, p. 60; 90). No final dos anos

do Junco, São Luís Gonzaga do Maranhão, Esperantinópolis e Lima Campos, no Mearim, os quais se organizaram com o objetivo de assegurar as terras que haviam conquistado após os conflitos.

Sobre a importância dos STRs na fundação da ASSEMA, contou em depoimento Maria Alaídes de Souza, vice-presidente daquela associação:

Os quatro fundadores são o Lago do Junco, São Luiz Gonzaga, Esperantinópolis e Lima Campos. Na época Rodrigues ainda estava junto com os outros. Aí o Rodrigues emancipou, e Lago dos Rodrigues, que faz cinco né, e aí entra Peritoró, parte de Capinzal e um assentamento de Pedreiras. Aí quando diz Pedreiras, mas não é Pedreiras [toda], é um assentamento. Peritoró é um assentamento e é de pessoas que já estão saindo do assentamento de São Luiz Gonzaga ou Lima Campos. Que hoje a secretaria de agricultura alimenta, dirigido pela ASSEMA, e começa a levar parte da estrutura a esses outros municípios. Mas os fundadores são os quatro, que dali saiu dos sindicatos de pessoas que criaram a ideia de ASSEMA, os quatro sindicatos: Lago do Junco, Esperantinópolis, São Luiz Gonzaga e Lima Campos. (informação verbal)²⁶⁸

De fato, durante os conflitos os trabalhadores do campo tiveram experiências de se organizarem, formal (principalmente nos STRs) e informalmente (em suas diversas formas de estratégia), na luta por seus direitos. Logo após os conflitos, final dos anos 1980, os mesmos trabalhadores sentiram a necessidade de garantir as terras conquistadas e, ao mesmo tempo, coordenar ações de planejamento para o desenvolvimento de suas atividades produtivas. Além disso, demandas outras que, desde meados do século XX, já faziam parte das lutas no campo foram também surgindo, como fica claro em testemunho de Maria Adelina Chagas:

Na verdade, a ASSEMA foi criada, por isso que ela vem com o nome de Associação em Área de Assentamento, tinha os conflitos. O Mearim viveu uma situação muito crítica nos anos 80, muitos conflitos, aqui o Mearim era um palco de conflito, aí terminava quando a gente conseguia a desapropriação da terra, aí todas aquelas organizações que participavam pra ajudar os trabalhadores irem pra luta, pra reivindicação, aí elas saíam daquele local e iam apoiar outros movimentos pra outras regiões, aí a gente ficava sem muita perspectiva, sem discutir posse, uso, sem saber o que fazia da terra, porque na verdade era uma coisa nova, a gente deixava de ser agregado pra ser o dono, então era uma coisa nova e aí se juntou quatro sindicatos aqui da região [...] que foi o sindicato de Esperantinópolis, de Lago do Junco e São Luís Gonzaga e Lima Campos entrou a oposição sindical, que era um movimento que nós tinha criado aqui no São José, aí entrou como sindicato, é, e aí criamos, fundamos a ASSEMA, aí demos o nome de Associação em Área de Assentamento, que era para apoiar as ações depois da terra desapropriada, lutar por crédito, por melhoria de habitação, por política pública de modo geral, que vai desde da educação até a saúde, saneamento, tudo, e aí foi essa a intenção. (informação verbal)²⁶⁹

1990, devido a atuação política das mulheres, essas mesmas entidades inseriram o termo “trabalhadoras” na sigla de suas instituições passando a serem chamadas de Sindicatos de Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais.

²⁶⁸ Entrevista concedida em 04/11/2011, Bacabal-MA.

²⁶⁹ Entrevista concedida em 19/12/2011, Lima Campos-MA.

Nos testemunhos acima fica evidente que, segundo as quebradeiras de coco, o MIQCB é oriundo da ASSEMA, que, por sua vez, se origina da mobilização dos trabalhadores em sindicatos. Contudo, não há como desconsiderar que as mulheres, em particular, já vinham de uma experiência de mobilização e articulação junto ao Movimento de Trabalhadoras Rurais do Maranhão (MTR), fundada em maio de 1989, que mais tarde, com a institucionalização dos movimentos sociais, passou também a ser definida como associação. A quebradeira de Lago dos Rodrigues, Francisca dos Santos Silva, relatou um pouco dessa história:

E nos anos 1980 começou o movimento, a revolução aqui começou porque o babaçu tava preso quando começou as lutas por terras. E era todo mundo precisando de quebrar coco e os cocos eram presos e aí começou a revolução aqui no município vizinho, Lago do Junco. As mulheres começaram a lutar em defesa do babaçu. E, em 1989, nós criamos a associação da AMTR, que é Associação de Mulheres Quebradeiras de Coco Trabalhadoras Rurais Quebradeiras de Coco de Lago do Junco e Lago dos Rodrigues. Agora porque é dois municípios. Nessa época, em 1989, Lago dos Rodrigues era distrito do Lago do Junco, Lago do Junco era a cidade né. E quando foi em 1997 foi emancipado, Lago dos Rodrigues passou a cidade. Aí como era todas as mulheres que faziam parte da associação e pra mulheres de Lago dos Rodrigues não ficarem fora da associação foi feito assim, foi alterado no estatuto da associação Lago dos Juncos e Lago dos Rodrigues, e aí por isso que a AMTR abrange dois municípios porque aconteceu isso né, foi dividido. Mas quando nós criamos a Associação em 1989 aí começou mesmo a revolução, a gente ia lutar é pra liberar os babaçuais pra ficar livre né. Foi quando nesse tempo a associação foi criada com muitas mulheres né, era muita mulheres sócias. Hoje já tem mais pouca, mas nesse tempo tinha muita mulher que fazia parte da associação. (informação verbal)²⁷⁰

Interessante notar que AMTR e AMQCB se confundem no depoimento de dona Francisca. As quebradeiras de coco afirmam que, inicialmente, o nome dado ao MIQCB foi exatamente Associação de Mulheres Quebradeiras de Coco Babaçu (AMQCB), denotando a importância da atuação de mulheres camponesas do Médio Mearim em um movimento de trabalhadoras rurais. A quebradeira de coco também se referiu à diminuição do número de mulheres na AMTR, o que não parece efetivamente indicar diminuição, mas vinculação dessas mulheres a movimentos outros que conquistaram maior visibilidade, como tem sido o caso do MIQCB.

Além da ASSEMA e da AMTR, as quebradeiras de coco já haviam gestado um espaço mais ou menos estruturado de politização em sua participação junto às pastorais e outros movimentos e entidades católicas. A contribuição mais notável da Igreja junto àquelas

²⁷⁰ Entrevista concedida em 15/06/2013, Lago dos Rodrigues-MA.

mulheres foi o surgimento de uma nova linguagem, incorporada pelo movimento especialmente através de rituais (celebrações, caminhadas, vigílias) e de suas práticas comunitárias. Algumas práticas sociais, como as místicas realizadas nos encontros do MIQCB ou mesmo os rituais de enterro das palmeiras realizados por ocasião da morte dessa vegetação, além das músicas de protesto vinculadas ao movimento, apresentam forte influência do catolicismo. Muitas dessas músicas têm ritmos semelhantes aos cânticos entoados na liturgia católica vinculada às comunidades eclesiais de base, e têm letras inspiradas em fragmentos bíblicos, embora, na maioria das vezes, tenham sido criadas em consonância com as experiências de trabalhadores rurais, ou mesmo das quebradeiras na luta pela terra e pela preservação dos babaçuais, na reivindicação de políticas públicas, nos protestos a medidas governamentais e na busca de cidadania.

A cantiga denominada “Nossos direitos vêm”, que certamente circula em outros movimentos sociais, com muitas variações na letra, é um exemplo dessas influências.

Nossos direitos vêm / Nossos direitos vêm
 Se não vir nossos direitos / O Brasil perde também
 Confiando em Cristo Rei / Que nasceu lá em Belém
 E morreu crucificado / Porque nos queria bem
 Confiando em Seu amor / Se reclama até doutor
 Mas nossos direitos vêm!
 Só porque tu és governo / Tem dinheiro com fatura,
 Negas o teu irmão / Este pobre sem figura,
 Cuidado com teu mistério / Um dia no cemitério
 Nossa carne se mistura
 A cova é tua morada / O verme teu companheiro
 A vida desaparece / Para lá não serve dinheiro,
 Quero ver tua defesa / Onde está tua riqueza
 Que comprava o mundo inteiro?
 Tu sabes que a morte é justa / Vem toda de uma vez
 Passa um visto em teus crimes / Qual o dia eu não sei
 Mas tu pagarás dobrado / Não existe advogado
 Que te defenda na lei
 Aqui termino pedindo / Ao nosso Pai Soberano
 Que fez o céu e a terra / Sem cometer um engano
 Olha teu santo universo / Cheio de coração
 Perverso que nega / Os direitos humanos. (informação verbal)²⁷¹

Longe de servir de alienação, as múltiplas experiências das quebradeiras no catolicismo popular e progressista foram fundamentais para a organização, mobilização e definição de demandas no MIQCB. Enfatizando que sem sociabilidade política não pode haver movimento social, Ilse Scherer-Warren (1996, p. 71) concorda que a participação direta dos camponeses em grupos de reflexão e em assembleias deliberativas, conforme estimulado

²⁷¹ Música cantada pelas quebradeiras de coco durante o V EIQCB em 12/2004, São Luís-MA.

pelo trabalho de mediação das pastorais, dos agentes das Igrejas progressistas e dos sindicatos combativos, contribuiu para o desenvolvimento de uma nova sociabilidade política.

Certamente, as primeiras iniciativas nas quais essas mulheres compartilharam momentos de discussão assumindo sua condição de quebradeiras de coco, ocorreram em 1989. Nesse momento, a SMDH, além de outras entidades e organismos já mencionados, iniciava reuniões e projetos com as quebradeiras da Baixada Ocidental Maranhense. Foi então desenvolvido o Projeto Babaçu e aquela entidade passou a, de modo dinâmico, atuar nas denúncias e situações de imobilização do trabalho das extrativistas.

A constituição do MIQCB também deve ser pensada a partir das influências que acadêmicos, sobretudo antropólogos, exerceram na mobilização dessas mulheres²⁷². Ao que tudo indica, esses políticos e intelectuais encontraram um terreno organizacional mais ou menos estruturado pela Igreja Católica, como clubes de mães, grupos de mulheres, e outros espaços de socialização, sobre o qual atuaram.

Mas se há uma multiplicidade de instituições e sujeitos que, de algum modo, relacionam-se ao surgimento e desenvolvimento do MIQCB, este movimento tem sua base no próprio cotidiano das quebradeiras de coco. Foram, sobretudo, das experiências em conflitos edas caminhadas em direção aos babaçuais ou durante a quebra do coco babaçu, atividades frequentemente realizadas em grupo, que derivaram sociedades de assistência mútua, formas originais de organização, como as que levaram ao processo de fundação daquele movimento. Foi, sem dúvida, a exploração e a criação de oportunidades por parte das quebradeiras de coco que possibilitaram a formação do MIQCB.

O testemunho de Maria de Jesus Bringelo é emblemático dessa retroalimentação entre necessidades, vontades e demandas das quebradeiras de coco e apoio de pesquisadores no processo de constituição do MIQCB:

[...] era uma época em que todo mundo precisava, tava precisando e precisava se organizar né?! Todo mundo tava começando a andar e nós precisava ter algum movimento, alguma coisa que pudesse representar, e que pudesse tá orientando nas demandas, [pois] uma coisa é você lutar pela terra e outra coisa é você ter um conhecimento que não se tinha até chegar nos órgãos públicos. Naquela época era o Roberto e a Noemi que foram os primeiros, [...] as primeiras assessoras da ASSEMA foi a Noemi e o Roberto. (informação verbal)²⁷³

²⁷² Desde a gestação da ASSEMA, pesquisadores como Noemi Porro, Roberto Porro, Alfredo Wagner de Almeida, Joaquim Shiraishi Neto, Luciene Figueiredo, Cynthia Martins e Helciane Araújo estiveram atuando como assessores e consultores técnicos das quebradeiras de coco e das associações as quais elas se vincularam. Até hoje eles são convidados para palestrar e participarem ativamente de eventos do MIQCB. Noemi Porro, por exemplo, é uma das pesquisadoras responsáveis por fundar o Grupo de Mulheres dentro da ASSEMA, o que futuramente teria dado origem ao MIQCB.

²⁷³ Entrevista concedida em 15/01/2012, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

Em 1990, ao redigir uma “Carta Aberta aos Trabalhadores Maranhenses”²⁷⁴, quebradeiras de coco babaçu do Maranhão que constituíram o MIQCB ainda se encontravam organizadas em pequenas associações, comissões e grupos, como a AMTR, o Grupo de Mulheres de Esperantinópolis, a Comissão de Quebradeiras de Monte Cristo, o Grupo de Quebradeiras de São José dos Mouras, e o Grupo de Quebradeiras de Poção de Pedras (TEMPOS NOVOS, 1990b, p. 5).

Uma foto dos anos 1990, publicada em jornal da CPT, divulga esses primeiros momentos de articulação.



Figura 15: Reunião de quebradeiras de coco

Fonte: TEMPOS NOVOS (1990b, p. 5)

Na dinâmica dos movimentos sociais contemporâneos, como o de quebradeiras de coco, há pelo menos quatro elementos centrais que devem ser considerados: as redes sociais que envolvem seus participantes, as identidades acionadas durante conflitos coletivos, as estruturas construídas a partir de compreensões partilhadas, e as estruturas de oportunidades políticas (FAVARETO, 2006, p. 28). Como aponta Almeida (2006, p. 79-80), o que caracteriza os novos movimentos sociais é uma nova forma de organização em que, de um lado, a fim de assegurar seus direitos trabalhistas, os agentes participam de sindicatos de trabalhadores rurais e, de outro, assumem, através de suas demandas mais específicas,

²⁷⁴ Nessa Carta, as mulheres divulgavam a importância de sua categoria, acentuando que mais uma vez foram à luta contra medidas do Governo Collor que ameaçava seu trabalho e sua subsistência. Era o óleo de soja adentrando os circuitos de mercado quase sem nenhuma restrição, e por preço de custo, enquanto o babaçu perdia espaço (TEMPOS NOVOS, 1990b, p. 5).

identidades próprias de mobilização. Quando se analisa essa dupla filiação se percebe as diferenças entre papel social e identidade voluntária, entre cumprir uma função que assegura um determinado direito e uma autoidentificação que é espontânea.

Importante destacar que, dificilmente, os movimentos sociais se encontram sob a liderança de uma única organização. As estruturas de oportunidades políticas criam incentivos para as ações coletivas e a continuidade destas depende da durabilidade e manutenção das redes sociais e giram em torno dos símbolos identificáveis extraídos dos marcos culturais de significado (TARROW, 1997, p. 25). Tais marcos culturais, em se tratando do MIQCB, estão relacionados especialmente ao trabalho produtivo com a quebra do coco e ao reconhecimento desse trabalho. Por seu turno, pode-se dizer que o trabalho produtivo e a quebra do coco se vinculam a padrões culturais ainda mais profundos, como aqueles relacionados a ser mãe e responsável pelo gerenciamento da alimentação, o que marca indelevelmente a vida dessas mulheres. Como lembraria Ivone Gebara (2000), a vida das mulheres está relacionada à nutrição, aspecto primário da manutenção da vida, e, para as mulheres, poder ter o alimento é um dos aspectos centrais em suas vidas. Os homens podem trabalhar para trazer dinheiro para casa, mas trazendo ou não dinheiro em quantidade suficiente, em última instância, a responsabilidade pela programação da alimentação, isto é, pela suficiência, insuficiência ou ausência de alimentos é da mulher.

O objetivo do MIQCB tem sido, desde sua fundação, “trabalhar a autoestima da mulher, da quebradeira de coco, e defender e preservar o meio ambiente, é uma luta do movimento, é a missão do movimento”, afirmou a primeira mulher eleita coordenadora do MIQCB (informação verbal)²⁷⁵. Corroborando e complementando a mesma visão, Maria de Jesus Bringelo disse que o MIQCB foi iniciado

[...] porque já era pela questão da não, da não derrubada do babaçu, da preservação, que já tava gritante né?! As derrubadas tavam pra todo lado. Aí as mulheres eram ameaçadas e não era assim, um conflito direto e precisava ter um movimento maior que não fosse a ASSEMA, porque a ASSEMA é um movimento que tá local né, tá numa região e a gente precisava ter um movimento maior que tivesse em outros estados, não só aqui no Maranhão, mas em outros estados. (informação verbal)²⁷⁶

Diante da constatação de que as adversidades não eram somente locais e transcendiam os povoados, os municípios, as microrregiões maranhenses e até mesmo o estado, as quebradeiras de coco instituíram um movimento concentrado em quatro estados da

²⁷⁵ Maria Adelina Chagas em entrevista concedida em 29/12/2011, Lima Campos-MA.

²⁷⁶ Entrevista concedida em 15/01/2012, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

Federação, que passou a se estender “por centenas de povoados distribuídos desde o Vale do Parnaíba, no Estado do Piauí, até o Vale do Tocantins, nos Estados do Pará e do Tocantins, atravessando diagonalmente o Estado do Maranhão” (ALMEIDA; SHIRAIISHI NETO, 2001, p. 15)²⁷⁷.

Nessa perspectiva, é importante salientar que existe uma significação territorial/espacial nesse movimento que ultrapassa as divisões geográficas tradicionais. É notória a descontinuidade entre as áreas de ocorrência de babaçu e os espaços de atuação política do MIQCB. Desse ponto de vista, a identidade de quebradeiras de cocotem sido pensada e vivida através de processos que não necessariamente acordam com os padrões cartográficos estatais.

Como aponta Josoaldo Rêgo (2004, p. 59, 88-89), a ideia de homogeneização do território não se aplica à formação e consolidação do movimento de quebradeiras de coco babaçu, tendo em vista a diversidade nas formas de ocupação e uso do espaço e dos recursos naturais por parte das extrativistas. Muito embora os discursos das quebradeiras organizadas em movimento estejam vinculados à preservação dos babaçuais, não se pode falar em uma homogeneidade territorial na ação. Há, portanto, uma descontinuidade entre as áreas de ocorrência de babaçu e espaços de atuação política do MIQCB. De qualquer modo, essas mulheres construíram uma *territorialidade* ao assumirem uma identidade própria.

A territorialidade expressa no MIQCB se relaciona principalmente à organização desse movimento em regionais de atuação. E esse modelo de organização não tem sido apenas instrumental para os motivos do movimento, mas carrega consigo uma mensagem, uma intenção (MELUCCI, 2001). Em grande medida, a partir dos próprios conhecimentos e experiências das quebradeiras de coco, há uma readaptação e remodelação das fronteiras

²⁷⁷ Como mulheres de outras localidades enfrentavam problemas semelhantes e em cada uma das regiões preexistiam formas de organização desenvolvidas por extrativistas, via CPT e outras instituições, quebradeiras do Maranhão entraram em contato com quebradeiras de outros estados. A partir daí, promovido pelo CENTRUMA, SMDH, Centro de Educação Popular Esperantinense (CEPES-PI), CPT-TO, Federação dos Trabalhadores na Agricultura do Estado do Tocantins (FETAET-TO) e ASSEMA, foi realizado, em 1991, o I EIQCB, no Sítio Pirapora, em São Luís. Participaram desse evento 250 mulheres, quebradeiras e assessoras. Em 1993, no Piauí, aconteceu o segundo encontro que, além das quebradeiras de coco adultas, contou com a participação, dos quebradores e quebradeiras mirins, perfazendo um total de 380 pessoas. O III EIQCB foi realizado também em São Luís no ano de 1995. Segundo Maria Adelina Chagas houve demora significativa para a realização do quarto encontro, que só veio a ocorrer em 2001, em Imperatriz. Em 2004, realizou-se em São Luís o V EIQCB, a partir do qual foram estabelecidas novas estratégias de expansão do MIQCB e providências emergenciais contra o desmatamento de florestas de babaçu. Esses encontros serviram para a troca de informações sobre as lutas em cada localidade e como forma de articulação regional.

convencionais de regiões e propriedades sobre as quais elas se espalham. E é desde este lugar que seu universo cotidiano é conformado e suas histórias são pensadas²⁷⁸.

O MIQCB organizou-se em seis regionais: do Mearim, Tocantina (ou de Imperatriz) e da Baixada (as três no Maranhão), do Pará, do Piauí e do Tocantins. Cada uma delas passou a ser composta por uma coordenação executiva, um conselho fiscal, coordenadorias interestaduais, comissões temáticas, e uma assessoria técnica. A coordenação executiva tem sido formada por coordenação geral, vice-coordenação, coordenadoria financeira, secretaria geral, secretaria de formação e secretaria de comunicação. As comissões temáticas são infraestrutura, geração de renda, reforma agrária, tecnologia para o aproveitamento sustentável do babaçu, organização do processo gerencial, sustentabilidade política e financeira, gênero e etnia, formação e capacitação, lei do babaçu livre, trabalho infantil em áreas do babaçu, comunicação e informação, e políticas públicas.

Os primeiros apoiadores e financiadores de projetos do MIQCB foram a União Europeia, o Ministério do Meio Ambiente, a ONG Pão para o Mundo, a ActionAid Brasil, o Department for International Development (DFID), a War on Want, entre outros. Institucionalmente, o MIQCB só foi reconhecido em 2002, constituindo-se em uma associação de quebradeiras de coco de caráter não governamental. Sobre esse processo, declarou Maria de Jesus Bringelo:

[...] pra nós no início a gente tinha o MIQCB como movimento né, um movimento de tantas mulheres, [...] até hoje continua sendo movimento, na nossa ideologia ainda continua sendo movimento, mas chegou uma hora que não deu mais para ser movimento porque ele tinha que ter um CNPJ, tinha que ter. Então ele se torna uma associação. E o movimento hoje, é um movimento pra nós né, mas para a burocracia é uma associação, associação do movimento. (informação verbal)²⁷⁹

Para as quebradeiras de coco, a institucionalização do MIQCB em associação não representou uma mudança no olhar e no sentido das lutas empreendidas pela organização. Tanto que as mulheres continuaram a denominar sua organização de movimento. Longe do caráter formal e institucional, o MIQCB tem sido para elas um reflexo de suas lutas que possibilitaram sonhos, projetos e conquistas.

²⁷⁸ De fato, romper com padrões cartográficos oficiais e fixos não era algo estranho para muitas das quebradeiras. Os próprios clubes de mães, entidades e movimentos da Igreja Católica das quais muitas delas participavam, frequentemente organizavam encontros entre povoados, de diferentes localidades. A lógica de partilhar dificuldades e conquistas tanto interna (dentro de seus povoados) quanto externamente já fazia parte de suas experiências cotidianas, o que certamente contribuiu para a formação e desenvolvimento do MIQCB como movimento que se pensa para além das fronteiras oficiais estatais.

²⁷⁹ Entrevista concedida em 15/01/2012, São Luís Gonzaga do Maranhão.

Ao reivindicarem a preservação das palmeiras de babaçu, bandeira de luta que perpassa o MIQCB desde sua fundação e chega ao século XXI, as quebradeiras buscaram um amparo no campo do direito. Procurando conhecer de perto a legislação brasileira e nela se amparar para as questões que lhes pareciam mais caras, nos anos 1990, elas propuseram a criação de leis municipais de defesa aos babaçuais, além de tentarem garantir a criação de reservas extrativistas (RESEXs).

Durante o V EIQCB, Maria Querubina da Silva Neta, quebradeira de coco da Região Tocantina e, na época, vice-coordenadora do MIQCB afirmava:

Começamos a trocar experiências nessa luta em defesa da criação das reservas extrativistas^[280], onde somos ameaçadas de morte pelos políticos e donos de fazenda, principalmente na RESEX Mata Grande. No começo, a classe média dizia que falar sobre Babaçu é falar de pobreza. Lógico! Os políticos não nos ajudam e os babaçuais dão lugar para a soja e o eucalipto. Mas hoje a troca de experiência traz isso pra gente. Através dessa articulação, participamos de muita coisa. Eu, por exemplo, participo do GT do Cerrado e a gente vive nessa luta a favor dessa floresta. Vamos lutar que a estrada é longa! (informação verbal)²⁸¹

Como destacou aquela liderança, a organização no MIQCB permitiu às quebradeiras uma ampliação do seu leque de articulações políticas, fazendo com que elas conquistassem espaços em outras organizações de âmbito nacional, como o Conselho Nacional dos Seringueiros (CNS), criado em 1985. Desse modo, construíram uma nova forma de se relacionar com o mundo externo, valorizando as relações que transcendem o quadro natural das áreas de ocorrência de babaçu, ampliando os laços de solidariedade, ultrapassando e buscando superar os limites das organizações ligadas a velhas tradições nacionais.

Em sua proposta, as RESEXs diferem dos Projetos de Assentamento do INCRA porque levam em conta a especificidade do meio natural amazônico. A consolidação de reservas dependeu de três etapas básicas: a primeira foi composta pelas reivindicações das populações que culminaram com o decreto do Presidente da República; a segunda etapa foi de implementação que ocorreu a partir da regularização fundiária da área e a concessão às famílias que fariam uso dela; e a última previu o desenvolvimento por meio de um conjunto de medidas que visavam oferecer e garantir uma melhoria na qualidade de vida das famílias beneficiadas, juntamente com a preservação ambiental (SHIRAISHI NETO, 1994, p. 9).

²⁸⁰ A criação de reservas extrativistas é uma “maneira ecológica de lutar pela reforma agrária”. O modelo preservacionista foi criado pelos seringueiros e difundido por Chico Mendes, principal liderança do grupo. Esse modelo concentra a tentativa de “preservação da natureza com a valorização da população tradicional da região”. Tem sido incorporado também por quebradeiras de coco babaçu, pescadores artesanais, remanescentes de quilombos e comunidades cooperativas (TEMPOS NOVOS, 1992c, p. 9).

²⁸¹ Pronunciamento feito durante o V EIQCB em 12/2004, São Luís-MA.

Na década de 1990, com o apoio de entidades internacionais, organizações dos “povos da floresta”, a exemplo do CNS, pressionaram o governo federal para a implantação de nove reservas extrativistas no Brasil (TEMPOS NOVOS, 1992c, p. 9). Quatro delas seriam voltadas para o extrativismo do babaçu e, destas, três estariam situadas no Maranhão. Durante o governo de Fernando Collor de Melo (1990-1992) houve um projeto de beneficiamento que consistia na demarcação e consolidação de algumas áreas da Amazônia Legal em RESEX.

Por um Decreto Federal de nº 98.897, de 30 de janeiro de 1990, assinado pelo presidente, dispôs-se sobre as reservas extrativistas do território nacional. Segundo o artigo 1º deste decreto, “As reservas extrativistas são espaços territoriais destinados à exploração auto-sustentável e conservação dos recursos naturais renováveis, por população extrativista” (BRASIL, 1990). Com as reivindicações de extrativistas (quebradeiras de coco, seringueiros, castanheiros), indígenas e descendentes de ex-escravizados, foram acertadas, por decreto presidencial de 20 de maio de 1992 (nº 534), a legalização das reservas extrativistas do Extremo Norte (TO), de Ciriaco, da Mata Grande e do Quilombo Frechal (MA)²⁸². No entanto, a efetivação de três dessas áreas foi tardia, com exceção da de Frechal, reconhecida na época do projeto²⁸³.

Como constatou Shiraishi Neto (1998, p. 9; 10), as mulheres do MIQCB mantinham um contínuo desejo de “entrar no ato de conhecer a regra e de organizar a defesa de seus direitos e espaço social” através do “conhecimento das leis e do direito como forma de interferir em situações que as privam dos frutos e da liberdade de transitar nos campos de babaçu”. Assim, o MIQCB ao se opor aos cânones, doutrinas e regras do direito, passou a produzir e exercer um novo direito.

Com a assessoria de intelectuais e técnicos, as quebradeiras de coco construíram um formato de lei denominado *Lei Babaçu Livre*, o qual determina o uso comunal dos babaçuais, podendo ser este recurso explorado ainda que esteja em áreas privadas. Através de alianças com políticos locais, a partir dos anos 1990, leis municipais do “Babaçu Livre” foram sendo aprovadas nos municípios maranhenses de Lago do Junco, Lago dos Rodrigues, Esperantinópolis, São Luís Gonzaga do Maranhão, Lima Campos, Capinzal do Norte, Imperatriz e Peritoró.

²⁸² As reservas de Ciriaco e de Mata Grande estão situadas na microrregião de Imperatriz, respectivamente, nos municípios de Cidelândia, e de Davinópolis, Senador La Roque e João Lisboa. A reserva Extremo Norte localiza-se na microrregião do Bico do Papagaio, nos municípios de Sampaio, Carrasco Bonito e Augustinópolis. A reserva de Frechal faz parte da microrregião da Baixada Maranhense e está localizada no município de Mirinzal.

²⁸³ Em maio de 1994, o movimento negro maranhense saiu às ruas fazendo uma reivindicação pela implantação da Reserva do Quilombo de Frechal (TEMPOS NOVOS, 1994a, p. 10).

O primeiro Projeto de Lei nº 1.428, elaborado em 1996, foi apresentado à Câmara dos Deputados por meio de parlamentares em 1997. Embora não tenha surtido efeito, neste mesmo ano foi aprovada a lei em âmbito municipal, em Lago do Junco (Lei nº 07/1997). O mesmo projeto foi revisto e reapresentado na Câmara Municipal e aprovado novamente em 2002 (Lei nº 01/2002). Em 2003, esta mesma lei começara a tramitar em nível federal. O projeto de Lei Federal nº 747/2003 encaminhado, em seu artigo 2º, estabelece:

As matas nativas constituídas por palmeiras de coco babaçu em terras públicas, devolutas ou privadas são de livre acesso às populações agro-extrativistas e de livre uso por elas, desde que as explorem em regime de economia familiar e comunitária, conforme os costumes de cada região, na forma do regulamento. (PINDOVA, 2005a, p. 2)

Em grande medida, esse dispositivo subverte o princípio de propriedade privada, separando-a dos recursos naturais que, desse modo, poderiam ser explorados em regime comunitário pelos extrativistas. Mas se, por um lado, a lei ampliou a possibilidade de negociação no acesso aos babaçuais, por outro, expandiu os confrontos entre fazendeiros e quebradeiras.

Um Projeto de Lei (nº 231/2007), elaborado pelo deputado Domingos Dutra (PT/MA) em consonância com as aspirações das quebradeiras de coco, foi aprovado por unanimidade pela Comissão de Meio Ambiente da Câmara, e proíbe a derrubada de palmeiras de babaçu nos Estados do Maranhão, Pará, Piauí, Tocantins, Goiás e Mato Grosso. As únicas exceções dizem respeito apenas àquelas áreas destinadas a determinadas obras ou serviços de utilidade pública ou de interesse social. A fiscalização para fazer cumprir a lei mais uma vez ficou a cargo do IBAMA.

Uma das músicas cantadas dentro do MIQCB aponta para os antagonismos entre quebradeiras de coco e fazendeiros e, como objeto de denúncia aos cortes das palmeiras de babaçu, é um clamor aberto para que os proprietários não devastem os babaçuais:

Não devaste o palmeiral / Deixe o coco dá raiz,
Eu vivo quebrando o coco / Do coco eu sou feliz.
Se você é fazendeiro / Ou um grande industrial,
Segure sua cabroeira^[284] / Eu não sou o seu rival,
Mas deixe nossas palmeiras / Botar coco em seu quintal.
Eu não sei toda essa história / Nem quando terá fim,
Eu só quero quebrar coco / Eu não quero o seu capim,
Já não basta o mal da seca / Vem a cerca contra mim.
Você é dono do pasto / Do açude ou do curral,

²⁸⁴ Bando de capangas, jagunços e/ou peões que trabalham para proprietários de terras.

Mas não é dono do coco / Nem também do coqueiral,
 Você corta boi de corte / Mas não corte o palmeiral. (informação verbal)²⁸⁵

A música trata dos cercos a áreas de cocais, da devastação dos babaçuais e da reivindicação do trabalho extrativo. O título da mesma produção é certamente mais sugestivo do que a própria letra. “Maria, filhos de Maria” carrega em seu sentido uma associação da palmeira de babaçu como mãe, representação que, como já foi visto, tem feito muito sentido nos simbolismos e sensibilidades das quebradeiras de coco. Os “filhos da palmeira” esperam que suas “mães” estejam livres para exercer sua maternidade.

Como salienta Shiraishi Neto (2001, p. 54), o “babaçu livre” representa uma nova concepção do direito, que se opõe o Direito Civil, que ampara a propriedade privada, e vai além do Direito Agrário, que impõe o caráter social da terra e não o estende à cobertura vegetal, e também do Direito Ambiental, que se resume à preservação/conservação sem considerar o uso dos recursos naturais por segmentos de trabalhadores extrativistas. Essas formas de direito canonicamente instituídas não comportam a perspectiva das quebradeiras para quem a propriedade do imóvel rural é separada do uso da floresta de babaçu nela incidente.

Mesmo com as conquistas de leis municipais, Sebastiana Ferreira Silva, antiga responsável pela comissão temática *Lei do Babaçu Livre* dentro do MIQCB e sócia da AMTR de Lago do Junco, destacou as dificuldades de se fazer valer a lei: “Sofremos ameaça dos fazendeiros, nos unimos e criamos a Lei, mas só funciona se você tiver lá, vendo o que tá acontecendo. Precisa do nosso empenho pra que eles não fiquem soltos fazendo o que querem” (informação verbal)²⁸⁶.

Não tardara e diversos fazendeiros começaram a alegar que a Lei Babaçu Livre fere o princípio da propriedade privada. Também sustentaram que a entrada das mulheres nas fazendas podia causar danos ou prejuízos às suas posses. Contudo, cabe enfatizar que a lei não garante às mulheres a apropriação das terras ou de nenhum recurso que existe dentro das propriedades privadas, exceto o coco. Além disso, constitui uma nova concepção de direito que visa garantir o princípio constitucional da dignidade humana e da vida, além da justa distribuição de renda e da função social da propriedade.

O caso das quebradeiras de coco demonstra que, como aponta Margarida Moura (1988, p. 20), leis e costumes se debatem na organização das formas de acesso a terra, do

²⁸⁵ Música cantada durante o V EIQCB ocorrido de 08-10/12/2004, de autoria de Edvaldo Santos.

²⁸⁶ Pronunciamento feito durante o V EIQCB em 12/2004, São Luís-MA.

trabalho e das relações sociais. Trata-se de fragmentos de leis antigas e do direito costumeiro gerado em contracorrente ao direito escrito nos códigos dominantes.

Outra questão que se tornou pauta de discussões entre as quebradeiras de coco do MIQCB foi a necessidade de avultar a comercialização de seus produtos e diminuir as barreiras comerciais impostas pela flutuação dos mercados e pelos intermediários. Visando driblar essas barreiras, no início da formação do movimento, as mulheres ajudaram a fundar cooperativas a fim de facilitar a organização do processo de produção e comercialização do babaçu e de seus subprodutos. No Maranhão, especificamente no Mearim, o MIQCB é cercado por quatro cooperativas de pequenos produtores agroextrativistas em Lago do Junco, Esperantinópolis, São Luís Gonzaga do Maranhão, Lima Campos. Essas cooperativas funcionam em aliança umas com as outras e com os projetos e ações da ASSEMA.

Dentro do trabalho das cooperativas foram implementadas *cantinas* nos núcleos comunitários para a compra, industrialização e comercialização de amêndoas do babaçu e de seus derivados, e para a venda, em preços menores, de produtos básicos para a alimentação. Esta estratégia que reduziu as dificuldades das extrativistas foi consolidada em convênio com o IBAMA via Centro Natural para o Desenvolvimento Sustentável das Populações Tradicionais (CNPT). A medida diminuiu o monopólio do atravessador em algumas localidades já que ele foi forçado a pagar mais pelo produto ao comprá-lo nas cantinas e não mais diretamente nas mãos das trabalhadoras. Além disso, aumentou a qualidade de vida das famílias nos locais onde as cantinas foram implantadas, por conta da redução dos preços de alimentos básicos (CPT, 1992, p. 61).

Maria Alaídes de Souza, vinculada à Cooperativa dos Pequenos Produtores Agroextrativistas de Lago do Junco, narrou esse processo afirmando:

Quando a gente ficou pensando em comercio, em fazer um comercio de comercialização aí a justificativa era pra sair do atravessador e aí foi que a gente pensou em um sistema cooperativista, foi uns três ou quatro anos só de formação de cantineiros, de nós como cooperados, e aí quando foi em 89/91 a cooperativa foi fundada e daí pra cá os conflitos vem diminuindo mais, porque deixou de ser um conflito como fazendeiro e continuou só entre nós e às vezes é um dos conflitos saudáveis quando diz é que não é só a parte do sindicato, mas tem que ser da ASSEMA também, é uma responsabilidade nossa, mas da AMTR também que são as mulheres. (informação verbal)²⁸⁷

A quebradeira de coco ressaltou as facilidades oriundas da criação de cooperativas e cantinas, mas não deixou de ressaltar os conflitos que se fizeram presentes dentro desses

²⁸⁷ Entrevista concedida em 04/11/2011, Bacabal-MA.

espaços, especialmente na entrada de pessoas que têm pensando apenas nos lucros com a venda dos produtos. Ela também fez questão de informar que a saída de mulheres para a participação em reuniões e encontros de articulação e representação tem feito com que a grande maioria delas não mais estivesse operando no trabalho da quebra do coco. Em suma, representar politicamente as quebradeiras de coco nas várias esferas públicas tem feito com que muitas delas tenham menos tempo para o trabalho que desenvolviam e, em alguns casos, para o próprio ganho material advindo desse trabalho.

Os que entram em cooperativas que não é da luta pela terra é mais por interesse de que no final do exercício a sobra, porque no sistema cooperativista tem a sobra, aquilo que a gente juntou do atravessador, aquele lucro que era de um na época, agora é dividido entre os associados. E aí não gera o conflito, mas tem pessoas que não vive na frente do movimento que as vezes tira mais dinheiro do que nós que ajudamos fundar, que ajudamos pensar, idealizar, porque a gente não tem tempo de produzir mais, nós dizemos que somos quebradeiras de coco, mas num ano a gente quebra pra fazer azeite, um leite, mas porque não tem tempo; fica só de encontros, encontros e intercâmbios, troca de experiências, participando de frente de diretorias e aí não tem mais tempo né?!. (informação verbal)²⁸⁸

[...] eu dentro do movimento eu tenho uma função que é de coordenação geral da ASSEMA, e aí isso tira muito meu tempo, tanto do meu trabalho, atividade de quebradeira de coco quanto de tiradeira de azeite; pra mim tá contribuindo na discussão política do movimento social [...] aí demanda do tempo da gente, da gente tá discutindo as políticas sociais pra essas comunidades, pra estes povos que são as comunidades tradicionais, os agricultores, agricultura familiar, empoderamento das mulheres. [...] A gente tem essa função de tá fazendo esse trabalho aí de formiguinha no mundo afora e muitas das vezes isso tira a gente da atividade principal que é a de quebra de coco. (informação verbal)²⁸⁹

A produção e comercialização de subprodutos do babaçu, muitos deles já produzidos há muito pelas quebradeiras de coco, passou a ser também um projeto prático do MIQCB. Através das cooperativas instaladas nos diferentes municípios maranhenses, as mulheres começaram a produzir óleo, sabão, sabonete, carvão da casca do babaçu e papel reciclado da fibra do coco ou da folha da palmeira para a confecção de pastas, embalagens blocos etc. para a venda em mercados locais e/ou internacionais. Nos últimos anos do século XX e início deste século, as mulheres começaram também a comercializar as compotas e os licores de frutas, e artesanatos variados. No início dos anos 2000, foi fundada em São Luís a “Embaixada Babaçu Livre”, um entreposto para a comercialização dos produtos feitos pelas quebradeiras e agricultores do Médio Mearim e para a divulgação do trabalho das extrativistas através de

²⁸⁸ Ibidem

²⁸⁹ Antonia de Sousa em entrevista concedida em 19/11/2011, Lima Campos-MA.

panfletos, folders e livros. Já fechada, a Embaixada funcionou como um espaço de mobilização de recursos da ASSEMA em prol do projeto economia solidária.

A COPPALJ, fundada em 1991, tem um histórico de exportação do óleo de babaçu, principalmente para os Estados Unidos e Inglaterra²⁹⁰. Já a COOPAESP utiliza o mesocarpo para a produção da farinha do babaçu, uma espécie de multimistura que serve para fazer bolos, mingaus e para fins medicinais. A AMTR, constituída em grande parte por mulheres do MIQCB, tem fabricado e comercializado sabonetes com o óleo comprado da cooperativa. A fábrica de sabonetes foi instalada, em 1983, no povoado Ludovico, município de Lago do Junco (MA), e foi uma iniciativa de quebradeiras de coco pertencentes ao clube de mães da localidade. Em 1993 foi viabilizada a comercialização dos sabonetes pela AMTR, com o apoio do Misereau e do UNICEF (United Nations Children's Fund). Em 1997, a Pacific Sensual, rede de hotéis de Los Angeles, importou um grande número desses produtos. A comercialização tem sido feita via ASSEMA (MESQUITA, 2001, p. 126).

O MIQCB, em parceria com a ASSEMA, também desenvolveu junto aos trabalhadores do Médio Mearim um projeto de criação de roças orgânicas, a chamada “roça crua”²⁹¹. Este projeto visava, dentre outras coisas, a conscientização para a não degradação do solo e evitar a derrubada de palmeiras de babaçu durante os cultivos. Houve também, fomentado por essa parceria, um estudo com plantas aromáticas e medicinais – o Programa Farmácia Viva –, e ainda o projeto da Escola Família Agrícola, a fim de oferecer formação na primeira etapa do ensino básico, desenvolvendo o conteúdo teórico da escola formal e ensinando a valorização de seu modo de vida. Outro benefício para famílias agroextrativistas maranhenses foi a criação do Programa de Educação nas Áreas de Reforma Agrária (PRONERA), fomentado pelo Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA), com apoio do Governo Federal, Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), UFMA e INCRA. Mais recentemente há também um projeto desenvolvido na relação com a AVEDA e a NATURA.

De modo geral, MIQCB e ASSEMA têm atuado de forma conjunta. São vários os projetos que foram desenvolvidos juntos e, em grande medida, essas duas organizações tem trabalhado em forma de parceria.

²⁹⁰ Em 1992, foi instalada uma prensa para a fabricação de óleo de babaçu na cooperativa de Lago do Junco e a instituição passou a exportar o produto por meio de um acordo financeiro criado com a Body Shop que deu apoio à cooperativa em forma de crédito.

²⁹¹ Em 2004, foi produzido um filme intitulado “Roça Crua – as roças orgânicas das Quebradeiras de Coco do Maranhão” e dirigido por May Waddington que trata dessas experiências de cultivo. O filme enfoca em especial como é possível recuperar um solo fraco de maneira sustentável, bem como enfatiza a luta das quebradeiras de coco pelo Babaçu Livre.

[...] ASSEMA e MIQCB faz esse cruzamento de articulação que se junta em algum momento e mistura os públicos de atuação. Eu acho que é mais nesse sentido, ações promove seminários, às vezes seminários juntos, assim, alguns programas parceiros da ASSEMA como a ActionAid, que o MIQCB também tem. É essas casas de azeite fornecidas pelo MMA, pelo MDA, secretaria do MMA [Ministério do Meio Ambiente], e aí tem mulheres que não são da ASSEMA, mas são do MIQCB que estão ali no assentamento da ASSEMA, que não são sócias da ASSEMA e é a atuação do Médio Mearim também. (informação verbal)²⁹²

Porém, no MIQCB, como em qualquer organização, os projetos e atividades vão

mudando conforme as demandas vão aparecendo né, porque não é uma coisa que foi para ficar parado né, é uma coisa que vai mudando conforme vai aparecendo as demandas, a gente vai segundo aquilo que vai aparecendo e dando continuidade, vai aparecendo a gente vai complementando. (informação verbal)²⁹³

A partir a década de 1990, as quebradeiras de coco foram sentindo a necessidade de ampliar sua participação na esfera pública, pleiteando espaços de maior atuação em associações e sindicatos e, especialmente, dando vazão a candidaturas para os pleitos eleitorais. Essa iniciativa foi surgindo por acreditarem na importância de ocuparem cargos político-partidários para fazerem ecoar suas aspirações e efetivamente atender algumas de suas demandas. E, na medida em que suas ações foram se ampliando, algumas delas passaram a coordenar cooperativas e associações políticas e várias de suas lideranças assumiram, principalmente a partir de final dos anos 1990, cargos político-institucionais, como o de vereadoras, e a direção de sindicatos e entidades representativas dos trabalhadores rurais.

Foram quatro as quebradeiras de coco que já exerceram mandatos de vereadoras no início deste século. Três delas se candidataram pelo PT e duas destas pelo estado do Maranhão. A opção e filiação ao PT por parte dessas mulheres e de outras quebradeiras de coco não foi fortuita. A afinidade delas com esse partido se deve a muitos contatos estabelecidos entre elas e membros do mesmo, contatos formados sobretudo na época de conflitos que as envolviam, ocasião em que políticos prestavam seu apoio a lutas dos camponeses. Alguns políticos do PT acompanharam encontros/reuniões do MIQCB e o ex-presidente Luís Inácio Lula da Silva esteve em contato com algumas delas durante suas campanhas nos anos 1990.

Há uma empatia da maioria das quebradeiras organizadas no MIQCB pelo PT e, especialmente, pela figura do ex-presidente Lula. Até o início dos anos 2000, maioria delas

²⁹² Maria Alaídes de Souza em entrevista concedida em 04/11/2011, Bacabal-MA.

²⁹³ Maria de Jesus Bringelo em entrevista concedida em 15/01/2012, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

acreditava que o primeiro Governo Lula (2003-2006) havia trazido melhorias para suas condições e vian mesmo uma possibilidade de solução de muitos dos seus problemas enquanto extrativistas. De qualquer forma, não deixavam de refletir sobre o que consideravam contradições daquele Governo.

A quebradeira de coco de Imperatriz, Eunice da Conceição Costa, em pronunciamento durante o V EIQCB falou das decepções com aquele governo e fez críticas ao PT:

O que eu quero falar é sobre as reservas, porque quando nosso governo falava em reforma agrária, a gente pensava que quando ele chegasse, ia trabalhar. Cadê a reforma agrária? Onde estão os projetos? Por que os trabalhadores estão fracos e os fazendeiros estão ricos, os que estão lá em cima têm mais que nós, que estamos aqui embaixo. Se o presidente quisesse fazer a reforma agrária já estava aí encaminhando. Cadê as nossas reservas? A gente luta para que venha a reforma agrária pros trabalhadores rurais porque têm deles que não têm terra nem pra fazer um rancho, nem pra trabalhar. É isso que eu queria falar desse governo. Tem hora que eu tenho vergonha de dizer que eu sou petista, pra quê? Botamos ele lá e ele não se mete com a gente, o que tá faltando é nós irmos lá em Brasília, no governo federal, nós trabalhadores rurais, quebradeiras, porque é lá que está a conversa. (MONTEIRO et al., 2005, p. 27)

Em contrapartida, embora considerando espúrias as alianças do Governo Lula com setores sociopolíticos que tradicionalmente as excluíram, Maria de Jesus Bringelo argumentou a necessidade de os movimentos sociais estarem mais próximos ao Governo a fim de exigir melhorias:

Caímos no comodismo. Agora, mais do que nunca, nós, dos movimentos, poderíamos estar dando panos ao governo Lula; e não estamos. Estamos deixando o pessoal que sempre dominou, aquela gente que sempre foi oligarquia e não quer perder o poder, ficar grudado no Lula. Se nós, movimento social, estivéssemos lá todo dia, batendo, cobrando, tenho certeza de que a coisa estaria melhor (DEMOCRACIA VIVA, 2004).

E, em dezembro do mesmo ano, a mesma quebradeira de coco seguiu demonstrando as contradições existentes, mas, ao mesmo tempo, tendo um olhar otimista:

Outro dia eu vi um senhor do Tocantins, que é historiador, que fez uma análise muito forte. Agora eu vi Alfredo [Wagner de Almeida] com essa historia toda e eu fico bastante preocupada porque nós trabalhadoras, quando a gente tinha uma esperança, trabalhamos muito tempo pra eleger o governo Lula e não se preocupou muito que nós não tínhamos o governo, que a gente não era o governo, não se preparou que elegendo Lula não era a gente que ia estar lá no governo e muitas são as trombadas que teve entre os movimentos sociais e o governo, e quem tá aqui na ponta, corre muito perigo, tem muita desgraça nela. Eu acredito que o Lula queria fazer não era isso, mas ele não é o dono do país e nós ficamos aqui trombando uns

com os outros, as divergências da política em associação, federações, sindicatos e as políticas públicas, que muitas foram programadas e o Lula tá concretizando, estão acabando e a gente tá se enfraquecendo com o movimento. Não adianta a gente ficar juntando 200, 300 pessoas num encontro interestadual ou não estamos de braços dados e fazer desse governo um governo que faça o que a gente quer ou então a gente não vai pra lugar nenhum. Isso tudo me traz grande preocupação nessa discussão nossa com a administração do PT. (MONTEIRO et al., 2005, p. 31-32)

As quebradeiras de coco que participam do MIQCB não têm negado as relações com as políticas partidárias. Como já foi destacado, ocupar cargos políticos foi sendo algo importante para o processo de visibilização de seu trabalho e para barganhar soluções para seus problemas e necessidades. Assim é que Maria Alaídes de Souza tratou dessa necessidade de cobrança junto aos partidos, de um trabalho participativo junto aos políticos que ocupam os cargos, demonstrando também o que, para ela, tem sido dificultado pela variedade de vinculações e afinidades políticas dentro do movimento.

Olha, tanto o MIQCB quanto a ASSEMA são partidários. Agora existe lá mulheres de todos os partidos políticos, que essa coisa no fundo deixa uma certa cautela de discutir o tema, discutir o assunto pra gente avançar nos acordos, vamos dizer assim, e chegar lá e dizer, “ah, o candidato do PFL [atual DEM] que a fulana que é quebradeira de coco foi eleita em função disso e agora nós vamos lá impedir que aconteça o segmento de áreas públicas em São Luís pra ser desenvolvido em plantações de projetos internacionais que vem de fora do Brasil”. A gente não tem isso em função da nossa desorganização. Eles chegam e querem botar aqui e fica tudo bem e aí vão implantando, é a celulose, e aí no fundo quando se trata de subsolo já subentende que é terra da União e aí quando vai pra políticas de benefício dos municípios os prefeitos que a gente elege, as quebradeiras mesmas, perdem a rede de chegar lá e dizer “vamos ver, eu lhe ajudei a se eleger, então eu quero que funcione assim, assado...” e não acontece. E nós temos na ASSEMA duas escolas de mulheres que são sócias da escola que precisa fornecer ferramentas, recursos didáticos, parte da merenda escolar. A gente perdeu muito isso e eu acredito que é porque não tem esse consenso partidário, cada uma tem uma filosofia diferente, tem PMDB, PFL, PT, e são toda essa diversidade de mulheres partidárias e outras que não querem nem saber, outras que dizem “pra mim tanto faz, porque nenhum faz nada!” “Não voto mais” tem delas que dizem. (informação verbal)²⁹⁴

Mas a despeito das dificuldades que foram se apresentando na trajetória de existência do MIQCB, há que ressaltar também as muitas conquistas. Segundo as mulheres organizadas, alguns dos principais avanços do MIQCB no percurso de sua fundação são a maior facilidade de comunicação entre as regionais e a sede, em São Luís; a divulgação das ações das extrativistas através do informativo Pindova; e a ampliação da participação dos escritórios regionais, que passaram a ser espaços de denúncias de devastações ambientais (PINDOVA, 2005b, p. 3). As extrativistas têm agido como multiplicadoras das ações em defesa de babaçuais e de outros recursos naturais, como castanheiras, seringais, buritizais, juçaraís.

²⁹⁴ Entrevista concedida em 04/11/2011, Bacabal-MA.

De um modo geral, a organização do MIQCB evidenciou um momento de representatividade de quebradeiras de coco na esfera pública e o seu reconhecimento enquanto sujeitos políticos de direito. O movimento de quebradeiras rompeu as fronteiras do espaço vivencial dessas mulheres, repercutindo nacional e internacionalmente. Organizadas, elas queriam evidenciar que, para além de um fato localizado, o extrativismo do babaçu é uma questão translocal. Foram construindo sentidos para a sua ação, sensibilidades dentro do movimento que expressam seu modo de vida e congrega valores e percepções de igualdade de espaços, desenvolvendo o que se pode chamar de feminismos populares norteados pela equidade de gênero.

4.2 AÇÕES FEMININAS E FEMINISMOS POPULARES: SENSIBILIDADES NO MIQCB

Não há como desconsiderar que, muitas vezes, as ações femininas, suas resistências e revoltas, revestem-se de formas privadas e mesmo secretas ou encadeiam-se em convivência, suscetíveis de colocar em xeque a dominação (DAUPHIN et al., 1986, p. 23). As ações de resistência das mulheres quebradeiras de coco, quer na luta pelos empates, quer nas disputas por maior espaço nos sindicatos e associações ou mesmo dentro do lar e nas relações conjugais, constituem aqui material de grande interesse e análise. Muitas dessas ações foram instituídas se contrapondo às desigualdades sociais, afirmando identidades, confrontando cânones e normas estabelecidas, inclusive no espaço do lar, e, desse modo, fomentando expressões de feminismo popular.

Entende-se por expressão de feminismo popular, nesse contexto de análise, toda a produção discursiva, cultural e artística, bem como a atuação das quebradeiras de coco no combate a qualquer tipo de discriminação de gênero, extensiva a outras formas de discriminação por critérios de classe, raça/etnia, geração, origem social, dentre outras. O feminismo popular construído pelas quebradeiras de coco também se caracteriza por uma tentativa de interpretação do mundo por parte das mesmas mulheres, especialmente do entendimento e dos usos próprios da categoria gênero, enquanto categoria de interpretação social.

Quando da fundação da ASSEMA, em 1989, as quebradeiras de coco não tinham participação direta na instituição, uma vez que os representantes dos trabalhadores rurais junto a essa associação eram todos homens.²⁹⁵ Isso certamente se devia à forte discriminação das mulheres nos sindicatos até fins da década de 1980, como tem apontado vários depoimentos

²⁹⁵ Para uma abordagem mais detalhada da atuação da ASSEMA, ver ANTUNES (2003) e FIGUEIREDO (2005)

de mulheres rurais e muitos registros da CPT. Um texto desta comissão mostra que, nos anos 1980, em virtude de seu engajamento na luta pela terra, a mulher camponesa estava tomando consciência de sua participação na produção do país através de seu trabalho no campo. Porém, ainda não tinha reconhecido o direito de ser registrada como trabalhadora rural e gozar dos pequenos benefícios da classe. Assim, o preconceito em relação a elas ainda era presente, o que entravava sua efetiva participação junto aos STRs (CPT, 1989, p. 26).

Pelas narrativas de quebradeiras de coco em entrevistas ou em conversas informais, observou-se que a necessidade de criação de um movimento próprio se deveu principalmente devido à falta de espaço para uma maior atuação junto aos STRs ou da pouca representatividade junto a ASSEMA. Para fazer valer seus anseios e valorizar sua atuação, tiveram de pressionar o estabelecido e, fazendo frente às assimetrias de gênero, resolveram criar uma organização própria. Constata-se que depois da fundação do MIQCB, aos poucos, algumas delas começaram também a participar das tomadas de decisão na ASSEMA e ter voz ativa nos sindicatos.

Recordando esse processo, Antonia de Sousa afirmou que, nos anos 1980, a participação das mulheres nos sindicatos ainda era como dependentes dos maridos.

Que até então eu era dependente, todos os homens sindicalizados tinham na carteirinha o nome da mulher, dos filhos, das filhas, tudinho era dependente, a gente era dependente só que a gente não podia votar nem ser votado, nem podia, podia até participar das assembleias [...] mas de votar não, e aí nessa época depois do conflito e tudo eu acho que foi 88, 87, eu não lembro direito, a gente começou a se interrogar, nós mulheres aqui do assentamento: a gente tinha contribuído tanto nesses conflitos, a gente tinha defendido tanto essa terra, a gente tinha protegido tanto esses homens, em todos os momentos a gente tava junto com eles e quando foi num dado momento, numa reunião, eles, os homens, impediram que as mulheres entrassem. [...] e aí é assim, termina que a gente muitas vezes as duras penas precisa bater de frente com os homens pra que a gente tivesse esse espaço de formação também, essa saída da cozinha. (informação verbal)²⁹⁶

Maria Alaídes de Souza, por exemplo, casou-se em 1974 e começou a participar do STR de Lago do Junco já depois de casada. Contou que as mulheres precisaram tomar uma iniciativa para obter sua própria titularidade nos sindicatos em vez de estarem atreladas aos maridos: “[...] aí nós fizemos campanha pra sair da dependência, nós fizemos um mutirão de quebra de coco, pra [que a] cada semana do mutirão de quebra de coco pudesse se associar uma mulher tirando da dependência do marido, pra [ser] sócia sozinha também, sócia do sindicato” (informação verbal)²⁹⁷.

²⁹⁶ Entrevista concedida em 19/11/2011, Lima Campos-MA.

²⁹⁷ Entrevista concedida em 04/11/2011, Bacabal-MA.

Essa iniciativa de mutirão para garantir o pagamento de suas anuidades no sindicato, sem dúvida, representou um sinal de independência e autonomia por parte delas. Assim, a consolidação do MIQCB consistiu numa ação política e numa crítica aberta ao caráter predominantemente masculino dos STRs, nos quais as mulheres eram subrepresentadas, o que vem a confirmar que conflitos, tensões e negociações tecidos em torno das relações de gênero são elementos estruturantes da constituição do MIQCB.

Da conversa tecida com a mesma liderança também se depreende que as próprias lutas das quebradeiras pelo acesso e preservação dos babaçuais de certo modo se tornavam enfraquecidas porque até para se lutar por terra era necessário estar vinculado ao sindicato. Ela informou que as quebradeiras de coco fizeram mutirão “[...] na década de 80 todinha, porque também pra lutar por terra tem que ser sindicalista, porque se não o sindicato não acolhe a luta pela terra” (informação verbal)²⁹⁸.

Outra questão apresentada é que com o início da regularização fundiária em algumas áreas de conflito, caso, por exemplo, de Ludovico e São José dos Mouras, as certidões provisórias das terras eram dadas aos homens e, nas casas onde os maridos das quebradeiras não se faziam presentes, a titularidade da posse só era concebida depois de muita luta e argumentação. Antonia de Sousa, casada nos anos 1980, mas que conviveu constantemente sozinha com os filhos, posto que seu marido viajava para o Suriname onde se ocupava em garimpos, falou de sua própria experiência: “[...] tu não pode imaginar a confusão que foi pra esse povo me reconhecer enquanto titular, enquanto mulher posseira de direito dessa terra, porque queria esperar que ele [meu marido] viesse, e quando ele viesse do mundo, e eu aqui trabalhando, fazendo projeto, pagando minhas dívidas [...]. (informação verbal)²⁹⁹

A quebradeira de coco também destacou que, depois de muita luta,

[...] mulheres viúvas e sozinhas, as mulheres que não tinham maridos né, elas é que eram as titulares, eram bem umas dez titulares, [...] porque houve problema também de separação onde o homem foi embora e as mulheres é que ficou com os filhos e na casa e aí a casa tava era no nome dos homens, a Arlete é exemplo disso, o Dilson se separou dela, foi embora que ninguém nem sabe por onde que anda e até hoje o título tá é no nome do Dilson [...] E agora ele [o INCRA] já tá fazendo o contrário, na documentação hoje a titular já é as mulheres [...]. (informação verbal)³⁰⁰

Com uma experiência de inclusão excludente nos sindicatos, aos poucos, as quebradeiras de coco foram se organizando a fim de obter maior espaço nas discussões feitas

²⁹⁸ Ibidem

²⁹⁹ Entrevista concedida em 19/11/2011, Lima Campos-MA.

³⁰⁰ Ibidem

nas comunidades. Essa conquista muitas vezes se deu no confronto direto em que elas, excluídas das reuniões locais, começaram a pleitear e forçar sua participação. Antonia de Sousa narrou uma das situações em que, em São José dos Mouras, algumas lideranças masculinas não queriam que elas estivessem presentes em uma das reuniões e como elas se opuseram a isso:

[...] quando foi um dia [...] aí o Chico de Paula, Nato, Erre [disseram:] “hoje a noite nós vamos reunir”. Nós cuidamos nas nossas coisas e de noite nós tudinho fomos pra lá e aí fomos chegando, e aí era eu, a Dada, a mamãe, a comadre Ana, a Ginalva, minha cunhada, e a Teresa. E quando foi umas horas o Chico de Paula disse assim: “agora nós queremos conversar um assunto e a gente quer que as mulheres saiam”. E aí nós pegamos nossos chinelinhos e saímos, viemos conversando nós tudinho, aí quando foi ali no meio da estrada eu disse assim, olhei assim pra Dada, olhei pra comadre Mariana e elas também me olhando e acho também que a mesma vontade que eu tava de falar elas tavam também. [Eu disse] “minha gente e é certo, o que é que esses homens vão conversar que a gente não pode ouvir?” [...] [Eu disse:] “Dada vamos voltar, que segredo era esse que umas podia saber e outras não pois se eles tavam achando que era nós que ia espalhar essa notícia [...], porque achava que as mulheres eram fofoqueiras ou língua solta, que era uma estratégia que eles tavam montando que nós ia descobrir”. Nós voltamos lá e esculhambamos, pense que desta vez foi a primeira vez que nós tomamos o poder nessa comunidade! (informação verbal)³⁰¹

Com significativas iniciativas elas foram se articulando e lutando por maior espaço em suas comunidades. Além de começarem a participar nas reuniões com os homens, aos poucos foram também formando seus núcleos de reuniões e conversas, os quais possibilitaram a organização efetiva do MIQCB.

Outro elemento que perpassou todo o processo de afirmação das quebradeiras de coco enquanto sujeitos de direito foi a busca de autonomia nas relações com seus maridos/companheiros e de igualdade de espaços para que pudessem mais efetivamente participar das tomadas de decisão no âmbito familiar. Muitos de seus maridos/companheiros não viam com bons olhos sua participação em reuniões ou situações que, de algum modo, lhes dessem poder de negociação, reconhecimento e autonomia. Algumas, embora seja difícil mapear os detalhes e as razões mais profundas posto que elas preferem não falar a respeito, chegaram a se separar de seus companheiros para continuar atuando no MIQCB.

A respeito disso e apontando para o aparecimento de novas relações que foram se dando no campo familiar quando da inserção das quebradeiras no MIQCB, uma jovem quebradeira de coco testemunhou:

³⁰¹ Ibidem

Eu tenho uma amiga, [...] e ela fala disso sem ter vergonha, [...] hoje é uma das diretoras do MIQCB, ela era casada e hoje ela vive sozinha com os três filhos dela, [...] eu acompanhava muito de perto o sofrimento que ela teve no casamento dela. O marido dela ameaçava ela dentro de casa, atirava dentro de casa, simplesmente porque ela queria se inserir dentro do movimento e ele não queria que ela fizesse parte do movimento. Então, quando ela chegava de uma reunião de três dias, ele dizia que ela tava namorando, tava sendo sem vergonha e tudo, e acabava agredindo ela mesmo fisicamente, psicologicamente. Então, eu acho muito triste! Pra mim ela venceu, eu admiro muito ela, eu sempre digo pra ela “[...] eu te admiro demais, tu enquanto mulher, porque tu resistiu, não se deixou vencer por ele!” Ela foi à luta, ela disse pra ele: “eu prefiro participar do movimento, porque eu prefiro me informar, eu quero aprender, e se tu quiser viver comigo é assim!” (informação verbal)³⁰²

Cândida Barros, uma quebradeira de coco da Baixada Maranhense, também abordou a respeito das mudanças familiares com a atuação política das mulheres do coco: “Nós sabemos da destruição da nossa família, por largar nossos filhos, nosso marido” (informação verbal)³⁰³. Em seu discurso reforçou ainda a necessidade de esperança e apoio: “Muitas companheiras têm problemas na família, mas continua na luta. Hoje é motivo de orgulho ser quebradeira de coco. Então vamos dar o apoio a todas” (MONTEIRO et. al, 2005, p. 11).

A liderança Maria Adelina Chagas igualmente afirmou que, no início da articulação, muitas quebradeiras tentavam convencer seus maridos dizendo “sabe meu bem é você que eu amo, eu vou lá pra fora para trabalhar”, mas pouco ou nada adiantava, sendo os conflitos presentes e algumas discordâncias e separações inevitáveis. Não há dúvidas, portanto, que as mulheres pobres ou ricas e de diferentes faixas etárias conheçam muito bem as tensões vividas por suas saídas para o espaço público, um aspecto que certamente revela muito de seu universo de intimidades (COSTA, 2007, p. 14).

De fato, qualquer indício de autonomia de quebradeiras, como frequentar reuniões, era considerado por seus companheiros como algo que não convinha a uma mulher tendo em vista as idealizações sobre os papéis de gênero. Não foram raras as tensões nesse processo, uma vez que a mobilização contribuiu para que algumas delas contestassem relações que elas mesmas caracterizavam como sendo de “dominação masculina”, a qual, segundo Pierre Bourdieu (2002, p. 43), revela uma relação de poder do homem em relação à mulher que tem raízes históricas e onde as questões biológicas assumem relevância de justificação.

As estratégias para atuar em discussões foram muitas, elas começaram por adentrar os espaços onde os homens estavam discutindo, confrontavam falas que visavam excluí-las, pronunciavam-se, faziam anotações e participavam efetivamente.

³⁰² Bethe Moreira em entrevista concedida em 11/12/2011, Lima Campos-MA.

³⁰³ Pronunciamento feito durante o V EIQCB de 08-10/12/2004, São Luís-MA.

A primeira iniciativa foi [...] de que qualquer reunião que tivesse nós tivéssemos juntos, que todas as nossas discussões nós fôssemos ouvidas. Embora né todo mundo que esteja num local tem direito de fala, algumas vezes a gente presenciou alguns homens dizendo assim: “ô mais mulher fala muita besteira!” Aí terminou na família [...] a gente começou a fazer um processo educativo com nossos maridos. É, era a Dada com o marido dela [...] “Erre, tu deixa de tu ser ignorante Erre. As mulheres se sentem com esses agravos que tu diz, tu não precisa ser tão burro, tão arrogante. E eu dizia pro meu marido: “eu acho que vocês têm que respeitarem mais as mulheres, tu não pode dizer certas coisas que tu diz com a Tereza, que tu diz com a Dada. Eu acho que elas contribuem, eu acho que as discussão elas tão contribuindo e se o teu ponto de vista é diferente do dela, quem é que me garante que tu é quem tá certo num é ela que tá certa?! Por que é que é sempre a opinião de vocês que tem que prevalecer? Eu acho que tá no momento da gente tá fazendo discussão, pra provação, pra encaminhamento e ter votação, porque só na votação a gente sabe quem é que tá com a razão ou então embora teja errado, mas a maioria cria metodologia de discussão, de como encaminhar uma reunião, de tudo. A gente foi se apropriando também de tá escrevendo mais em ata, de tá registrando, aí quando a gente queria a memória de alguma coisa aí eu tinha anotado no meu caderno, a Dada, tava anotado no caderninho dela [...]. (informação verbal)³⁰⁴

As dificuldades que as mulheres enfrentaram internamente ao seu grupo, entre os próprios camponeses, têm sido evidenciadas nas narrativas de quebradeiras de coco. Depoimentos apontam que muitas mulheres não aderiram ao MIQCB em razão das relações familiares que estabeleciam, especialmente das relações conjugais assimétricas que vivenciavam.

É difícil dimensionar o impacto que a situação de mulheres se organizarem em movimento social ocasionara numa comunidade rural maranhense no final do século XX, onde, de modo geral, define-se o papel da mulher, ligada ao lar e ao privado, submissa ao homem, que, por sua vez, também tem seu papel, já que deve submeter sua mulher à sua vontade. A participação dessas mulheres em sindicatos, sua organização no MIQCB, cujas reuniões ocorriam, muitas vezes, distante de suas comunidades, acabou engendrando um conjunto novo de papéis e conflitos sociais relativos ao gênero.

Partindo das observações de Sidney Chalhoub (1998), ao analisar como Machado de Assis interpretava as relações entre dominantes e dominados no Brasil escravista do século XIX, e reconhecendo a devida distância entre contextos, poder-se-ia afirmar que as políticas de dominação, com seus múltiplos matizes, vigentes na sociedade maranhense do século XX, particularmente nos contextos rurais, poderiam ser descritas como sexistas e machistas. Uma das características comuns dessas políticas de dominação, o que se poderia verificar inclusive nas estratégias de subordinação das mulheres, era a imagem do respeito à vontade masculina. Recorrentemente, o mundo deveria ser visto como uma mera expansão da vontade do homem,

³⁰⁴ Antonia de Sousa em entrevista concedida em 19/11/2011.

que deveria ser o ponto para onde deveria convergir o poder social, político e econômico na comunidade.

Claro é que esta política de domínio era mantida por rituais de afirmação, estratégias de estigmatização e todo um vocabulário para sustentar e expressar todas essas atividades (afinal, “mulheres não podem participar da elaboração de estratégias sigilosas porque não seguram a língua, mulheres falam muita besteira”). As relações entre homens e mulheres deveriam se dar coadunadas em hierarquia, autoridade e dependência, as formas instituídas formalmente e pelo costume. Ao que tudo indica, idealmente, os homens nunca deveriam ceder a pressões ou reconhecerem direitos adquiridos em lutas sociais pelas mulheres. A mulher, posto que subalterna e dependente, não poderia se comportar de modo que suas atitudes pudessem parecer que estavam em desacordo com essa ordem das coisas.

Evidentemente, os homens sabiam que as solidariedades entre as mulheres estavam disseminadas. Mas essa autonomia feminina, que, de fato, era real, não deveria ter lugar enquanto tal no imaginário masculino. Os homens, porque homens, não deveriam conceber que as práticas de suas mulheres fossem antagônicas às suas. Se elas faziam o que faziam é porque os homens deveriam ter concedido a elas a possibilidade de fazê-lo. Algo que escapasse disso seria insubordinação ou revolta e deveria ser reenquadrado na ordem estabelecida, inclusive pela força.

Mas também se deve reconhecer que havia territórios sociais mais ambíguos, nos quais práticas políticas outras que não a aparente submissão ou o antagonismo aberto estavam instituídos e eram constantemente acionados. Estes eram os territórios do diálogo, das trocas cotidianas diretas entre homens e mulheres. Evidentemente, esses territórios eram conhecidos por dominantes e subalternos. “O fato, contudo, é que a alteridade, a diferença, vazava a rotina mesmo do diálogo inevitável entre sujeitos socialmente desiguais” (CHALHOUB, 1998, p. 97). Nesse contexto, é frequente que os subalternos, impossibilitados, muitas vezes, de lutar abertamente por seus objetivos, tentem e consigam obter seus desígnios fazendo com que os dominantes imaginem que é vontade deles fazer exatamente aquilo que os subalternos querem que seja feito. “Dissimulação, estratégia, astúcia” tem sido “meios disponíveis [aos subalternos] para enfrentar antagonistas poderosos e sempre prontos a trucidar subordinados insubordinados” (CHALHOUB, 1998, p. 120).

Assim, o que se verifica é que, de um lado, as quebradeiras de coco continuaram a ter possibilidade de lutar pelos seus desígnios, fazendo com que os homens imaginassem que seria vontade deles, os amados, fazer aquilo que elas estavam fazendo, agindo nas frestas do conjunto de discursos e práticas que lhes imputava um lugar de dependentes. Desse modo, as

mulheres poderiam afirmar sua diferença no centro mesmo dos rituais de dominação masculina. Acabavam, ao mesmo tempo, ratificando a ideologia sexista e machista na aparência mesmo quando arruinavam seus alicerces. De outro lado, e isto se deve atentar, cada vez mais, essas mulheres, vinculadas às lutas com outras mulheres, não precisaram mais ratificar ideologias machistas e passaram a fazer o que queriam fazer sem parecer que esta era a vontade dos homens. Este é um cenário novo que se abre e se consolida, passando a fazer parte de um novo horizonte de ser mulher camponesa, quando inteligência, ousadia e criatividade passam a ser suas características primeiras. Uma conquista de humanidade.

Se, por um lado, as questões de gênero pesaram na falta de oportunidades para essas mulheres, para algumas delas, um dos obstáculos para o alcance de suas demandas se deveu também à falta de interesse de muitas delas pela luta. A respeito disso, Maria de Jesus Bringelo afirmou que “tem muitas mulheres que estão na luta, mas muitas estão esperando de braços cruzados [...] Se todas as mulheres tivessem juntas nessa luta tudo estava mais fácil, mas tem mulher que não sai de casa [...] mas quando tem uma lei elas às vezes são as primeiras a serem beneficiadas” (informação verbal)³⁰⁵.

Cantigas de estímulo à participação em lutas sociais e conclamando as mulheres a saírem de seus lares, de um espaço tradicionalmente a elas destinado, foram sendo elaboradas e divulgadas dentro do MIQCB, embalando reuniões e encontros do movimento.

OLÉ MARIÊ

Olé Marie, Olé Maria
 Mulher tu sai da cozinha
 Venha ocupar o teu lugar (bis)
 Mulher frágil era um ditado / pra menos te tornar
 Mas quem viu a revolução / sem a mulher funcionar?
 Mulher, olha a tua mente / sufocada pra pensar
 Vem e solta o pensamento / com teu jeito de criar.
 Oh mulher abre essa boca / é preciso temperar
 O prato da vida é insosso / sem o sal do teu falar
 A lei velha do machismo / Vem mulher, vem revirar
 Se não faz a tua parte / essa lei vai dominar.
 Olé Marie, Olé Maria
 Mulher sai dessa cozinha
 Venha ocupar o seu lugar (BIS)
 Se não teu marido fala e tu só faz confirmar (3 X)
 Tua classe está na luta e tu vem pra ajudar (3 X)
 Sindicato de pelego não quer te associar (3 X)
 Estão te discriminando e tu vem pra protestar (3 X)
 Mais da metade do povo do Brasil está sem falar (3 X)

³⁰⁵ Entrevista concedida em 05/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

O cântico apresenta um forte tom feminista e enfatiza a importância da atuação das mulheres no espaço público, nas lutas sociais. A prioridade apresentada para as mulheres é o rompimento com valores que as façam excluídas da esfera pública, com a lei do machismo, com os padrões conservadores de gênero. Interessante notar que, para as quebradeiras de coco, a cozinha tem aparecido como o lugar do doméstico e do privado por excelência, portanto, da imobilidade e da passividade das mulheres. No entanto, ao contrário do que muitos maridos possam ter achado, a quebra do coco não tem representando para elas o doméstico e nem o confinamento no espaço do lar, mas a saída principal para a conquista de seus anseios.

A música também destaca as relações que os sindicatos foram construindo com as mulheres rurais, negando direito à voz e à associação. A via do protesto é, então, encarada como um meio propício de revolução e esta precisa começar a se dar pelo pensamento.

Sem dúvida, uma das lutas dos movimentos sociais de mulheres do campo tem sido galgar o reconhecimento de suas ações, por décadas negligenciadas nas esferas que tratam do trabalho rural e das conquistas dos trabalhadores. Logo da formação do MIQCB, as quebradeiras reivindicaram serem definidas também como trabalhadoras rurais, uma vez que tradicionalmente configurou-se uma imagem do trabalho rural como masculino. Tratando sobre essa questão, Maria Dolores Farias (2001, p. 156) argumentou que a luta dos movimentos sociais do campo por terra e por cidadania é relativamente recente e que as mulheres trabalhadoras rurais tem experimentado a exclusão dos recursos naturais somada à discriminação de gênero, lutando assim pelo direito ao reconhecimento da própria categoria de “trabalhadoras rurais”.

Certamente, quando da organização em movimento as quebradeiras buscaram a legitimação de seu trabalho, o que aponta para o direito à cidadania e o legitimação de seu modo de vida. A aventura de conquistar reconhecimento; isso não se faz sem luta e sem identidade.

De modo geral, pode-se compreender que, no caso das quebradeiras de coco politicamente organizadas,

ao mesmo tempo em que se afirma a unidade familiar e um projeto político de transformação social em que a unidade camponesa seja a base, a demanda pelo reconhecimento pleno do trabalho feminino produz a individualização no interior da família, quer no que se refere à filiação sindical, quer no que diz respeito à demanda por direitos e, progressivamente, na participação das decisões sobre a gestão da propriedade. Simultaneamente, ao fomentar o seu reconhecimento profissional, surgem também iniciativas visando à geração de renda, [...] relacionadas à formação de grupos produtivos. Em todas essas situações, estabelece-se uma tensão entre o

que é projeto da família (mas supostamente definido apenas pelos homens) e os projetos individuais: “ter seu dinheiro” para realizar seus desejos individuais, no caso das mulheres, se soma (em alguns casos podem mesmo se contrapor) ao projeto da família (NEVES; MEDEIROS, 2013, p. 193).

Uma das cantigas de quebradeiras de coco sinaliza a rotina e o dilema cotidiano poucas vezes lembrado e reconhecido pela sociedade. Também chama atenção para as condições de submissão em relação aos fazendeiros/grileiros que se diziam donos da terra e também do coco babaçu. Como a maioria dessas mulheres quebra coco desde criança, essa cantiga projeta muito do que foi o passado delas.

MEU GRITO

Ninguém escuta meu grito
Desconhecem o meu sufoco
Escondida lá no mato
Com fome quebrando coco (REFRÃO)

Dentro do babaçual
Vou perdendo a minha infância
O machado é o meu brinquedo
Cortando minha esperança
Derrubando o meu sonho
De um mundo diferente
Que não seja por lazer
Que presta conta o patrão
O jagunço ou capataz
que ainda achando pouco
Se diz o dono do coco
toma a minha produção
Tenho direito à escola,
saúde, alimentação
De brincar e ser feliz
Tudo isso é lei quem diz
Mas continuo escondida
Sem nenhuma proteção
Neste trabalho pesado
Sem um pedaço de chão

A cantiga assinala também a recorrência do trabalho das crianças na quebra do coco babaçu e a violência imposta pelo trabalho forçado ao proprietário quando feito sem direito à produção e a nenhum pedaço de chão. Entoar esse canto demonstra ainda que são conhecedoras de que ter cidadania implica em ter direitos não somente prescritos na lei, mas estabelecidos na prática.

A música “Meu Grito”, com perfil bastante realista, acaba de certo modo mostrando as agruras de se viver do trabalho da quebra do coco, embora esse não tenha sido um caminho afirmado pelas quebradeiras de coco organizadas. Em geral, o MIQCB foi se constituindo

pela afirmação positiva da quebra do coco como trabalho de valor e feito com amor, conteúdo presente em discursos de diferentes mulheres engajadas no movimento. Por outro lado, o retratar do cotidiano naquela produção como algo penoso, por se tratar de uma descrição da atividade realizada por uma criança, parece também sinalizar a preocupação dentro do MIQCB em combater a exploração do trabalho infantil³⁰⁶.

É inegável que os temas que envolvem o trabalho têm feito parte do repertório do MIQCB, encetando sensibilidades as mais diversas. Geralmente, as quebradeiras tenderam a afirmar a importância da realização da quebra do coco e o quanto essa prática tem proporcionado felicidade em suas vidas, revelado seus valores e as ensinado a prosseguir na luta.

EU SOU FELIZ É QUEBRANDO COCO

Eu sou feliz é quebrando coco
É quebrando coco que eu sou feliz (BIS)

Mulher vamos se unir
Nessa luta prosseguir
Se ficar aqui parada
Nada vamos conseguir
Se fizer plano de roça
E na roça não plantar
Não vamos ter a colheita
Para nos alimentar
Se não ouvir com força
E começar a trabalhar
Não vai ter a fabriqueta
De sabão para lavar.

A união das mulheres tem sido apontada como mote central para a consecução de suas conquistas. Se lutar pela preservação dos babaquais tem sido o principal lema de quebradeiras de coco organizadas, fazer com que as mulheres que quebram coco se identifiquem a partir desse trabalho de uma maneira positiva também tem sido um de seus objetivos. Em evento do MIQCB, Maria Alaídes de Sousa assim se posicionara:

Estou aqui para dizer que esse momento ora parece celebração, ora parece música: Eu sou feliz é quebrando coco, é quebrando coco que sou feliz. Alguém pergunta quem é feliz por quebrar coco? Mas isso é verdade, somos feliz quebrando coco. Lutamos por melhorias, queremos esse conhecimento do movimento sistematizado.

³⁰⁶ Como já abordado, o trabalho das crianças no extrativismo do babaçu nas comunidades camponesas tem diferido em muito da prática de exploração do trabalho que os programas sociais têm combatido. Aquele trabalho considera as atividades de todos os membros da família como contributo necessário à produção familiar, longe de se apoiar em qualquer tipo de abuso.

Queremos trabalhar com as bases tudo que estamos aprendendo agora. (MONTEIRO et al, 2005, p. 12)

Aquela liderança tem positivado o seu ofício e se preocupado com os discursos de negatização do trabalho de quebra do coco.

[...] uma outra preocupação é que nós quebradeiras [...]na hora que a gente adoece ou se sente mal a gente mesmo diz assim: “essa quebra de coco foi quem me acabou, é por isso que eu vivo doente hoje! Quem quebra coco já vive quebrada por vida! Quem quebra coco não tem um fundo! Quem quebra coco... a palavra quebrar já é quebrado...”. Tem muito esse tipo de depoimento que existe no nosso meio, tem muito isso daí também. Então, essa é minha preocupação. Muitas vezes eu vou por esse lado também. Tem aquela que eu falei ontem que disse assim: “eu vou é botar meu filho para estudar para ele não passar o que eu passei, pois deixei de estudar para quebrar coco ou deixei de estudar para vim para a terra dos irmãos”. Tem muito isso ainda. Então, digo assim: “eu tenho muita preocupação com as contradições nas nossas falas”. Aí eu acho que nós devíamos afinar o discurso único. (informação verbal)³⁰⁷

Com efeito, a identidade de *quebradeiras de coco* conforme pensada pelas mulheres do MIQCB se caracteriza pelo “encontro da autodefinição com os atributos positivos que contrariam estigmas e preconceitos e que são utilizados para elas se representarem face à sociedade” (ALMEIDA, 1997, p. 214). Parecia ser interesse do movimento, desde as primeiras articulações, que essa posituação chegasse até mesmo a mulheres que não se vincularam à organização, através de intercâmbios de experiências, do desenvolvimento de projetos e do convívio social nos povoados.

Afirma-se que antes do MIQCB as mulheres se envergonhavam de seu trabalho porque a atividade extrativa era desvalorizada e estava diretamente associada a uma imagem de pobreza. “De primeiro, era muito difícil as pessoas darem esse tipo de valor às pessoas que quebram coco”, disse uma delas (informação verbal)³⁰⁸. A mobilização vem mudando essa realidade, fazendo com que essas trabalhadoras se identifiquem com sua atividade, como demonstrou outra quebradeira: “eu acho que é assim, cada categoria tem uma identificação, uma identificação [...] uma identidade de quebradeira mostra que nós somos profissionais [...] do dia-a-dia” (informação verbal).³⁰⁹

A “Música do Movimento” é um dos cantos que enfatiza a afirmação da identidade de quebradeiras de coco, bem como a sua integração coletiva nos quatro estados em que o MIQCB tem atuado:

³⁰⁷ Entrevista concedida em 04/11/2011, Bacabal-MA.

³⁰⁸ Francisca de Aquino em entrevista concedida em 05/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

³⁰⁹ Maria de Jesus Bringelo em entrevista concedida em 05/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

Eu sou quebradeira,
 eu sou quebradeira,
 Vim para lutar
 Pelos meus direitos,
 pelos meus direitos
 Eu vim reivindicar
 Mais educação e saúde
 Pra toda nação
 Eu sou quebradeira,
 eu sou mulher guerreira
 E venho do sertão.
 No Tocantins – tem quebradeira,
 No Piauí – tem quebradeira,
 Lá no Pará – tem quebradeira,
 E no Maranhão – estão as quebradeiras (BIS). (MONTEIRO et al, 2005, p. 7)

Como uma forma de motivação, durante as reuniões do MIQCB, as quebradeiras de coco têm sido descritas como mulheres de coragem, de fibra e de determinação. Em pronunciamento Maria Nice Machado Aires, ex-vereadora pelo PT, disse às suas companheiras de ofício e de luta:

Quero colocar o que conseguimos com o movimento. Somos corajosas e trabalhamos com fibra. Temos energia que vem pra perto da gente e fica forte como nós. O tanto de mulher que nós temos na base é porque elas acreditam na gente. A energia que temos pelo nosso trabalho. O movimento está crescendo, se desenvolvendo e assim nos ensina a ter coragem moral e a crescer. (MONTEIRO et al. 2005, p. 12)

No mesmo evento, Maria Adelina Chagas, na época coordenadora geral do MIQCB, deu boas-vindas às quebradeiras e reforçou a coragem das mulheres como forma de incentivo a prosseguirem na luta:

Prazer enorme a gente ter tanta companheira aqui [...] a gente tem uma luta muito árdua, mas é muito interessante pra nós [...].Só aguenta ser coordenadora e ser quebradeira é mulher forte, é mulher de fibra! [...]Eu preciso tá falando um pouco do objetivo [...], então, [...] nós nascemos em 91, em 93 nós tivemos o segundo que foi no Piauí e o terceiro foi aqui, mas a maioria das quebradeiras lembra que a governadora era mulher [referindo-se a Roseana Sarney] e a gente não foi recebida, teve em 2001 o quarto em Imperatriz. [...]Então, mas [...] eu já disse que nós somos de fibra e não é mentira. (informação verbal)³¹⁰

Na tentativa de conseguir uma reunião com Roseana Sarney, em 1995, as quebradeiras foram para a frente do Palácio dos Leões, sede do Governo do Estado, localizada

³¹⁰ Pronunciamento no primeiro dia do V EIQCB, 08-10/12/2004, São Luís-MA.

na capital, mas não chegaram a ser recebidas pela governadora. Esse episódio também gerou a produção de uma música de protesto:

Governadora Roseana. Não vimos aqui para lhe visitar
 Vimos trazer um documento. Só saímos daqui quando negociar
 Somos quebradeiras lá do Tocantins. Tem do Pará, também do Mearim.
 Do Piauí e de todo Maranhão. Só vamos sair daqui com uma decisão.
 Reforma agrária é solução. Falta estrada e educação.
 Não tem doutor e falta medicina. E com salário de miséria, ninguém não ensina.
 Babaçu livre é a decisão. Se derrubar é destruição
 Meio ambiente só se vê falar. Queremos nossa reserva para preservar
 Somos quebradeiras, demos opinião. Fizemos lei da nossa profissão
 Já discutimos a legislação. Pra levar para congresso para aprovação. (informação verbal)³¹¹

A cantiga de protesto estava se referindo a muitas questões que eram urgentes e que até então se apresentavam sem solução por parte do governo. Também demonstra que o projeto de Lei Babaçu Livre já havia sido elaborado e era uma proposta que vinha sendo apresentada nas instâncias políticas.

Lideranças do MIQCB enfatizaram, no decorrer do processo de articulação, a necessidade de muitas outras conquistas para as quebradeiras de coco para além das questões que mais diretamente envolvessem o seu trabalho. Nesse sentido, com o auxílio de técnicos e assessores, e muitas vezes contando com a colaboração de agentes externos, o movimento foi promovendo cursos de formação e capacitação de suas lideranças, seminários, encontros, oficinas, o que contribuiu para discussões sobre os problemas relativos à mobilização, à economia do babaçu e às relações de gênero.

A educação, inclusive a familiar, foi sendo apontada como um instrumento importante no que tange à igualdade de gênero, pois tem sido uma alternativa educar suas crianças questionando discursos e práticas de dominação masculina, uma educação que enfatiza as diferenças (entre homens e mulheres, de origens étnicas distintas, de geração etc), mas busca não perpetuar desigualdades. Afinal de contas, para elas, o problema não está em afirmar uma diferença, uma vez que construíram uma identidade na diferença, mas o problema se configura quando essa diferença serve para justificar desigualdade de tratamento. De acordo com Porro (2005, p. 45-46, grifo meu), há uma *desnaturalização de gênero* quando as quebradeiras rompem com a situação de obediência forçada imposta pela sociedade e pelos maridos/companheiros e entendem que o sexo é obra da natureza, mas a dominação masculina não o é.

³¹¹ Produção de Raimunda Gomes da Silva, quebradeira de coco do Tocantins.

A igualdade de gênero aparece de modo marcante entre os temas do MIQCB, denotando o quanto essas mulheres produziram um pensamento feminista contrário aos ícones e imaginários de dominação. Certamente, a afirmação da identidade de quebradeiras de coco também esteve associada ao reconhecimento de uma identidade de gênero, matéria claramente expressa no discurso de Maria de Jesus Bringelo: “ser mulher quebradeira de coco é, além de eu ser mulher, ser quebradeira; é uma forma como a gente se vê como mulher, como quebradeira” (informação verbal)³¹².

É evidente que as experiências de mulheres quebradeiras de coco babaçu são múltiplas e diversas. Muito embora ao longo de anos estejam reunidas em torno de uma identidade e de uma bandeira de luta que as unifica, há uma consciência entre elas das particularidades que envolvem a vida de cada uma das mulheres que compõem o MIQCB. Portanto, deve-se considerar que a identidade de *quebradeiras de coco*, embora bem definida em termos de gênero, não se apresenta de forma homogênea e se liga a outros tipos de identidade. Não existe *a* quebradeira de coco, mas mulheres (no plural) que quebram coco babaçu e que, dependendo de circunstâncias e interesses, podem assumir uma série de outras identidades além daquela. Essas outras identidades podem estar relacionadas à territorialidade e ao pertencimento étnico. Elas têm se definido como mulheres de assentamentos, mulheres posseiras, mulheres sem terra, moradoras de RESEXs, pequenas proprietárias, quebradeiras de terra de índio, quebradeiras quilombolas ou das chamadas terras de preto³¹³.

Diante dessas diversas identidades que vêm sendo acionadas pelas quebradeiras de coco, destacam-se aquelas de caráter étnico-racial. Por ocasião do V EIQCB, Maria de Jesus Bringelo demarcou uma tripla condição de exclusão a que estão expostas mulheres como ela:

como comunidade quilombola, como povo maranhense, como quebradeira tem uma coisa que eu queria ressaltar, a Dijé não está aqui só por ser a Dijé, está aqui também por pertencer a uma associação e ao longo desses dezessete anos vem trabalhando em prol da organização dessas comunidades que é a ASSEMA [...] temos um desafio, e o nosso desafio ele é maior do que todos, primeiramente porque a gente é pobre, segundo, a gente é mulher, terceiro, além de mulher somos negras que fazem parte dessa sociedade, que a sociedade mais discriminada nesse país é a negra e a menos reconhecida e a menos favorecida, porque ainda existe um entrave, ainda existe um portão que nos impede de chegar em um lugar denominado pra nós. (informação verbal)³¹⁴

³¹² Entrevista concedida em 05/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

³¹³ Ver MONTEIRO et al. (2005).

³¹⁴ Pronunciamento durante o V EIQCB de 08-10/12/2004, São Luís-MA.

A quebradeira de coco negra, autoidentificada como quilombola, e que teve seus ancestrais escravizados e sua história marcada pelo racismo e a exclusão parece lembrar em sua fala o argumento de que

muitas vezes o discurso sobre a igualdade universal dos seres humanos ocultou a desigualdade histórica e cultural na experiência vivida. E este “oculto” ou este “velado” certamente atingiu muito mais as mulheres do que os homens, muito mais os negros do que os brancos, muito mais os pobres do que os ricos (GEBARA, 2000, p. 45).

De fato, gênero, raça/etnia e classe constituem categorias que, de modo inter-relacionado, inscrevem muitas experiências vividas, implicando em relações hierárquicas e excludentes, como se pode notar no universo das quebradeiras de coco. Efetivamente, o que tem sido confirmado pela maioria das mulheres do MIQCB são os traços africanos e indígenas como componentes essenciais de sua formação.

É claro ainda o posicionamento político que foi sendo construído sobre o direito de o negro ser respeitado e reconhecido pela sociedade, o que se pode observar em um canto muito entoadado em pastorais católicas que passou a fazer parte do repertório do MIQCB:

Dança aí nego nagô (4 X)
Vamos acabar com essa história
De nego ser inferior.
O nego é gente como o outro
Quer dançar, sambar e ser doutor.

Essa música vinha sendo frequentemente cantada, na segunda metade do século XX, em missões populares católicas no meio rural. A ocorrência das reuniões do MIQCB aponta, mais uma vez, as relações entre setores e grupos da Igreja Católica com as quebradeiras e a importância dos mesmos no empoderamento dessas mulheres. Em momentos de sociabilidade propiciados pela Igreja, as quebradeiras de coco tinham experiência em discutir questões como dupla jornada de trabalho; discriminação social; dominação a que eram vítimas pela maioria dos homens, especialmente no trabalho e na família; aposentadoria, ecologia, dentre outros aspectos. De alguma maneira, setores do catolicismo com os quais aquelas mulheres dialogavam buscavam trabalhar uma maior autonomia da mulher na família.

Dessa perspectiva, algumas das discussões que circularam o MIQCB foram, em parte, fomentadas pela relação das quebradeiras de coco com agentes e instituições de apoio

aos camponeses, a exemplo da Igreja em suas várias entidades³¹⁵, da SMDH, e de intelectuais. Incluem-se nessas influências as próprias discussões de gênero que começaram a ser pauta de debates no interior do MIQCB.

No entanto, a partir de seus próprios conhecimentos e sensibilidades, as quebradeiras de coco criaram estratégias cotidianas de superação das desigualdades sociais, construindo formas de viver e expressar o mundo. Dentre essas estratégias, destaca-se a construção de um pensamento feminista a partir de suas próprias experiências; um feminismo popular que buscou resistir a situações adversas e suplantá-las.

De acordo com Patricia Hill Collins (1991), fora do espaço acadêmico, as formas mais frequentes de expressão de um conhecimento contra-hegemônico se dão através da música, dos meios de comunicação e da dança (COLLINS, 1991). Uma das maneiras encontradas pelas quebradeiras para expressar um pensamento feminista próprio e elaborado dentro do MIQCB tem sido através de produções musicais e poéticas³¹⁶.

ESSA LUTA NÃO É FÁCIL

Essa luta não é fácil / Mas vai ter que acontecer,
As mulheres organizadas / Têm que chegar ao poder.
Vamos juntas companheiras / Vamos botar pra valer
Vamos quebrar as correntes / Do machismo e do poder.
Sem mulher neste mundo / Seria triste demais
Não nascia gente nova / O mundo não tinha paz.
A mulher nasceu pra ser / Pelo homem bem amada
Ser amiga e companheira / Pra não ser discriminada. (informação verbal)³¹⁷

A canção, como muitas outras, destaca as dificuldades da luta que poderiam ser potencialmente superadas pela união das mulheres, por seu poder organizativo. Também retrata o machismo e a pouca atuação feminina nos espaços públicos, portanto, nas esferas do poder. Essas produções constituem forte evocação das quebradeiras de coco à luta, à organização coletiva; são, em suma, expressões de feminismo popular.

Vários cantos que circulam no MIQCB demonstram a reivindicação pela igualdade entre os gêneros, entendendo que a conquista de igualdade pelas quebradeiras envolve

³¹⁵ Sob o título “Mulheres no campo”, nos anos 1990, um relatório da CPT afirmava que gênero e classe se entrelaçavam e que para pensar as relações sociais no campo era preciso superar práticas autoritárias e machistas. (CPT, 1996, p. 26)

³¹⁶ Muitas músicas ou cantigas que circulam no MIQCB ou foram produzidas pelas próprias quebradeiras de coco foram apresentadas em Brasília e no Rio de Janeiro, através do Projeto Encantadeiras, uma parceria entre empresa de marketing Lumearte (RJ) e Centro Cultural Banco do Brasil. Em junho de 2005, quebradeiras de coco se reuniram para gravar um CD com algumas músicas de seu repertório (PINDOVA, 2005b). As quebradeiras passaram a divulgar seu trabalho em outros eventos, inclusive em seminários organizados por seu movimento e pela ASSEMA.

³¹⁷ Música cantada durante o V EIQCB de 08-10/12/2004, São Luís-MA.

primeiramente o orgulho de sua condição de gênero. A música “Sem medo de ser mulher” sintetiza a perspectiva sobre a qual se construiu uma discussão de gênero no MIQCB:

Pra mudar a sociedade do jeito que a gente quer,
Participando sem medo de ser mulher.
Porque a luta não é só dos companheiros,
Participando sem medo de ser mulher.
Pisando firme sem medir nenhum segredo,
Participando sem medo de ser mulher.
Pois sem a mulher a luta vai pela metade,
Participando sem medo de ser mulher.
Fortalecendo os movimentos populares,
Participando sem medo de ser mulher.
Na aliança operária camponesa,
Participando sem medo de ser mulher.
Pois a vitória vai ser nossa com certeza,
Participando sem medo de ser mulher. (VEIQCB, 2004)

Muitas produções musicais e artísticas, embora geralmente tenham autorias individuais e externas ao MIQCB, são (re)apropriadas recebendo significado coletivo impresso na historicidade e cotidianidade dasquebradeiras de coco. Tem sido comuns reafirmações sobre o protagonismo feminino nas lutas populares e camponesas, no fortalecimento dos movimentos que têm lutado por direitos, e sobre a participação destemida de mulheres nessas mobilizações.

Para o entendimento da construção de um feminismo popular, esta análise ultrapassa as noções iniciais empregadas pelo feminismo, muito presentes nas vertentes feministas radical, liberal e socialista: os conceitos de mulher, experiência e política pessoal. Isto porque tais noções impossibilitam uma visão mais refinada e complexa das realidades sociais, já que o conceito de mulher pressupunha uma essência feminina, o de experiência generaliza as trajetórias sociais, e a afirmação de que o pessoal é político advém da noção singularizada de experiência (BAIROS, 1995, p. 459).

Os múltiplos usos do feminismo foram interpretados a partir de perspectivas e lógicas próprias das quebradeiras de coco. Pode-se argumentar, no entanto que, a despeito das diversidades, o conhecimento dessas mulheres (negras, rurais, pobres etc.) foi construído como oposição ao sistema. As visões que elas tinham sobre outras mulheres em condições similares às suas variaram de acordo com as percepções que elas tinham de si mesmas, e em consonância com suas experiências e a consciência política adquirida.

Elas buscaram cada vez mais integrar outras mulheres às lutas do MIQCB. Um dos cantos que apontam para o incentivo no engajamento de outras mulheres tem se manifestado através do “Chama das mulheres”:

Oh! mulher te chamo porque esta luta é tua (2 X)
 Deixa essa cozinha e vamos cair na luta
 Essa luta é nossa, não desanime não.
 As nossas palmeiras estão tudo no chão
 Vamos dar um jeito que eu não aguento não
 É pra nosso filhos, que dá sustento
 Você que quebra o coco, cuida de menino
 É que lavar roupa não é teu destino
 Depois vai pra roça que situação
 Vai quebrar o coco pra comprar o pão
 A quebra do coco foi quem me criou
 Diziam meus pais, também meus avós
 Agora estou vendo tudo acabando
 É o fazendeiro quem está devorando.

Em sua maioria, as produções musicais destacam os discursos veiculados em torno das relações de gênero e convocam as mulheres quebradeiras de coco a participarem na luta por igualdade. Tratando da reprodução familiar camponesa advinda do babaçu, o “Chama das mulheres” aborda a necessidade de se movimentar, retratando o chamamento às quebradeiras de coco numa época em que as palmeiras estavam sendo massivamente cortadas pelos fazendeiros. O caráter primordial do babaçu para o sustento dos filhos mais uma vez aparece representado reafirmando o maternalismo como elemento presente na vida e no ofício das quebradeiras de coco.

Em alguns momentos de disputa as quebradeiras buscaram apoiar suas lutas e estratégias em discursos que levavam em conta o fato de serem mães, de precisarem dos babaçuais que estavam sendo devastados para dali extraírem o sustento de seus filhos. Como uma função feminina, o trabalho dessas mulheres vem reafirmando também um lugar de gênero de onde elas não podem sair ou uma existência a qual elas não podem e nem querem negar: a maternidade.

Segundo Martha Freire (2006,p. 84; 85) um padrão maternalista foi reafirmado por muitos dos movimentos feministas mundiais no século XX, no sentido de que reivindicar a posição de mães para as mulheres organizadas fazia parte do ideário de luta. Havia, portanto, a garantia de uma compatibilidade entre carreira profissional e a valorização de funções domésticas, como a maternidade, nos movimentos feministas. Ao que parece, as quebradeiras de coco não têm valorizado funções domésticas em geral como elemento pra luta, embora o conteúdo “ser mãe”, além de impresso em suas experiências, esteja presente em muitas de suas afirmações pelo direito ao extrativismo do babaçu. Elas têm mesmo criticado a falta de divisão nas responsabilidades domésticas entre homens e mulheres.

As muitas atividades realizadas pelas mulheres, numa clara falta de divisão igualitária entre as tarefas realizadas por homens e mulheres nas comunidades agroextrativistas, aparecem de modo incontestável. As questões de gênero figuram presentes desde a fundação do MIQCB. As quebradeiras têm se mobilizado na tentativa de desconstruir imagens que configuram uma assimetria entre homens e mulheres. Em geral, desde o início da formação daquele movimento houve um entendimento e um sentimento de que tal realidade precisava ser mudada.

Em discussões coletivas, essas mulheres buscaram apreender o sentido do gênero e suas complexidades, entrando em contato com um debate, por muitas, nunca anteriormente feito de modo direto. Outra preocupação surgida foi a de inserir os homens na participação desses diálogos. Algumas delas afirmaram que com o passar dos anos alguns maridos já desenvolveram uma percepção das desigualdades de gênero alicerçadas em nome das diferenças de sexo, o que se verifica, por exemplo, no fato de entenderem ou mesmo incentivarem o engajamento de suas companheiras no MIQCB. Outras demonstraram que as dificuldades e resistências masculinas permaneceram, como se vê no testemunho que segue:

Gênero foi muito discutido, essa coisa da sensibilização em 90, 92 até 2000, mas só mulher, o homem não quer participar, então não adianta só mulher mobilizada e o homem não. A gente já tentou buscar essa discussão nas roças que chamamos de sistemas integrados que são 46 famílias, mas era pra ser homem e mulher, aí sempre vai para as reuniões, mas sempre vai pela metade, às vezes vai o homem e não vai a mulher e se você vê como o homem reage nessa discussão de gênero, o homem reage de uma forma muito sentida. Tem homem que até já chegou a dizer assim “pois se é assim por que não casa mulher com mulher e homem com homem?!” Tem homem que já chegou a dizer isso. (informação verbal)³¹⁸

Além disso, para muitas delas, era muito mais fácil conquistar a confiança de outros homens das comunidades do que propriamente seus maridos, que tinham dificuldade de aceitar a sua participação em esferas públicas, como afirmou Antonia de Sousa:

[...] a gente foi criando também respeito de outros homens, os nossos maridos eram os únicos que eram contra, nossos maridos eram os que menos apoiavam a gente em tudo que a gente ia fazer, por quê? Porque era eles que queriam tá no mundo e nós dentro de casa cuidando de filhos e nessa hora que a gente percebe o quanto a gente era violentada. (informação verbal)³¹⁹

Como destaca Melucci (2001), os movimentos sociais mais recentes estão marcados por uma politização da vida cotidiana, por diversos propósitos e novos significados, por

³¹⁸ Maria Alaídes de Souza em entrevista concedida em 04/11/2011, Bacabal-MA.

³¹⁹ Entrevista concedida em 19/11/2011, Lima Campos-MA.

outras formas culturais de poder social, que permitem rever estilos de vida, o que em grande medida teria sido propiciado pelo advento da modernidade, num momento em que as fronteiras do público e do privado se tornaram mais tênues.

Diante da heterogeneidade das mulheres que compõem o MIQCB, sem dúvida, as questões de gênero, ao menos discursivamente, aparecem através de pontos de vista variados. Maria Adelina Chagas, falando sobre a articulação, disse que “na verdade, nós mesmos enquanto Movimento ainda temos muita dificuldade para compreender essa questão mais ampla [...] Tem gente que pensa que gênero é só mulher participar, mas é uma coisa mais ampla” (informação verbal)³²⁰.

Sobre a mesma questão, Maria de Jesus Bringelo opinou: “Eu acho que gênero em qualquer lugar que for discutido tem que ser discutido num sentido transversal, onde tiver homens e mulheres [...] porque muita gente não sabe nem o que significa gênero” (informação verbal)³²¹. Na tônica dos discursos sobre equidade, dona Maria Adelina Chagas (2005) enfatizou:

Gênero [...] é uma questão de espaços de equidade, tem as quebradeiras de coco, nós não temos sindicato próprio, nós fazemos parte dos Sindicatos dos Trabalhadores Rurais [...] Isso dá de compreender que gênero não é só ser homem e ser mulher [...] Eu penso gênero uma discussão em conjunto, homens e mulheres onde esses direitos sejam respeitados, é o que eu posso fazer ou o que a minha competência dá de fazer [...] que muita gente chama gênero uma divisão do trabalho, mas não é pra mim só isso, gênero é equidade, é participação de mulheres sem divisão de trabalho. Eu não quero ser homem porque a gente é diferente... (informação verbal)³²²

Mesmo concordando que existe uma dificuldade na compreensão da categoria gênero, algumas quebradeiras de coco, principalmente lideranças, têm reproduzido discursos bastante acadêmicos a respeito do conceito. Ao que tudo indica, a categoria gênero propriamente dita se tornou uma realidade para as quebradeiras de coco desde a organização do MIQCB, uma vez que pesquisadores, assessores e técnicos fomentaram discussões sobre o tema entre elas, amparados em projetos de agências financiadoras internacionais. A própria ideia de gênero e os termos usados para tratar dela, pontuando as desigualdades e as condições históricas que imprimiram comportamentos “femininos” e “masculinos”, são sintomáticos dessas influências.

Entretanto, as quebradeiras de coco sentiram a necessidade de se apropriar dessas discussões de gênero, apreendendo e negociando sentidos do feminismo, ressignificando-os

³²⁰ Entrevista concedida em 06/2005, São Luís-MA.

³²¹ Entrevista concedida em 05/2005, São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

³²² Entrevista concedida em 06/2005, São Luís-MA.

na/a partir de suas experiências territoriais/espaciais específicas, num processo em que o local e o extralocal se constituem como dois extremos de um *continuum*. Evidentemente, trata-se de processos em que tais ideias externas são apropriadas a partir de interesses e perspectivas das quebradeiras, apropriação entendida à óptica de Roger Chartier (1990), referindo-se às diversas práticas que se apropriam de forma variada dos materiais que circulam numa dada sociedade, dando lugar a usos diferenciados e, às vezes, até mesmo opostos dos mesmos bens, textos e ideias.

A aproximação com movimentos feministas e a participação em passeatas de cunho feminista também vem sendo uma constante nos últimos anos. Lideranças do MIQCB costumam atuar na Marcha das Margaridas, passeata de mulheres trabalhadoras rurais de várias organizações do país, geralmente apoiada pela Cáritas, pelo MDA e por diversas organizações feministas. Nessas ocasiões, sentidos de gênero e feminismo também tem sido compartilhados, tendo em vista que, como apontado por Neves e Medeiros (2013, p. 192), os diferentes movimentos feministas brasileiros que começaram a se formar nos anos 1970, o sindicalismo rural no interior do qual se iniciaram as mobilizações, num primeiro momento por direitos previdenciários, as comunidades eclesiais de base, e o MST, por exemplo, constituem-se em lugares nos quais se elaboraram questões relacionadas a reivindicações específicas das mulheres, colocando o tema “gênero” num local central da pauta política.

4.3 ENTRE OS AMORES E OS DISSABORES: MUDANÇAS E PERMANÊNCIAS NAS RELAÇÕES DE GÊNERO

“As representações do poder das mulheres” constituem um “imenso tema de investigação histórica”, já afirmara Michele Perrot (1988). Quebradeiras de coco têm construído a si mesmas como mulheres de poder, mulheres de garra, de força, de fibra, mulheres que galgaram espaços representativos na sociedade e que conquistaram visibilidade na esfera pública. Não há como desconsiderar que sua insubordinação a situações adversas fizeram delas um grupo de mulheres reconhecido e respeitado socialmente, sua atuação em sindicatos, associações, movimentos e mesmo em cargos do legislativo representa, sem dúvida, um avanço significativo para a sua classe.

Além do enfrentamento e da resistência a antagonistas externos (fazendeiros, encarregados de fazendas, grileiros, tropeiros, intermediários), as mulheres que se organizaram no MIQCB começaram a contestar cada vez mais situações que consideravam de mando e de desmandos de seus companheiros. Em alguns casos, conseguiram conquistar

poder de barganha nas relações conjugais enquanto em outros tiveram de se separar para viver uma vida mais tranquila.

[...] eu lembro que um dia a gente brigando, “porque o que, porque tu, e ah! Responsabilidade minha, não é responsabilidade só minha não! Foi eu que pari, mas é teu também, do mesmo, mesma responsabilidade que eu tenho com ela que é minha filha tu também tem. Porque que é só eu que fico com ela pra tu ir pra onde tu quer? Por que que em nenhum momento tu não pode ficar cuidando dela e eu ir também?” Aí ele dava gaitada, debochava “onde foi que já se viu, era só o que me faltava agora tu querer ganhar o mundo e eu ficar em casa cuidando de menino”. Aí houve uma vez que eu teimei né, e ele disse: “vambora apostar?”. E eu disse: “vamboraapostar!” Ele disse “eu sei o que tu tá querendo é que eu corte teu pescoço com essa foice né?!” [...] eu fiquei doida quando ele me ameaçou assim, eu tava lavando as coisas no jirau e aí tava uma peixeirona[tipo de faca] desse tamanho aí eu disse “pois vem se tu ser macho! Vem cortar meu pescoço se tu for macho, agora eu digo que tu é macho!” A mamãe disse “minha filha tu cassou, se ele tivesse ido cortar teu pescoço tu tinha perdido teu direito porque tu ameaçou ele.” Se ele me ameaçou! Eu não podia ameaçar ele também? Só ele podia me ameaçar?! Mas era assim, a família da gente ainda terminava dando razão pros diabos dos maridos. “Vem se tu for macho, aí ele sorriu, ele sorriu. Ele dizia: “essa doida velha tá ficando é doida”. Ele tinha dito, eu não sei se era de verdade, mas eu compreendi que era de verdade que ele queria cortar meu pescoço e aí eu desafiei com uma faca na mão “vambora” e eu ainda disse isso: “o risco que corre o pau corre o machado!” [...]“Agora te balança de lá pra cá!” Terminou que nessas brigas, nessas relações, nessas loucuras nossas, nós fomos tomando independência. E não foi só eu aqui, foi eu, foi a Dada, foi a Mariana. A Mariana terminou se separando do carrasco dela e hoje ela vive um amor de verdade com uma outra pessoa que lava os pés dela, que beija os pés dela, que é o maior amor, o maior carinho com ela e hoje ela me diz “comadre Toinha e imagino o tanto de tempo que eu vivi com um jumento e achava que era o maior amor da minha vida, achava que Ave Maria eu morria se o Mundico me largasse”. E ela viu que tem homem diferente.[...] e a Dada naquele jeito dela também, a Dadá é muito mais louca que eu, eu sou muito moderada, a Dada tinha briga com o Erre e a fama da Dadá foi se espalhando de uma certa forma que as pessoas muitas das vezes dizem: “o galo na casa da Dadá canta fininho”, porque o grito lá é dela. O Erre hoje já brinca né, diz que “lá em casa quem grita sou eu, mas com o cabo de vassoura na cabeça”, num tem esse tipo de brincadeira? Mas a Dada basta olhar pro Erre e ele se tranca, porque [...] foi anos de domínio, anos de violência, foi anos de submissão, sem conhecimento [...]. (informação verbal)³²³

Algumas delas nem mesmo tinham consciência de que muitas situações que viviam poderiam ser classificadas como de violência no âmbito familiar. Foram adquirindo essa consciência aos poucos quando se viram diante de discussões coletivas e apreenderam algum sentido das relações de gênero.

Hoje eu compreendo o quanto eu já fui violentada nessa minha vida por homem e eu nem me tocava, alguém me perguntava dez, vinte anos atrás: “tu já sofreu algum tipo de violência por parte do teu marido?” Eu digo: “não, Deus me livre, ele nunca me bateu!” Porque eu achava que era isso violência, que era só isso. Do meu marido dizer “tu não vai, eu é quem vou, tu vai ficar em casa cuidando dos meninos” e eu dizia assim: “mas aí por causa dos meninos não, eu posso arrumar com quem eles

³²³ Antonia de Sousa em entrevista concedida em 19/11/2011, Lima Campos-MA.

fiquem”, [o marido dizia:] “pois é se tu achar com quem eles fiquem, tu pode ir, mas se não tu vai é ficar em casa!” E eu corria doida na comunidade pra ver quem é que ficava com meus meninos pequenos pra eu ir pra uma assembleia da ASSEMA. Na década de 90, eu fiz muito isso. Pra ir pra uma assembleia no sindicato ou pra ir pra um comício, ou pra ir pra uma festa, pra festa então nem se fala [...]. Que eu dizia: “eu vou também!” e [ele dizia:] “vai não!” Eu dizia: “eu vou”, ele dizia: “tu num vai, com quem tu vai deixar esses meninos?!”. [Eu dizia:] “eu deixo com a mamãe!” [Ele dizia:] “mas é muito [...] bonito tu ir pra uma reunião ela fica, tu ir trabalhar ela fica, agora até pra tu ir pra uma festa ela fica!” Ou então muitas das vezes eu dizia: “eu quero ir”, ele dizia: “eles ficam com quem?”. Eu dizia: “contigo”, [ele dizia:] “comigo mesmo não. Tu pariu e tu mesmo embala!” Ele ainda dizia isso, porque eu é quem tinha parido e é como se não fosse filhos dele. (informação verbal)³²⁴

O que se observa das narrativas é que as relações das quebradeiras de coco com seus maridos/companheiros estão norteadas por padrões culturais e sociais historicamente consolidados que se expressam de maneiras específicas em suas experiências cotidianas e, muitas vezes, romper com certos valores se torna uma tarefa complicada. Sem dúvida, as relações de gênero têm constituído espaços de controle e poder que pendendo muito mais para o lado dos homens consolidam padrões tradicionais que tendem a se perpetuar fortemente nas relações conjugais.

Quando se inseriram no MIQCB, para grande parte delas, a decisão de estarem ali teve significado muito maior do que apenas participarem de um encontro. Sair de casa para se encontrar com outras quebradeiras em prol de compartilhar experiências e debater problemas na busca de soluções significou um rompimento com uma situação de obediência, de subordinação, imposta pela sociedade através do marido, da família e da comunidade. (PORRO, 2005, p. 45)

Entretanto, como sinaliza Marta Antunes (2006, p. 144; 146), o processo de empoderamento das quebradeiras de coco na esfera pública nem sempre veio acompanhado de mudanças nas relações que estabeleciam com seus maridos/companheiros, posto que muitas das que se constituíram lideranças empoderadas no espaço público, continuaram mulheres desempoderadas no espaço doméstico. Muitas delas permaneceram sofrendo violência de variados tipos no âmbito doméstico, uma violência conjugal.

Narrando sobre situações de violência, Maria Alaídes afirmou que

[...] muitas mulheres são batidas, espancadas, tratadas como um objeto, não têm um amor verdadeiro, não recebe e não é retribuída. Eu tenho vizinhas assim que não saem de casa por que se sair o marido empurra quando chega, eles se tornam inimigos por alguns dias, diz que agora ela tá sendo mandada pelos outros e não por ele, é como se ele fosse o proprietário de tua pessoa, e isso dá a violência que no fundo elas não querem dizer, não querem denunciar. A gente já teve exemplo de

³²⁴ Ibidem

filha de minha companheira[outra quebradeira de coco] que apanhou que ficou roxa e fez denúncia, mas quando chegou o dia da audiência ela retirou a queixa e voltou com o marido, e a gente fica assim quando a gente faz leitura do mundo, pois fica sem saber por onde começar, por onde recomeça, o que fazer com essa pessoa, quea pessoa só briga! Imagino que o amor não é para deixar a gente fazer isso por que o amor não é perverso e por que faz isso? Tanto da parte dele que bate como dela que apanha dizendo que tá apanhando por amor. Que é isso!?! Isso já é de muitos tempos! (informação verbal)³²⁵

No depoimento da liderança fica claro que antes e depois da participação de mulheres em movimento social a violência tem sido presente. Se há um problema que muitas quebradeiras de coco não têm conseguido superar é exatamente a permanência de práticas machistas e violentas perpetradas contra elas por parte de seus companheiros. Com base em um exemplo dado, Maria Alaídes mostrou como tem sido difícil romper com essa dominação histórica ao mesmo tempo em que se contrapondo a qualquer tipo de violência a desvincula necessariamente do amor.

Em conversas informais, constatou-se que as mulheres vinculadas ao MIQCB têm colocado as experiências de violência como um dos principais problemas enfrentados nas comunidades. Suas formas de expressar isso nem sempre se apresentam de modo tão evidente, muitas vezes é necessário extrair nas entrelinhas dos discursos as possíveis formas de violência que atravessam suas vidas. De modo geral, elas têm afirmado que gostariam de vivenciar relações de gênero mais igualitárias. Na prática, essas mulheres gostariam de ser amadas pelos seus companheiros e terem um casamento feliz.

Em algumas narrativas, há idealizações sobre o que seria um casamento feliz ou um relacionamento ideal, ao mesmo tempo em que aparecem questões como respeito, a satisfação que um companheiro deve dar ao outro, e sobre o trabalho realizado pelos homens e pelas mulheres e o compartilhar dessas ações.

[...] eu acredito que um casamento feliz é onde tanto o homem quanto a mulher se respeitem, um respeite o espaço, o momento do outro, que não tenha essa submissão de que tudo que um for fazer o outro tenha que saber e meter o bedelho, não tenha individualidade, eu acho que termina sendo um casamento ruim. E também ter os momentos de acordo, em que tudo fosse dialogado, tudo fosse conversado e que tudo seja de acordo e que se respeitem e que todos trabalhem com um mesmo objetivo, não é um querendo ir pro norte e o outro querendo ir pro sul, um querendo ir pro norte e outro ficando ali parado, uma crescendo e o outro ali parado. É, é mais ou menos isso, ou só um trabalhando e o outro ali de sanguessuga, que nós chama é de chamessuga, que é um bichinho que tem no açude. E que a gente vê muito isso, tem muitos casais que vive aqui e só o homem trabalha e a mulher só faz essas coisinha de dentro de casa e acha que se casou e o homem tem que lhe dar tudo ou o contrário, o homem tira o dia todinho pra beber cachaça e a mulher o dia todinho no mato quebrando coco ou não cuidando dos filhos com a mesma responsabilidade. Eu

³²⁵ Entrevista concedida em 04/11/2011, Bacabal-MA.

acho que um casamento feliz é quando todo mundo trabalha, todo mundo participa das mesmas coisas, do mesmo futebol, da mesma festa com alegria, que vão com os filhos pra banhar no açude, mais ou menos isso. Porque aqui eu vejo que as pessoas não vivem um casamento feliz. Um vai pra um lado, o outro vai pra o outro, um não dá nem satisfação [...].Então eu acho que é isso, um casamento feliz é isso, que as pessoas se respeitem. É, aqui os homens acham que eles podem namorar com qualquer uma, os casados, tem um monte de homens que...eu acho que isso é ruim. (informação verbal)³²⁶

Em sua fala, Antonia de Sousa acabou destacando que a maioria das pessoas de sua comunidade não vive um casamento feliz porque, na relação, a individualidade de cada um não tem sido respeitada, ou mesmo tem se pensado que assegurar individualidade é fazer o que se quer sem ter de compartilhar com o(a) companheiro(a). Ressaltou ainda que homens e mulheres deveriam se ajudar mutuamente, inclusive no que concerne às tarefas cotidianas e o trabalho que gera renda para o provimento da família. Como alguém que trabalha desde muito cedo, acabou reprovando a atitude de mulheres que ficam no espaço do lar apenas aguardando que seus maridos busquem o sustento familiar, ao mesmo tempo em que contestou o hábito de grande parte dos maridos que não se envolve com as tarefas domésticas e, muitas vezes, deixam a cargo das mulheres o sustento dos filhos e deles próprios. Também condenou as relações que permanecem, ainda que marcadas pela infidelidade, demonstrando que, ao contrário do que pensa, muitas mulheres preferem se conformar com certas situações que não lhes agrada em vez de se separarem de seus maridos. Citando um caso, disse que isso se dá

Porque ela acha que casamento... pra ela casamento é eterno. [O marido dela] pinta e borda, mas ela tudo, ela tudo perdoa, porque ela acha que ela não pode se separar dele nuncaporque quem casa, o que Deus uniu o homem não separa. Ela acredita muito nisso né?! E ela tem passado cada coisa, mas ela não larga o marido dela. Ela disse que não larga o marido dela mais por nada nesse mundo! Quem quiser é que fique com ele, mas sabendo que ela é quem é a esposa. E ele pinta e borda!³²⁷

O abandono é um outro tipo de situação que muitas quebradeiras de coco enfrentaram, o que teria, na visão delas, impossibilitado que vivessem o casamento esperado. A mesma Antonia de Sousa contou sua experiência de aos poucos ter sido abandonada de vez pelo marido e essa experiência foi real para muitas outras quebradeiras de coco:

Maridos foram pra o garimpo deixando grande parte da família e não voltaram mais, não deram mais notícias, e a gente termina levando uma vida, criando os filhos, envelhecendo, esperando pelo dito cujo, que nem vem nem manda notícias, e a gente perde o tempo. Quando se espanta que não, tá velha, perdeu o tempo e não tem mais como voltar no tempo né!? Aí tem que se conformar, mas eu sou muito feliz né, eu

³²⁶ Antonia de Sousa em entrevista concedida em 19/11/2011, Lima Campos-MA.

³²⁷ Ibidem

não fiquei com frustrações, hoje em dia tenho uma relação boa com esse dito cujo [meu ex-marido], mas eu não tenho frustrações não! (informação verbal)³²⁸

Depois de ter esperado o marido voltar por muito tempo, a quebradeira de coco decidiu reconstituir sua vida, afinal não havia mais vivido nenhuma relação conjugal porque ficara a espera do marido. Antes que alguém a taxasse de *sendeira* (mulher solteira), ela mesma foi espalhando em sua comunidade a decisão de não mais esperar o marido e viver sua vida:

É porque também depois de muita espera, eu esperei durante uns cinco a seis anos, virgenzinha minha filha, mas assediada que você não pode imaginar “teu marido não vem mais não”, “[...] tu tá é perdendo tempo”, “tá, mas eu vou esperar mais”. Aí quando foi uma certa época, eu acho que em 2000, [...] mas aí eu me comunicava com ele né, [...] eu disse assim “[...] se tu não vem mais me despacha, eu tô perdendo meu tempo, para de me enrolar!”. Ele dizia vem hoje, vem amanhã, vinha semana santa, vinha carnaval, vinha no aniversário da filha, vinha no aniversário dele, só mentindo né, e me enrolando, me enrolando. “Se tu não vem mais, me despacha que eu quero dá rumos pra minha vida, eu tô aqui vivendo em função de cuidar desses filhos e te esperando, se tu não vem mais me despacha que aí eu quero me desenganar”. E ele dizia “não minha preta faz assim, tu sabe que eu não te abandonei, que eu te adoro!” e as declarações, aquelas coisas né, e a abestada acreditando... “Mas se até agosto – isso no início de 2000 que ele disse isso – eu não chegar, é sinal de que eu nunca mais piso no Brasil.” Eu disse: “agora ele vem, agora ele vem! Minha filha, quando deu agosto ninguém podia escutar um carro zoar que nós corria tudo pra porta, não podia uma moto zoar que nós corria tudo pra porta. Quando deu trinta de agosto, derradeiro de agosto que esse homem não apareceu, aí caiu a ficha. Eu digo: “pronto, não vem mais não. Eu já poderia tá me considerando *sendeira*”, que aqui [São José dos Mouras] agente chama mulher separada é *sendeira*, “eu já podia tá me considerando é *sendeira*, mas não eu ainda fui esperar esse homem esse tempo todo meu Deus!” Aí eu comecei a anunciar pros quatro canto do vento, cheguei na casa da mamãe, eu disse “mamãe a partir de hoje eu sou uma mulher *sendeira*, eu não sou mais uma mulher casada”! A Ginalda minha cunhada, dizia: “tu tá doida, deixa de besteira! Vai esperar teu marido!” Eu disse: “eu não espero mais não”! Nessa época, em 2000 tava sendo construída aquela unidade ali, aquela casa, aí tinha um pessoal que tava trabalhando aqui, seu Afonso que era lá de Pedreiras, os filhos dele com sobrinhos, e tinha um que já vivia me paquerando né, e aí eu não dava muita confiança. Aí quando chegou setembro [...] eu comecei namorar e o primeiro era o que tava trabalhando aqui [...]. E ainda namorei foi muito minha filha, mas beijei foi muito, e ele soube e eu não fazia escondida, dizia pra todo mundo que eu era uma mulher *sendeira*, que meu marido tinha me desenganado, tinha me despachado, tinha dito que vinha em agosto, setembro... e pronto! Sabe quando é que ele veio aparecer de novo?! [...] Foi em 2005 que ele veio aparecer de novo, [...] mas aí eu já tinha me abusado também, não tava mais com ninguém, já não tava mais namorando, [...] já tava sozinha. E de lá pra cá até hoje eu tô assim, eu, me abusou, eu não quero mais saber de homem, não quero mais saber de chamego não [...]. (informação verbal)³²⁹

A palavra *sendeira* como entendida nas comunidades da região do Médio Mearim maranhense significa exatamente mulher separada do marido, divorciada por escolha própria

³²⁸ Ibidem

³²⁹ Ibidem

ou mesmo pelas contingências do abandono. Entretanto, o significado da mesma palavra em dicionários da língua portuguesa pode expressar tolice, sandice, parvoíce e até mesmo “mulher desprezível”.

As experiências de discussão e de não divisão de tarefas, especialmente no cuidado dos filhos têm sido bastante recorrentes entre as quebradeiras de coco. Como se viu, às vezes, as mulheres sequer desafiavam os maridos por medo de sofrerem represálias ou serem violentadas fisicamente. Na maioria dos casos, elas não obtinham apoio ou auxílio de suas famílias e nem da comunidade, posto que geralmente as tensões conjugais têm sido encaradas como do âmbito privado, no qual nenhum agente externo deveria interferir. Em alguns casos, como já demonstrado acima, havia mães que ainda aconselhavam suas filhas a viverem na obediência para com os maridos.

Um caso de dura violência física, psicológica, moral e sexual sofrida por uma quebradeira de coco é sido emblemático dessas relações de dominação. Ela mesma narrou as vezes em que foi surrada pelo marido na frente dos filhos.

Batia na frente dos meus filhos. Eu saía com eles [...] uma vez eu saí com ele [um dos meus filhos] nas carreiras, deixei os outros mais ele [meu ex-marido] e quando eu saí que cheguei na vizinhança eu suntei [escutei] um tiro pra cá [...] porque há uns 15 anos atrás a gente sofria, ele me batia e os meus meninos não quis nenhum ficar com ele. (informação verbal)³³⁰

Ela informou que os pais não queriam que ela se casasse com seu ex-marido, mas que ele não tinha sido violento com ela durante o namoro. Porém, poucos dias após o casamento, começaram os primeiros indícios de que não teria uma vida feliz.

[...] No início com 15 dias ele já começou a querer me enforcar e aí não deu certo né, e continuou a vida, a gente brigando. Eu não tinha o direito de sair nem na sala né quando chegasse uma pessoa, um homem assim, eu não podia chegar nem na sala. Eu não tinha aquele direito de me juntar com aquelas pessoas, de conversar, chegar numa sala e conversar. Mas naquilo eu fui criando aquela vontade de morar com ele né, e aí quando a gente gosta também né, e no início foi o tempo que agente começou a ter os filhos, aí eu tinha medo de separar dele e num criar os filhos, aí eu aguentei 17 anos morando com ele. (informação verbal)³³¹

A sua família havia sido contra o seu casamento, que ocorrera no final dos anos 1970, e era conhecedora da violência que enfrentava, mas ao que o seu depoimento parece indicar, em respeito à decisão dela de permanecer com o marido não interferiram na relação

³³⁰ Elza da Silva em entrevista concedida em 19/11/2011, Lima Campos-MA.

³³¹ Ibidem

dos dois. As agressões eram geralmente motivadas pelos ciúmes do marido, embora ela argumentasse nunca ter dado motivo algum: “Só ciúmes, eu nunca mereci. Eu nunca, nunca, nunca fiz por onde ele dizer que eu tenho outro homem. Ele tinha ciúme de mim com as outras mulher. Eu nunca, nunca, nunca...!” (informação verbal)³³²

Ah, eu queria que fosse porque às vezes o marido da gente tem outra mulher e aí aquilo a gente dissimula, mas ele dar um homem pra gente é o pior! Porque o ciúme de homem é pior do que o de mulher! Aí eu não tinha gosto de sair com ele! Eu ficava em casa cuidando dos meus filhos. (informação verbal)³³³

Em razão do ciúme do marido, a mesma quebradeira de coco evitava sair para qualquer lugar, ainda que acompanhada dele. Até mesmo quando ia trabalhar, ele a acusava de traição: “[...] Então ele ia dizer que eu ia pros matos era ficar com os homens. Se eu ia juntar uns cocos e levava um saco, ele dizia que o saco era pra forrar o chão. Era assim, esse tipo de coisa, sabe?! E aí eu acho que tudo é violência né?! Até uma vez “Ele deu um murro na minha cara, e aí o olho fechou, inchou e não teve como eu ir trabalhar” (informação verbal)³³⁴.

Ela ficou casada com o mesmo homem durante 17 anos e teve dificuldades para se desvencilhar da relação de subordinação. Explicou o que entende por violência, apontando que sofreu pressões, espancamentos e abusos sexuais:

Violência é [...] assim, eu sou casada o meu marido me dá um homem, e na mesma hora me espanca, me bate... tem aquela relação [sexual] com a gente né, mas toda hora é batendo né, eu acho que é isso né?! O uso da força, porque a gente ter o marido da gente, aí ele bate e na mesma hora lhe quer a força né, porque ele já me forçou né, eu dando de mamar pra minha menina ele me forçou, ele já me forçou! Saí nas carreiras nos vizinhos aqui, ele me queria à força...(informação verbal)³³⁵

O caso de violência acima apresentado certamente não é incomum ou estranho a outras mulheres quebradeiras de coco. Como disse Antonia de Sousa,

[...] aqui foi todas as mulheres e até hoje as mulheres ainda são violentadas nesse sentido de violência psicológica, porque naquele tempo, talvez se fosse hoje nós se atracava né, porque eu já tenho outro entendimento, eu já aprendi, eu já reconheço, eu já conheço a lei Maria da Penha quase que de cor e salteado e agora pra ver nos se matar, nós não tinha vivido muito tempo né, eu acho que ia terminar assim, mas era assim, era assim, mas aí eu e a Dada e comadre Mariana nós fomos violentadas

³³² Ibidem

³³³ Ibidem

³³⁴ Ibidem

³³⁵ Ibidem

demais, que o compadre Mundica até batia nela, quando ela dizia “eu vou” ou ia ela dizia assim “Mundica é só um dia a reunião”, e às vezes terminava de noite e nós não tinha mais carro pra vir, chegava no outro dia disse que ele dava até uns murros nela. A Mariana, ela foi violentada foi até fisicamente! (informação verbal)³³⁶

Como uma mulher que teve a experiência de se separar do marido, ela apresenta sua opinião sobre manter ou não uma relação a dois:

Quando a gente se respeita a gente vive. Depois que a gente não se respeita mais, cada qual pra seu lado. A gente sofre que dói, mas não morre. Morre o quê com uma separação?! Ninguém nunca morreu! E muitas das vezes uma separação de uma união ruim ou média é muito melhor, às vezes é muito melhor, a gente pensa que não é. A minha mãe que costumava dizer “minha filha, ruim com ele pior sem ele!” Este era o provérbio e até hoje diz “em briga de marido e mulher ninguém mete a colher!” Mas é muito contrário a minha concepção: “em briga de marido e mulher minha colher”. “É ruim com ele, melhor sem ele!” (informação verbal)³³⁷

Já se percebe, portanto, que algumas quebradeiras de coco foram adquirindo a consciência de que não era preciso continuarem submetidas a relações conjugais desiguais. A maioria delas afirmou ter sofrido apenas violência psicológica, e algumas disseram ainda que têm atuado de modo a não deixar que seus maridos se imponham.

[...] agressões verbais eu considero que eu já sofri, eu sofro é todo dia. Até eu acho que o homem acha que tem direito de tudo né, essa coisa de ser feliz, de ir e vir aonde quer, de beber com quem quer, e a mulher não. A mulher tem que ficar em casa sendo motorista de fogão. Então, assim, eu acho que é uma agressão psicológica de tá diminuindo né a mulher, de tá menosprezando. Comigo na verdade não acontece isso, porque eu me acho [...] uma jovem muito esclarecida, então, eu não me permito que isso aconteça comigo, mas, assim, o meu marido ele tenta, mas ele não consegue porque eu não permito que isso aconteça, porque eu sei dos meus direitos e tudo. Que a gente houve quase todas as mulheres, principalmente, as casadas são agredidas psicologicamente e tudo, a gente cria até traumas! (informação verbal)³³⁸

A jovem seguiu comentando a respeito do que para ela seria violência e de como era contrária a qualquer tipo de agressão. Para ela, homens e mulheres precisavam estar felizes na relação, mas que muitas mulheres se casam e é como se não mais existissem para os maridos

[...] eu acho que tanto o homem quanto a mulher nós tem que ser feliz! E que eu sou muito contra a violência contra a mulher, a violência qualquer tipo de violência contra a mulher eu sou muito contra, porque eu fico imaginado que a maior das violências, a maioria é causada pelo companheiro, pelo esposo e que quando a gente casa a gente via num objetivo de ser feliz né, de construir uma família e acaba a

³³⁶ Entrevista concedida em 19/11/2011, Lima Campos-MA.

³³⁷ Ibidem

³³⁸ Bethe Moreira em entrevista concedida em 11/12/2011, Lima Campos-MA.

gente sendo infeliz e sendo prisioneira de um homem. A mãe costuma dizer assim que tem as mulheres que são viúvas de maridos vivos, porque é essa questão: casa, aí depois o marido finge que aquela pessoa não existe, quer ir pra festa, quer levar as outras, vai para um jogo e quer levar as outras... então acho isso muito chato, muito, muito mesmo, eu sou muito contra a violência contra a mulher. (informação verbal)³³⁹

Além de casos de agressões físicas, psicológicas e morais, algumas quebradeiras de coco enfrentaram violência patrimonial por parte dos maridos. Houve casos narrados em que maridos/companheiros venderam a produção da mulher e se apropriaram da renda advinda da comercialização do coco, usando-a em benefício próprio, como mostrou uma das moradoras de Monte Alegre em sua própria experiência: “Eu nem me lucrava desses cocos que eu quebrava [...] eu ia quebrar coco, ele ia vender pra ir beber mais as outras [mulheres] na rua”. Nesses casos, trata-se de uma violência simbólica e material. Sem dúvida, a apropriação forçada do produto do trabalho da quebradeira de coco não podia significar menos violência para aquelas mulheres do que uma agressão física.

³³⁹ Ibidem

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Historicamente, mulheres têm se envolvido com o extrativismo do babaçu. Se, de um lado, esses sujeitos têm suas vidas marcadas por múltiplas experiências e pertencimentos, o que aponta para uma variedade de modos como elas dão sentido e forma e são instituídas no passado, de outro lado, elas têm compartilhado uma situação histórico-existencial comum: a quebra do coco babaçu e sua comercialização para o sustento de suas unidades domésticas.

Essas mulheres começaram a se organizar sistematicamente. Inicialmente, a mobilização de quebradeiras de coco se caracterizou por ações localizadas. Quebradeiras de coco se mobilizaram e se organizaram inicialmente em seus povoados e com o apoio de instituições e sujeitos diversos, inclusive de pesquisadores e membros da Igreja Católica. As redes de compartilhamento de experiências possibilitaram formas de mobilização e apoio mais amplas, o que foi consolidando um movimento social de caráter regional.

O MIQCB é composto por redes de sociabilidades complexas que incluem associações, clubes, comissões, grupos de mulheres e cooperativas. Através dessas redes, elas têm lutado, dentre outros aspectos, pela preservação e livre acesso aos babaçuais, pela garantia de terras, por políticas governamentais voltadas para o extrativismo e para a agricultura familiar, e pela igualdade de gênero e étnico-racial.

Nas memórias acerca dos conflitos o protagonismo feminino e a violência são conteúdos recorrentemente acionados. As estratégias de resistência aos antagonistas se centram numa divisão sexual do trabalho de guerra, o que faz com que homens e mulheres camponeses tenham papéis sociais diferenciados durante as lutas encampadas por ocasião dos conflitos em seus povoados.

Embora o babaçu tenha aparecido como um recurso importante na visão dos governantes, comerciantes, investidores e tenha sido exaltado por poetas e cronistas, foi com os extrativistas que se acentuou o grande valor desse recurso para a sustentabilidade de milhares de famílias pobres do Maranhão. Durante todo o século XX, a visão daqueles setores esteve pautada apenas no potencial econômico-industrial do babaçu e na sua possibilidade de avanço para o Maranhão e para o país. Desse modo, embora alguns registros oficiais cite os sujeitos envolvidos com o extrativismo do babaçu, apresentando imagens de trabalhadores extrativistas, de uma forma geral, há um longo processo de silenciamento desses sujeitos nas fontes. Estas, assim como a documentação em geral, os arquivos de toda ordem, são formas de lidar e organizar o passado, de tornar memorável ou promover a obliteração de certos processos e sujeitos históricos. Nas fontes que falam sobre o babaçu quase sempre se reporta

unicamente a questões econômicas e industriais. Há, portanto, uma clara cisão entre uma “economia moral” praticada pelos extrativistas e uma “economia monetária” amparada pelos setores dominantes.

As atribuições ao babaçu, palmeira e produtos dela originários, têm sido múltiplas e têm configurado um quadro representativo da importância adquirida por esse recurso natural no universo camponês. No início do século XX, os babaçuais passaram a ser considerados, por setores da elite maranhense, o “Eldorado do Maranhão”, uma “riqueza maranhense”, enfim, o “ouro pardo” onde poderia se apoiar a economia do estado. As palmeiras representavam a grande “obra em apreço” e uma “valiosa fonte de matéria-prima”. Para os extrativistas, não obstante seu potencial econômico e material, os babaçuais têm sido representados especialmente como mães, são humanizados e percebidos como essenciais para a vida dos camponeses, na sua reprodução social e na produção de seus saberes e valores.

Nas comunidades camponesas, historicamente, configurou-se como costume que os homens em fase adulta trabalhassem na roça (arroz, milho, feijão, mandioca etc.), o que não significa dizer que nunca realizariam a quebra do coco. Na maioria das localidades, adultos e crianças do sexo masculino poderiam coletar o babaçu. Entretanto, ao contrário dos homens adultos, as crianças se envolviam frequentemente na quebra do coco. De fato, há, sobretudo nos discursos, uma divisão sexual e mesmo etária que envolve as relações de trabalho nesse universo camponês. Esta divisão sugere que crianças (meninos e meninas) e mulheres quebram o coco, ao passo que os homens, jovens e adultos, não o fariam. Como se observou, essas divisões claras e distintas podem ser observadas muito mais no nível dos discursos e representações do que na esfera da experiência e das múltiplas práticas sociais, particularmente, aquelas que se relacionam às definições do que seria “ser mulher” e “ser homem”.

Pode-se afirmar que, se durante a entressafra agrícola a renda advinda do coco constitui um elemento indispensável para a manutenção familiar, o trabalho masculino (agrícola) não pode ser considerado o único ou mesmo o principal para a subsistência das famílias. Diante das relações de trabalho que têm se instituído nesse universo camponês, embora haja discursos que delimitem espaços que sirvam de referência para identificar “ser mulher” e “ser homem”, ou seja, trabalho masculino e trabalho feminino, na prática, as relações que historicamente se estabelecem são tão flexíveis quanto complexas.

O fato é que a necessidade de prover sua família, especialmente a responsabilidade para com a garantia da sobrevivência de seus filhos, tem feito com que, diariamente, mulheres saiam de suas casas em busca do coco, este geralmente encontrado em propriedades privadas,

mais ou menos vigiadas pelos seus donos. A identidade partilhada na experiência da maternidade se configura como uma variável fundamental para que essas mulheres sigam fazendo uso dos recursos oriundos da palmeira de babaçu: uma relação entre maternidade e quebra do coco se apresenta, portanto, de modo significativo. Nessa perspectiva, a experiência da maternidade ganha continuidade na ação política das quebradeiras de coco, na medida em que elas buscam afirmar uma identidade própria. Em sua ação política, centrada em torno da identidade de *quebradeiras de coco*, o maternalismo se desdobra junta, mesmo sob conflitos, diferentes e desiguais sujeitos.

REFERÊNCIAS

FONTES

ABREU, Sylvio. *O côco babassú e o problema do combustível*. Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura. Indústria e Comércio/Estação Experimental de Combustíveis e Minerios, 1929.

AGUIAR, José de; ANDRADE, Cleonice de; AQUINO, Francisca de; ARAÚJO, Maria da Conceição; BRINGELO, Maria de Jesus; CRUZ, Lindalva; CRUZ, Luís Cláudio; FREITAS, José de; JESUS, Dalvani de; JESUS, Francidalva de; JESUS, Maria Cecília de; LEITE, Maria; LIMA, Rosa de; LIMA, Rosinere de; LIMA, Euclides; LIMA, Oclécio; LISBOA, Raimunda Nonata de; MIRANDA, Luís de; MIRANDA, Josefa de; MIRANDA, Paulo de; PEREIRA, Teresa; SANTOS, Adão; SANTOS, José de Ribamar; SANTOS, Manoel dos; SANTOS, Maria dos; SANTOS, Maria das Neves dos; SANTOS, Maria Raimunda dos; SANTOS, Marinete dos; SILVA, Floriano da; SILVA, Josefa; SOUSA, Raimunda de. Entrevistas semiestruturadas concedidas em mar./abr./maio de 2005. São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

ASSEMA EM REVISTA. *Um novo modo de vida existe no campo*. Pedreiras: ASSEMA, dez. 2004.

ASSOCIAÇÃO EM ÁREAS DE ASSENTAMENTO NO ESTADO DO MARANHÃO. *Minha terra tem palmeiras e gente de muita fibra*. Pedreiras: ASSEMA, 2001.

BABAÇU, uma riqueza maranhense. Bibliografia. *Revista de Geografia e História*. São Luís: Diretório Regional de Geografia; Conselho Nacional de Geografia; Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 1961.

BARROS, Cândida; BRINGELO, Maria de Jesus; LIMA Maria do Socorro; SILVA, Sebastiana Ferreira; SILVA NETA, Maria Querubina da. *Pronunciamentos, debates e músicas durante o V EIQCB*. São Luís, 08-10 dez. 2004. Anotações dos pronunciamentos, debates e músicas.

BRASIL. Lei nº 4.504, de 30 de novembro de 1964 (Estatuto da Terra).

BRASIL. Lei nº 98.897, de 30 de janeiro de 1990. Dispõe-se sobre as reservas extrativistas do território nacional e dá outras providências.

BRINGELO, Maria de Jesus Ferreira. Entrevista concedida em janeiro de 2012. São Luís Gonzaga do Maranhão-MA.

CHAGAS, Maria Adelina de Sousa. Entrevista semiestruturada concedida em junho de 2005. São Luís-MA.

CHAGAS, Maria Adelina; MOREIRA, Bethe Said; SILVA, Elza da; SOUSA, Antonia Gomes de; SOUSA, Maria Silvera de. Entrevista concedida em nov. e dez. de 2011. Lima Campos-MA.

COMISSÃO PASTORAL DA TERRA. *Conflitos no campo*. Goiânia, 1996.

_____. *Conflitos no campo*. Goiânia: CPT, 1992.

_____. *Conflitos no campo*. Terra, água e pás: viver é um direito. Goiânia: CPT, 1991.

_____. *Conflitos no campo*. O espinhoso caminho para a liberdade. Goiânia: CPT, 1990.

_____. *Conflitos no campo*. Goiânia: CPT, 1989.

_____. *Conflitos no campo*. Goiânia: CPT, 1987.

COSTA, Eunice da Conceição. Entrevista concedida em junho de 2005. Imperatriz-MA.

COSTA FILHO, Odylo. Babaçu ... *Jornal do Povo*, São Luís, 12/03/1953, s/p.

D'ABBEVILLE, Claude. *História da missão dos padres capuchinhos na Ilha do Maranhão*. São Paulo: Siciliano, 2002.

DEMOCRACIA VIVA. Ibase, ed. 23,ago.-set., 2004.

DIÁRIO DO NORTE, São Luís, 1940.

_____. São Luís, 1938.

ESCOBAR FILHO. O Babassú. *Revista da ACM*, jan. de 1943.

FERREIRA, Gonçala Valéria; SILVA, Gildon Lázaro da; SOUZA, Francisca Oliveira de. Entrevistas concedidas em fevereiro de 2012. São José dos Basílios-MA.

GONSALVES, Alpheu. *O Babaçu*. Considerações Científicas, Técnicas e Econômicas. Série Estudos e Ensaio n. 8. Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura/Serviço de Informação Agrícola, 1955.

GRUPO DE ESTUDO DO BABAÇU. *Babaçu. Estudo Técnico Econômico. Relatório do G.E.B.* Rio de Janeiro, Ministério da Agricultura/CNEPA-SNPA, 1959.

IBGE. Censo Agropecuário. IBGE, 2006.

JORNAL DO AMANHÃ, São Luís, 1952-2002.

JORNAL DO POVO. São Luís, 1953.

JORNAL PEQUENO. São Luís, 1952-2005.

LISBOA, Achilles. A imigração e a lepra. *Revista de Geografia e História do Maranhão*, São Luís, 1947.

MARANHÃO. GOVERNO DO ESTADO. Maranhão em Dados. São Luís, 2004.

MARANHÃO. *O babaçu no estado do Maranhão*. São Luís: Governo do Estado/ Departamento Estadual de Estatística, 1942.

MARANHÃO. Lei nº 573, de 4 de fevereiro de 1942. Autoriza o Govêrno a permitir a utilização, a título gratuito, dos frutos de babaçuais pertencentes ao Estado, a empresas ou firmas nacionais que se comprometerem a instalar, no território maranhense, usinas para a industrialização integral do côco. In: Coleção de Decretos-Leis e Decretos de janeiro a dezembro de 1943. São Luís, DEIP, 1944, p. 104-105.

MARANHÃO. Lei nº 2.979, de 17 de julho de 1969. Dispõe sobre as terras do domínio do Estado e dá outras providências. Diário Oficial [do Estado do Maranhão], São Luís, v. 62, nº 140, p. 1-4, 30 de julho de 1969.

MONTEIRO, Sandra et al. (Orgs.). *Relatório do V EIQCB*. São Luís: MIQCB, 2005.

O GLOBO. São Luís, 1939-1945.

O IMPARCIAL. São Luís, 1941.

OLIVEIRA, Raimundo Sérgio de. *Bacabal de Sempre: histórias de Bacabal*. Bacabal, 2003.

PACOTILHA. São Luís, 1891.

PEREIRA, Francisco Fernandes. Poranduba Maranhense ou Relação Historica da Provincia do Maranhão. *Revista Trimensal do Instituto Histórico*. São Luís, Tomo Liv. P. I, abril de 1890.

PINDOVA. Informativo bimestral. São Luís: MIQCB, ano 1, n. 1, fev.-mar., 2005a.

_____. São Luís: MIQCB, ano, 1, n. 3, jun.- jul. 2005b

_____. São Luís: MIQCB, ano, 2, n. 7, jul.- ago. 2006.

RELATÓRIO do I EIQCB. São Luís: MIQCB, 1991.

_____ II EIQCB. Teresina: MIQCB, 1993.

_____ III EIQCB. São Luís: MIQCB, 1995.

_____ IV EIQCB. Imperatriz: MIQCB, 2001.

REVISTA ATHENAS. São Luís, 1939.

REVISTA DA ACM, São Luís, fev.1937.

REVISTA DA ACM, São Luís, n. 6,nov.-dez., 1969.

SILVA, Francisca dos Santos. Entrevista concedida em junho de 2013. Lago dos Rodrigues-MA.

SOCIEDADE MARANHENSE DE DIREITOS HUMANOS. A ação oficial e os conflitos agrários no Maranhão – um balanço. In.: _____. *Conflitos de Terra registrados no Maranhão de 05/01/1990 a 31 de dezembro de 1991*. São Luís: SMDH, 1992, p. 9-15.

_____. Conflitos de terra decorrentes da criação extensiva de búfalos. In.: _____. *Conflitos de Terra registrados no Maranhão de 05/01/1990 a 31 de dezembro de 1991*. São Luís: SMDH, 1992, p. 60-63.

SOUZA, Maria Alaídes de. Entrevista concedida em novembro de 2011. Bacabal-MA.

TRIBUNA. Matutino Independente. São Luís, 1936.

TEMPOS NOVOS. Maranhão, n. 98, abril de 1994a

_____. Maranhão, n 99, maio de 1994b.

_____. Maranhão, ano X, n. 94, novembro de 1993.

_____. *Cadernos da CPT-MA*, Maranhão, n. 2, junho de 1992a.

_____. Maranhão, n. 75, fevereiro de 1992b.

_____. Maranhão, n. 77, abril de 1992c.

_____. Maranhão, ano VII, n. 67, janeiro de 1991.

_____. Maranhão, n. 60, fevereiro, 1990a.

_____. Maranhão, ano VII, n. 66, dezembro de 1990b.

_____. Maranhão. n. 30, maio de 1987a.

_____. Maranhão, n. 38, dezembro de 1987b.

VALVERDE, Orlando. Geografia Econômica e Social do Babaçu no Meio Norte. *Revista Brasileira de Geografia*, v. 19, n. 3, p. 281-314, 1957.

BIBLIOGRAFIA GERAL

ALMEIDA, Alfredo Wagner. *Terras de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas*. Manaus: PPGSCA-UFAM, 2006.

_____. Prefácio. In: SHIRAISHI NETO, Joaquim. *Inventário das Leis, Decretos e Regulamentos de Terras do Maranhão – 1850/1996*. Belém: Supercorres, 1998.

_____. *Quebradeiras de côco babaçu – identidade e mobilização: legislação específica e fontes documentais e arquivísticas (1915-1995)*. São Luís: MIQCB, 1995.

_____. *A ideologia da decadência: leitura antropológica a uma história da agricultura do Maranhão*. São Luís: IPES, 1983.

_____; SHIRAISHI NETO, Joaquim; MARTINS, Cynthia. *Guerra ecológica nos babaçuais: o processo de devastação dos palmeirais, a elevação do preço de commodities e o aquecimento do mercado de terras na Amazônia*. São Luís: Lithograf, 2005.

_____; MOURÃO, Laís. Questões agrárias no Maranhão contemporâneo. *Pesquisa Antropológica*, Brasília, n. 9-10, p. 1-27, 1976.

AMARAL FILHO, Jair do. *A economia política do babaçu*. São Luís: SIOGE, 1990.

ANDRADE, Maristela. Mutirões, empates e greves – Divisão sexual do trabalho guerreiro entre famílias de quebradeiras de coco babaçu, no Brasil. *Revue Lusotopie*, XII (1-2), p. 175-189, 2005.

_____. Apresentação. In: SANTOS, Murilo; ANDRADE, Maristela. *Fronteiras. A expansão camponesa na Pré-Amazônia Maranhense*. São Luís: EDUFMA, 2009, p. 9-16.

_____. *Viúvas entre a violência e a impunidade*. São Luís: NAV; Mestrado em Políticas Públicas, UFMA, 1997.

_____. *Terra de índio – Identidade étnica e conflito social em terras de uso comum*. São Luís: UFMA, 1999.

_____; FIGUEIREDO, Luciene. Na lei e na marra - A luta pelo livre acesso aos babaçuais. São Luís: Projeto Olhar Crítico. *ActionAid do Brasil*, 2004. Mimeografado.

ANSART, Pierre. História e memória dos ressentimentos. In.: BRESCIANI, Stella; NAXARA, Márcia. (Orgs.). *Memória e (Res)sentimento: indagações sobre uma questão sensível*. Campinas: UNICAMP, 2001.

ANTUNES, Marta. As guardiãs da floresta do babaçu e o tortuoso caminho do empoderamento. In.: WOORTMANN, Ellen et al. (Orgs.). *Coletânea Margarida Alves de Estudos Rurais e Gênero*. Brasília: MDA/PEPIGRE, 2006.

_____. *O caminho do empoderamento na superação da pobreza: o caso das quebradeiras de coco e trabalhadores(as) rurais da área de atuação da Assema*. Seropédica, 2003. 295 f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade) – Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2003.

ARAÚJO, Helciane; MARTINS, Cynthia; MAGALHÃES, Ana. As quebradeiras de coco babaçu e a luta pelo fim da sujeição no campo. In: *DIREITOS HUMANOS NO BRASIL: relatório da Rede Social de Justiça e Direitos Humanos*. São Paulo: Fundação Heinrich Böll, 2004.

ARAÚJO, Maria Paula. *O lugar do sentimento na história oral*. Rio de Janeiro, 2009. 16 f. Trabalho apresentado no Seminário Internacional “História e Indivíduo” no Programa de Pós Graduação em História Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGHIS/UFRJ).

_____. “1968”, nas teias da história e da memória. *Clio – Série Revista de Pesquisa Histórica*, Recife, n. 26-1, 2008.

ASSELIN, Vitor. *Grilagem: corrupção e violência em terras do Carajás*. Imperatriz: Ética, 2009.

AUGRAS, Monique. História Oral e Subjetividade. In: SIMSON, O. (Org.). *Os Desafios Contemporâneos da História Oral*. Campinas: Centro de Memória, UNICAMP. 1997,

BACZKO, Bronislaw. Imaginação Social. *Enciclopédia Einaudi. Antropos-Homem*, Lisboa, Imprensa Nacional, Casa da Moeda, v. 5, 1985.

BAIROS, Luiza. Nossos feminismos revisitados. *Estudos Feministas*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 458-463, 1995.

BARRETO, Pedro Henrique. Babaçu: o tesouro do Maranhão. *Desafios*, Brasília p. 78-81, abril de 2009.

BARROS, Antonio Evaldo. O processo de formação de identidade maranhense em meados do século XX. *Tomo (UFS)*, v.17, p. 184-231, 2010.

_____. O Pantheon Encantado: culturas e heranças étnicas na formação de identidade maranhense (1937-65). Salvador, 2007. 322 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2007.

_____. Invocando deuses no templo ateniense: (re)inventando tradições e identidades no Maranhão. *Outros Tempos (UEMA. Online)*, v.3, p. 156-182, 2006.

BARTH, Fredrich. Grupos Étnicos e suas Fronteiras. In.: POUTIGNAT, Phillipe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade*. São Paulo: UNESP, 1998.

BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. 2 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

BUARQUE, Cristina. *A dimensão de gênero no mundo rural brasileiro contemporâneo*. Texto preparado para o Seminário Internacional Gênero no Desenvolvimento Sustentável dos Territórios Rurais, realizado pelo Governo do Estado do Rio Grande do Norte, Banco Mundial e Instituto Interamericano de Cooperação para Agricultura. Natal, 14-17 de julho de 2003.

CARNEIRO, Marcelo. A evolução recente da economia maranhense e suas repercussões sobre a agricultura familiar. In.: CARNEIRO, Marcelo S. et al. *A terceira margem do rio: ensaios sobre a realidade do Maranhão no novo milênio*. São Luís: EDUFMA, Instituto Ekos, 2009, p. 21-35.

CARNEIRO, Marcelo; ANDRADE, Maristela; MESQUITA, Benjamin de. A reforma da miséria e a miséria da reforma: notas sobre assentamentos e ações chamadas de reforma agrária no Maranhão. *Revista Políticas Públicas*, v. 2, n. 2, jul-dez, 1996.

CASTRO, Lucimeire. *O imaginário sobre o corpo em uma comunidade de quebradeiras de coco babaçu no Maranhão*. Viçosa, 2001. 165 f. Dissertação (Mestrado em Economia Doméstica) – Universidade Federal de Viçosa, Viçosa, 2001.

CARVALHO, Rogério. O efeito pós-moderno na historiografia. *Politéia*. História e Sociedade, Vitória da Conquista, v. 2, n. 1, 2002, p. 47-61.

CHALHOUB, Sidney. *Visões da Liberdade*. Uma história das últimas décadas da escravidão na corte. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. Diálogos políticos em Machado de Assis. In: _____; PEREIRA, Leonardo Affonso de Miranda. *A história contada: capítulos de história social da literatura no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

CHALHOUB, Sidney; PEREIRA, Leonardo Affonso de Miranda (orgs.). Apresentação. In: _____. *A história contada: capítulos de história social da literatura no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

CHARTIER, Roger. O mundo como representação. *Estudos Avançados*. 11 (5), 1991.

_____. *A História Cultural*. Entre práticas e representações. Lisboa: DIFEL, 1990.

CHAYANOV, Alexander. *La organización de la unidad económica campesina*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1874.

COLLINS, Patricia. Defining Black Feminist Thought. In: *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and Politic of Empowerment*. New York/London: Routledge, 1991.

CORREIA, Maria da Glória. *Nos fios da trama: quem é essa mulher. Cotidiano e trabalho do operariado feminino Em São Luís na virada do século XIX*. São Luís: EDUFMA, 2006.

CORREIA DE ANDRADE, Manuel. *Paisagens e problemas do Brasil*. 4ª ed. São Paulo: Brasileira, 1973.

_____. *A terra e o homem no Nordeste*. 8ª ed. São Paulo: Cortez. 2011.

COSTA, Cláudia. “O tráfico de gênero”. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 11, p. 127-140, 1998.

COSTA, Suely. Diário de uma e outras meninas: práticas domésticas e educação. Diamantina, Minas Gerais, fins do século XIX. In: LÔBO, Yolanda; FARIA, Lia (Orgs.). *Vozes femininas do Império e da República*. Rio de Janeiro: Quartet/FAPERJ, 2008, p. 47-77.

_____. Transição, globalização e intimidade. Rio de Janeiro, século XIX. *História y Espacio*. Revista del Departamento de História. Facultad de Humanidades. Bogotá, n. 29, p. 79-108, julio-diciembre, 2007.

_____. Gênero e História. In: ABREU, Martha; SOIHET, Rachel (Orgs.). *Ensino de História: conceitos, temáticas e metodologia*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003.

_____. Proteção social, maternidade transferida e lutas pela saúde reprodutiva. *Estudos Feministas*, Florianópolis, ano 10, 2º semestre, 2002.

COSTA, Wagner. *Sob o Signo da Morte: Decadência, Violência e Tradição em terras do Maranhão*. Campinas, 2002. 200 f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2002.

CRUZ, Heloisa F. et. al. Introdução. In: MACIEL, Laura et al. (Orgs). *Outras Histórias: memórias e linguagens*. São Paulo: Olho D'água, 2006.

DA MOTA, Dalva Maria; PEREIRA, Emanuel Oliveira. Extrativismo em Sergipe: a vulnerabilidade de um modo de vida? *Campina Grande, Raízes*, v. 27, n. 1, jan-jun. 2008.

DARNTON, Robert. *O Grande Massacre de Gatos e outros episódios da história cultural francesa*. 2 ed. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

DAUPHIN, Cécile et al. A história das mulheres. Cultura e poder das mulheres: ensaio de historiografia. *Gênero*. Revista do Núcleo Transdisciplinar de Estudos de Gênero – NUTEG, Niterói, v.2, n. 1, p. 7-30, 2º sem. 2001.

DAVIS, Natalie Z. *Culturas do povo*. Sociedade e cultura no início da França moderna. São Paulo: Paz e Terra, 1990.

DEL PRIORE, Mary (Org.). *História das Mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 1997.

DELGADO, Lucília de A. N. História e memória: metodologia da história oral. In.: *História oral*. Memória, tempo e identidades. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

DIAS, Paula Regina. A busca pela efetividade da lei Maria da Penha: instrumento garantidor dos tratados internacionais de direitos humanos das mulheres. *Revista da UNI – Direito, Cidadania e Sociedade*, Imperatriz, v. 1, n. 1, p. 77-94, jan.-jul, 2011.

DUQUE-ARRAZOLA, Laura. O Estado e os tempos sociais femininos: uma mediação da opressão de gênero das mulheres. *Trabalho apresentado no Fazendo Gênero 9: Diásporas, diversidades e deslocamentos*. Florianópolis, agosto de 2010.

DUTRA, Eliana de Freitas. História e culturas políticas – Definições, usos, genealogias. *Varia História*, Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, n. 28, dez. 2002.

EMBRAPA. Departamento de Orientação e Apoio à Programação de Pesquisa. *Babaçu* programa nacional de pesquisa. Brasília, 1984.

FARIAS, Maria Dolores. Nem caladas nem silenciadas: as falas das mulheres trabalhadoras rurais e a desconstrução de sujeitos políticos tradicionais. In: FERREIRA, M.; ÁLVARES, M. L.; SANTOS, E. (Orgs). *Os saberes e os poderes das mulheres: A construção do gênero*. São Luís: EDUFMA/NIEPEMCR; Salvador: REDOR, 2001, p. 145-166.

FAVARETO, Arilson. Agricultores, trabalhadores. Os trinta anos de novo sindicalismo rural no Brasil. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, ANPOCS, São Paulo, v. 21, n. 62, 2006.

FENELON, Déa Ribeiro. Cultura e História Social: historiografia e pesquisa. *Projeto História. Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História – PUC/SP*, São Paulo, n. 10, dezembro de 1993.

FERREIRA, Jerusa. Os Desafios da Voz Viva. In.: *Os desafios contemporâneos da história oral*. Campinas, SP: Centro de Memória; UNICAMP, 1997.

FIGUEIREDO, Luciene. *Empates nos babaçuais: do espaço doméstico ao espaço público – lutas de quebradeiras de coco no Maranhão*. Belém, 2005. Dissertação (Mestrado em Agricultura Familiar) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2005.

FLAX, Jane. Pós-modernismo e as relações de gênero na teoria feminista. In: BUARQUE DE HOLLANDA, Heloísa (Org.). *Pós-modernismo e política*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992, p. 217-150.

FREIRE, Maria Marta de Luna. Mulheres, mães e médicos. Discurso maternalista em revistas femininas (Rio de Janeiro e São Paulo, década de 1920). Rio de Janeiro, 2006. 336 f. Tese (Doutorado em História das Ciências e da Saúde) – Fundação Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro, 2006.

GINZBURG, Carlo. O inquisidor como antropólogo. In.: *O fio e os rastros*. Verdadeiro, falso, fictício. São Paulo: CIA das Letras, 2007.

GIULANI, Paola. Os movimentos de trabalhadoras e a sociedade brasileira. In.: DEL PRIORE, Mary; PINSKY, Carla B. *História das Mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2010, p. 640-668.

GOMES, José Tribuzi. *Formação econômica do Maranhão: uma proposta de desenvolvimento*. São Luís: FIPES, 1981.

GONÇALVES, Fátima. *A Invenção do Maranhão Dinástico*. São Luís: EDUFMA, 2000.

GROSSMAN, Jonathan. Violência e silêncio: reescrevendo o futuro. *Revista da Associação Brasileira de História Oral*. n. 3, p. 7-24, jun. 2000

HALBWACHS, Maurice. Memória individual e memória coletiva. In.: *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2006.

HALL, Stuart. *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG; Brasília: UNESCO, 2003.

HOBBSBAWM, Eric. *A era dos extremos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HUYSEN, Andreas. *Resistência à memória: os usos e abusos do esquecimento público*. Texto apresentado durante o Intercom. Porto Alegre, 31 de agosto de 2004.

JAMES, Daniel. Contos narrados nas fronteiras. A história de *doña* María, história oral e questões de gênero. In: BATALHA, Claudio; SILVA, Fernando da; FORTES, Alexandre. *Culturas de classe. Identidade e diversidade na formação do operariado*. Campinas: Unicamp, 2004, p. 287-314.

JELIN, Elizabeth. *Los trabajos de la memoria*. Colección Memorias de la Represión. Madri: Siglo XXI Editores, 2002.

_____. *Los Nuevos Movimientos Sociales*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1985.

KLANDERMANS, Bert. Introduction. *Principles of Movement Participation*. The Social Psychology of Protest. Oxford/Cambridge, MA: Backwell, 1997, p. 1-34.

KUPER, Adan. *Cultura: a visão dos antropólogos*. Bauru: EDUSC, 2002.

LARA, Silvia. A herança dos *Annales*: o princípio e seus discípulos. In.: GUAZZELLI, César Augusto et. al. (Orgs.). *Questões de Teoria e Metodologia da História*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2000, p. 235-245.

LEVI, Giovanni. Sobre a Micro-História. BURKE, Peter (Org.). *A escrita da história*. Novas perspectivas. São Paulo: UNESP, 1992, p. 133-161.

LEYDESDORFF, Selma. Política, identificación y escritos sobre la historia de la mujer. In: ESCANDÓN, Carmem R. (Org.). *Gênero e História*. México: Instituto Mora/UAM, 1992, p. 86-98

LIMA, Maria do S. T. Ave-Maria das Quebradeiras. São Luís: Auditório do Praia Mar Hotel, 2004. Produção artística distribuída no V EIQCB, São Luís, 2004.

LÖWY, Michael. Cristianismo da libertação e marxismo de 1960 a nossos dias. In.: RIDENTI, Marcelo; REIS, Daniel (Orgs.). *História do Marxismo no Brasil*. Partidos e movimentos após os anos 1960. v. 6. Campinas: Unicamp, 2007, p. 411-438.

LUNA, Regina. *A terra era liberta*. São Luís: UFMA/SEMA, 1984.

MACHADO, Lia. Gênero, um novo paradigma? *Cadernos Pagu*, Campinas, v. 11, p. 106-125, 1998.

MARX, Karl. *O Capital*. Crítica da Economia Política. Livro 1: O Processo de Produção do Capital. 3ª. Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975, p.201-356.

MARTINS, Cynthia. Acesso aos babaquais e a relação entre as atividades econômicas no Médio Mearim, Baixada Maranhense, Tocantins e Piauí. In.: ALMEIDA, A. W. B. et. al. (Orgs.). *Economia do babaçu*: Levantamento preliminar de dados. 2 ed. São Luís: MIQCB; Balaios Typographia, 2001, p. 139-180.

MATOS, Maria Izilda. Estudos de gênero: percursos e possibilidades na historiografia contemporânea. *Cadernos Pagu*. Campinas, n. 11, p.67-75, 1998.

MELUCCI, Alberto. *A Invenção do Presente*. Movimentos sociais nas sociedades complexas. Petrópolis: Vozes, 2001.

_____. *A acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. México: El Colégio del México, Centro de Estudos Sociológicos, 2002.

MESQUITA, Benjamin. As relações de produção e o extrativismo do babaçu nos Estados do Maranhão, Piauí, Pará e Tocantins. In.: ALMEIDA, A. W. B. et. al. (Orgs). *Economia do babaçu*: Levantamento preliminar de dados. 2 ed. São Luís: MIQCB; Balaíos Typographia, 2001.

MOTTA, Márcia; ZARTH, Paulo (Orgs.). *Formas de resistência camponesa: visibilidade e diversidade de conflitos ao longo da história – Concepções de justiça e resistência nos Brasis*. (Coleção História Social do Campesinato). São Paulo: UNESP, 2008.

MOURA, Margarida. A violência do favor e a violência do contrato em processos de invasão e expulsão da terra camponesa. In.: *Os deserdados da terra*. (Corpo e Alma do Brasil). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.

MUSUMECI, Leonarda. *O mito da terra liberta. Colonização 'espontânea', campesinato e patronagem na Amazônia Oriental*. São Paulo: Vértice, 1988.

NEVES, Delma; MEDEIROS, Leonilde de (Orgs). *Mulheres camponesas: trabalho produtivo e engajamentos políticos*. Niterói: Alternativa, 2013.

NEVES, Delma; SILVA, Maria Aparecida (Orgs). Formas tuteladas de condição camponesa: colonato e morada na agroindústria exportadora. In.: *Processos de constituição e reprodução do campesinato no Brasil – Formas tuteladas de condição camponesa*. (Coleção História Social do Campesinato). São Paulo: UNESP, 2008, p. 135-185.

NICHOLSON, Linda. “Interpretando o Gênero”. *Revista Estudos Feministas*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 2, p. 9-41, 2000.

PALACIOS, Guilherme. Campesinato e escravidão no Brasil; uma proposta de periodização para a história dos cultivadores pobres livres do Nordeste oriental do Brasil (1700-1875). *Dados-Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, 30, 3, p. 325-356, 1987.

PEDROSA, Luís Antonio. *A questão agrária no Maranhão*. São Luís: s/d. mimeografado.

PESAVENTO, Sandra. Sensibilidades no tempo, tempo das sensibilidades. In: LANGUAGE, Frédérique; PESAVENTO, Sandra (Coords.). *Journée d'étude “Représentations et sensibilités dans les Amériques et la Caraïbe (XVIe-XXIe Siècles). Mémoires singulières et identités sociales”*, EHESS, jeudi 4 mars 2004.

PICHARDO, Nelson. New Social Movements. A Critical Review. *Annu. Rev. Sociol.*, n. 23, p. 411- 430, 1997.

PIMENTA, Sara. *Trajetórias na Terra: Sociabilidades, gênero e identidades coletivas no Projeto de Reforma Agrária Aliança*. Belo Horizonte, 2005. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2005.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 5, n.10, p. 200-212, 1992.

_____. Memória, esquecimento e silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol.2, n. 3, p. 3-15, 1989.

PORRO, Noemi. Relações de gênero no contexto das políticas de globalização. In: MONTEIRO, Sandra et al. (Orgs.). *Relatório do V EIQCB*. São Luís: MIQCB, 2005, p. 44-46.

PORRO, Roberto. As Reservas Extrativistas do Babaçu. In: A Amazônia Brasileira em Foco. II Seminário Maranhense de Defesa e Desenvolvimento da Amazônia. CNDDA nº 22 – Ano XXVIII. Rio de Janeiro, 1994.

PORTELLA, Ana Paula; SILVA, Carmem; FERREIRA, Simone. Mulher e Trabalho na Agricultura Familiar. *S.O.S Corpo*(Gênero e Cidadania), Recife, 2004.

RÊGO, Josoaldo. *A geo-metria do poder: a condição multiescalar da dinâmica de organização espacial*. São Luís, 2004. Monografia (Curso de Geografia) – Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2004.

RÊGO, Josoaldo; ANDRADE, Maristela. 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.

REGO, Walquiria; PINZANI, Alessandro. *Vozes do Bolsa Família*. São Paulo: Unesp, 2013.

RICOEUR, Paul. *A história, a memória, e o esquecimento*. São Paulo: UNICAMP, 2008.

ROLLEMBERG, Denise. Nômades, sedentários e metamorfoses: trajetórias de vidas no exílio. In: REIS, Daniel et al. (Orgs.). *O golpe e a ditadura militar quarenta anos depois (1964-2004)*. Bauru: EDUSC, 2004a, p. 277-296.

ROLLEMBERG, Denise. Vidas no exílio. In: Anais do Seminário “1964-2004”: 40 anos do golpe. Rio de Janeiro, FAPERJ/ 7 Letras, 2004b.

SALVATICI, Silvia. Memórias de gênero: reflexões sobre a história oral de mulheres. *Revista da Associação Brasileira de História Oral*. v. 8. n. 1, p. 29-42, jan.-jun. 2005.

SANTOS, Marluze. A mulher rural é uma espécie ecológica? In: FERREIRA, M.; ÁLVARES, M. L.; SANTOS, E. (Orgs.). *Os saberes e os poderes das mulheres: a construção do gênero*. São Luís: EDUFMA/NIEPEMCR; Salvador: REDOR, 2001, p. 251-257.

SANTOS, Sandra dos. *Conflitos no campo: análise da realidade conflituosa existente no Maranhão, nas décadas de 80 e 90, com ênfase no tratamento dispensado pelo sistema de justiça*. São Luís, 2010. 70f. Monografia (Curso de Direito) – Unidade de Ensino Superior Dom Bosco, São Luís, 2010.

SARTI, Cynthia. A sedução da igualdade: trabalho, gênero e classe. In: SCHPUN, Raísa (Org.). *Gênero sem fronteiras: Oito olhares sobre mulheres e relações de gênero*. Florianópolis: Mulheres, 1997.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930*. São Paulo: Cia. das Letras, 1993.

SCOTT, James. *Weapons of the weak: everyday forms of peasant resistance*. London: New Haven and London, Yale University Press, 1985.

_____. *The Moral Economy of the Peasant*. Rebellion and subsistence in Southeast Asia. London: New Haven and London, Yale University Press, 1976.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil para a análise histórica. *S. O. S. CORPO*, Recife, 2. ed., 1995.

_____. Prefacio a Gender and Politics of History. *Cadernos Pagu*. Campinas, n. 3, p.11-27, 1994.

_____. História das mulheres. In.: BURKE, Peter (Org.). *A escrita da História*. Novas perspectivas. São Paulo: Unesp, 1992, p.63-95.

SHANIN, Teodor. A definição de camponês: conceituações e desconceituações – o velho e o novo em uma discussão marxista. *Revista NERA*, ano 8, n, 7, jul-dez. 2005.

SCHERER-WARREN, Ilse. *Redes de movimentos sociais*. São Paulo: Loyola, 1996.

SHIRAISHI NETO, Joaquim. “Crise” nos Padrões Jurídicos Tradicionais: o direito em face dos grupos sociais portadores de identidade coletiva. *Anais do XIV Conselho Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Direito (CONPEDI)*. Fortaleza, 03-05 de novembro de 2005.

_____. Babaçu livre: conflito entre legislação extrativa e práticas camponesas. In.: ALMEIDA, A. W. B. et al. (Orgs). *Economia do babaçu: levantamento preliminar de dados*. 2 ed. São Luís: MIQCB; Balaio Typographia, 2001.

_____. *Inventário das Leis, Decretos e Regulamentos de Terras do Maranhão – 1850/1996*. Belém: Supercor, 1998.

SILVEIRA, José Maria da. Prefácio. In: BUAINAIN, Antônio Márcio (Coord.). *Luta pela terra, reforma agrária e gestão de conflitos no Brasil*. São Paulo: Unicamp, 2008.

SOIHET, Rachel. História das Mulheres. In.: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Org). *Domínios da História*. Ensaios de Teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Campus, 1997, p. 275-296.

_____; SOARES, Rosana; COSTA, Suely. A história das mulheres, cultura e poder das mulheres: ensaio de historiografia. *Gênero*, Niterói, v. 2, n. 1, p. 7-30, 2º sem. 2001.

_____; COSTA, Suely. Tutela e devir das mulheres no espaço público. *La manzana de la discordia*, Colombia, ano 2011, v. 6, n. 2, p. 7-25, Julio-Diciembre, 2011.

TARROW, Sidney. *El poder en movimiento: los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. Madri: Alianza, 1997.

THOMPSON, Edward. Folclore, antropologia e História social. In.: NEGRO, Antonio L; SILVA, Sergio. *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. Campinas: UNICAMP, 2001, p. 227-267.

_____. *Costumes em comum. Estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. O termo ausente: experiência. In.: _____. *A miséria da teoria ou um planetário de erros*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981, p. 180-201.

TOURAINE, Alain. *O retorno do actor: ensaio sobre sociologia*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

_____. The importance of social movements. *Social Movement Studies*, v. 1, n. 1, p. 89-95, 2002.

TROITIÑO, Sonia. Trajetória e perspectivas da história das mulheres no Brasil. In: VALDIVIESO, P. et al. *La historia de las mujeres: una revisión historiográfica*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 2004, p. 93-104.

VEIGA, José Eli da. *A reforma que virou suco: uma introdução ao dilema agrário do Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1990.

WANDERLEY, Maria de Nazareth. Raízes históricas do campesinato brasileiro. *Trabalho apresentado no XX Encontro Anual da ANPOCS*. Caxambu, outubro de 1996.

WILLIAMS, Raymond. Introdução. In.: *Palavras-chave: um vocabulário de cultura e sociedade*. São Paulo: Boitempo, 2007

_____. *Marxismo e Literatura*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

WOORTMANN, Ellen. Teorias do Campesinato. In: *Herdeiros, parentes e compadres*. Colonos do sul e sítiates do nordeste. São Paulo: Hucitec/Brasília: Edunb, 1995, p. 29-66.

ANEXOS

Anexo A: Mapa do Estado do Maranhão



Fonte: www.dicafatal.com

Anexo B: Mapa do Maranhão com Mesorregiões e Microrregiões circunscritas



Fonte: www.dicafatal.com