

**COCO BABAÇU E RELAÇÕES DE GÊNERO:  
REPRESENTAÇÕES ESPELHADAS NO MÉDIO MEARIM MARANHENSE**

Hairam Machado<sup>1</sup>

**RESUMO**

Este artigo reflete parte da pesquisa que culminou em tese de doutorado defendida, em 2020, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia (PPGA/UFBA). O objetivo deste texto é destacar a abordagem dada às relações de gênero observadas no contexto da cadeia produtiva do coco babaçu na microrregião do Médio Mearim/MA. Busca-se, especialmente, reafirmar o caráter feminista – crítico e engajado – da mencionada tese, no que tange à desigualdade e/ou assimetria e/ou hierarquia observada nas relações de gênero, dois anos após a aprovação daquele trabalho.

**Palavras-chave:** Quebradeiras de coco, Babaçu, Relações de gênero, Antropologia feminista

This text presents part of the research that resulted in a doctoral thesis defended, in 2020, at the Postgraduate Program in Anthropology of the Federal University of Bahia. The objective is to highlight the approach to gender relations in the context of the coco babaçu production chain in the micro-region of Médio Mearim. The feminist character – critical and engaged – of the aforementioned thesis is reaffirmed with respect to the inequality or asymmetry or hierarchy observed in gender relations, two years after the approval of that work.

**Key-words:** working women babassu coconut breakers, gender relations, feminist anthropology

---

<sup>1</sup> Doutora em Antropologia Social pela Universidade Federal da Bahia - UFBA. Mestra em Ciências Sociais pela Universidade de Brasília - UnB (Programa de Pós-Graduação em Estudos Comparados sobre as Américas - CEPPAC) e bacharel em Ciências Sociais, com habilitação em Antropologia, pela mesma instituição (UnB).

## CONTEXTO E FUNDAMENTAÇÃO

Inteiro, o babaçu tem o tamanho médio de uma mão adulta e o seu peso pode variar entre algo em torno de 100 gramas até pouco mais de 200 gramas. É um fruto de rigidez acentuada e de aparência externa polida, característica que faz com que o coco deslize ao toque. A casca do babaçu é resistente e lisa. Para abri-lo, mais do que força, é preciso equilíbrio para conseguir mantê-lo em uma posição que favoreça o golpe eficaz do macete e o corte acertado da lâmina do machado ou da cunha, ferramentas tradicionalmente utilizadas na quebra.

O coco babaçu atravessa a realidade dos grupos que fazem da extração desse fruto uma cadeia produtiva, permeando aspectos práticos do dia-a-dia dessas pessoas: a casca (são 3 camadas) gera carvão, amido, fibra e alimento para os animais. A amêndoa é fonte de óleo, leite e bagaço (o resíduo da amêndoa que também é utilizado como ração). As folhas da palmeira de babaçu são matéria-prima para a construção de habitações e de utensílios. Esse último uso está em declínio e as residências observadas durante o período da pesquisa de campo (2016 e 2017) eram em grande parte construções de alvenaria. O tronco da palmeira, depois de encerrado o ciclo vital da árvore, torna-se adubo. Em outras palavras, o babaçu é elemento central na organização social e essa condição se destaca na ordem concreta do cotidiano naquelas comunidades agroextrativistas (agroextrativistas por combinarem a extração do babaçu com o cultivo de arroz, milho, feijão, fava etc). O babaçu materializa-se como alimento, combustível, abrigo, substrato agrícola, artigo de limpeza residencial e de higiene pessoal, também como cosmético.

Para além da solidez de suas camadas, o coco babaçu abrange aspectos intangíveis da realidade, sendo um elemento presente também na ordem do abstrato: há canções que narram o trabalho da quebra de coco e traduzem vários significados dessa atividade, aludindo a sentimentos e estados de ânimo que incluem amor, o exercício da sexualidade, alegria, nostalgia, melancolia, medo, coragem, comunhão com o sagrado e fé. Ainda que seja fonte de renda familiar, o primeiro sentido que habitualmente se atribui à quebra do coco é lúdico, pois é como brincadeira que as crianças de 8 a 10 anos (meninas e meninos) começam a quebrar “*bandinhas*” de coco ao lado das mães. A disposição para brincar acompanha mulheres e homens em idade adulta: festejos religiosos, comemorações de datas tradicionais (a festa do dia das mães, do dia dos pais,

do dia das crianças), bingos, vaquejadas e, mais recentemente, os paredões (festas realizadas em torno de grandes carros de som), esse conjunto de confraternizações é chamado de brincadeira.

Nas comunidades estudadas, o coco babaçu é símbolo da resistência das famílias que, durante a década de 1980, permaneceram na terra que julgavam lhes pertencer e a lutar pelo reconhecimento legal desse fato. A luta pelo direito de acesso às palmeiras de babaçu e pela concessão, por parte do Estado, do direito de uso das terras às famílias de trabalhadoras/es rurais favoreceu a conexão entre o coco - concebido como representação da identidade das comunidades pelas/os próprias/os trabalhadoras/es - e a igreja católica. Quando, também nos anos 1980, a Comissão Pastoral da Terra (CPT) e a Pastoral da Criança (PC), padres e freiras da ordem franciscana, bem como as/os voluntárias/os da Animação Cristã no Meio Rural (ACR) e da Associação Comunitária de Educação, Saúde e Agricultura (ACESA) passaram a se relacionar com as famílias habitantes das áreas rurais do Médio Mearim, o coco babaçu alcançou a dimensão da religiosidade.

O coco também embeleza: fatiar o endocarpo, lixar cada rodela separadamente até que se transformem em enfeites é um procedimento que reúne mulheres, meninas, meninos, moças e rapazes adolescentes. Nenhum homem adulto foi observado na confecção de bijuterias no decorrer da pesquisa de campo.

No campo da antropologia social, está superada a noção de “sociedade primitiva”, assim como o pensamento evolucionista que a embasava. Entretanto, determinados modelos explicativos clássicos, como a teoria da dádiva, proposta por Marcel Mauss na primeira metade do século XX, permanecem elucidativos e auxiliam na compreensão de eventos atuais; o contexto da quebra de coco descrito acima é um exemplo.

Mauss (2003), ao analisar o regime de direito contratual e o sistema de prestações econômicas entre subgrupos das sociedades a que se refere como “primitivas/arcaicas”, caracteriza como fenômenos sociais totais os “fatos complexos” nos quais “tudo o que constitui a vida social se mistura”. Trata-se de um conceito revelador do *modus operandi* da vida social: o funcionamento das instituições, em uma sociedade específica, expressa as variadas facetas de um mesmo sentido de origem, de pertencimento, de identidade.

A definição maussiana de fenômeno social total é importante para apontar a centralidade da quebra de coco babaçu, na organização social das comunidades rurais do Médio Mearim, e a sua vinculação à ordem material e à ordem simbólica daquela realidade. Como uma metáfora autorreferente, a fatia arredondada de endocarpo pode, conforme interpreto, ser tomada como representação das funções, usos e significados do coco babaçu para as comunidades agroextrativistas. Por ser uma circunferência, expressa início e fim em si mesma. Cada espaço vazado no interior da rodela de coco remete a uma dimensão da vida social: economia, política, moral (educação, arranjos familiares, valores, costumes), religião e arte, isto é, aspectos impalpáveis atrelados ao babaçu. Tal como engrenagem, em uma dinâmica literalmente circular, são esses aspectos que atualizam a concepção de mundo a partir da qual as comunidades agroextrativistas se apercebem de si mesmas e se relacionam com o exterior.

Mariza Peirano (2006) explica que investigações antropológicas atinentes a questões de cidadania, participação política e direitos sociais se dão por meio de perguntas simples (simples, somente na aparência, a autora salienta). Isto é, os símbolos envolvidos na formação dessas categorias podem ser apreendidos de acordo com a perspectiva das/os agentes com as/os quais se referem: “*o que é um cidadão? Qual a concepção que distintos grupos têm de cidadania?*” (p. 122). Seguindo a trilha metodológica descrita acima por Peirano (*ibid.*), a pesquisa sobre a cadeia produtiva do babaçu partiu de questionamentos atravessados pelos seguintes eixos temáticos: gênero (relações familiares e trabalho) e desenvolvimento (relações familiares e trabalho), em cada entrevista e/ou conversa informal, havia o esforço de direcionar a reflexão das/es interlocutoras/es ao tema, contudo sem a obrigatoriedade de aplicar as mesmas perguntas em cada encontro. Classifico esta opção de abordagem investigativa como entrevista semiestruturada. Maria Isaura Queiroz (1988) define entrevista semiestruturada como uma técnica de coletar dados que assume a forma de conversação fluida, cabendo à/ao pesquisador/a estabelecer a direção do diálogo em conformidade com os objetivos, pressupostos e referencial teórico da pesquisa anteriores ao contato com “as/os informantes” (diferentemente da autora, identifico-as/os como interlocutoras/es).

Como prática etnográfica, a abordagem da cadeia produtiva de babaçu foi viabilizada pela observação participante. Roberto Cardoso de Oliveira (2006) designa tal recurso metodológico nos termos de vivência de formas de vida estranhas à/ao

pesquisador/a, uma relação dialógica dotada de função estratégica: proporcionar a aproximação, a partilha e a fusão dos horizontes semânticos da/o antropóloga/o e de suas/seus interlocutoras/es. Ou seja, proporcionar o “encontro etnográfico”.

Quanto ao alinhamento paradigmático, os fundamentos do estar em campo e do ato de escrever mantiveram-se alinhados com os modelos antropológicos interpretativo e dialógico. A esse respeito, Renato Rosaldo (2000) entende que o ditame científico de imparcialidade desinteressada ocultou, por quase um século, nesta área de conhecimento, a função ideológica que avalizou o controle sobre populações as mais diversas, imposto pela colonização. Isto é, como resultado de autocrítica relacionada às motivações e usos do conhecimento produzido pela disciplina, algo que sinalizava o status ocidental/imperialista/liberal da produção etnográfica de então, têm sido contestadas, repensadas e até mesmo dispersadas as posições existentes no processo de teorização do campo antropológico, a saber, a de pesquisadora/pesquisador e a de objeto investigado.

Como tentativa de aproximar-se das ponderações de James Clifford (2011), este estudo não pretendeu colocar-se no campo disciplinar como “*único provedor de conhecimento sobre o outro*”. Na condição de pesquisadora/estudante em nível de doutorado em antropologia, busquei, segundo indicações de Renato Rosaldo. (2000.), assumir uma perspectiva que viabilizasse a compreensão da variedade de possibilidades humanas, no contexto estudado, em toda a sua complexidade, tanto quanto possível. Nesse sentido, houve esforço (autor)reflexivo, nos moldes apresentados por James Clifford (2011), de produzir conhecimento a partir do “*envolvimento intersubjetivo*” com as pessoas que participavam da cadeia produtiva de babaçu no Médio Mearim.

Com referência à narrativa etnográfica e à redação do relatório científico como um todo, optei pela conjugação verbal na primeira pessoa do singular. Sobre este aspecto, Roberto Cardoso de Oliveira (2006) argumenta que a escrita antropológica, em primeira pessoa, reflete o esforço de produzir uma teoria composta por variadas vozes, que não silencia as/os atrizes/atores presentes na investigação etnográfica, sendo a/o antropóloga/o mais uma entre essas vozes. Para o autor, o uso da primeira pessoa do singular, na escrita, indica o empenho em se evitar a ilusão de que a/o antropóloga/o representaria um sujeito cognoscente impessoal/coletivo/onipresente/onisciente. Esta atitude, contudo, em conformidade com Cardoso de Oliveira (*ibid.*) não deve resvalar na subjetividade do autor/a ou simplesmente na transcrição da fala nativa, mas sim na

intersubjetividade, por meio da qual os membros da comunidade antropológica estabelecem a sua comunicação em um único horizonte teórico.

Trata-se de pesquisa de cunho feminista, uma proposta científica, simultaneamente, teórica e política (Alinne BONETTI; Soraya FLEISCHER, 2007). Política, ao desvelar traços ideológicos que permeiam os valores científicos que, portanto, não seriam neutros, diferentemente de como prescreve a epistemologia moderna, segundo a argumentação de James Clifford (2011), Renato Rosaldo (2000) e Roberto Cardoso de Oliveira (2006). A perspectiva de gênero assumida neste trabalho aponta as desigualdades vivenciadas nas relações entre mulheres e homens, um fenômeno identificado em todas as instâncias da vida social (Joan SCOTT, 1995). Em outras palavras, este foi um exercício de descrição e interpretação da realidade, ou melhor, de uma realidade que, pressupostamente, abriga discrepâncias inerentes às experiências de mulheres e homens no âmbito familiar e profissional. Adotou-se, como ponto de partida e dado, o conceito de gênero como fator desencadeante de relações de hierarquia entre homens e mulheres, algo distinto da noção de complementaridade entre funções/papéis femininas e masculinas (Joan SCOTT, 1995; Rita SEGATO, 1993; 1998).

No campo da antropologia, mais precisamente no subcampo da antropologia feminista, Michelle Rosaldo (1995) lança mão dos dados provenientes de suas próprias pesquisas etnográficas para aludir ao que fenômeno que ora denomina assimetria/hierarquia sexual, ora dominação masculina. A autora conclui que tal fenômeno trata-se de produto complexo de uma variedade de forças sociais, um fato universal que assume a forma da classificação das mulheres, não como “*atores humanos – adultos sociais – mas (tão somente) mães reprodutoras*”.

Michelle Rosaldo, M. (*ibid.*) defende o ponto de vista segundo o qual o saber produzido, inclusive pela ciência, enfrenta restrições impostas pelas “*estruturas interpretativas que limitam nossos pensamentos*”. A autora sublinha que a perspectiva adotada tradicionalmente, nas ciências sociais, não tem dispensado o necessário rigor analítico no tocante às assimetrias sexuais, não reconhecendo que este é um fato instituído na sociedade tanto quanto a divisão de classes e a discriminação de raças. Aceita-se que o conhecimento necessariamente resulta de perguntas e estas, por sua vez, são elaboradas no bojo de temáticas validadas pelos paradigmas científicos vigentes. Logo, há de se indagar por que os tipos de questões aprendidas, no domínio da

antropologia, não centralizam a assimetria nas relações de gênero como um fato social de maior relevância.

A proposta de Michelle Rosaldo, M. (*ibid.*) dirige-se à abordagem do gênero como objeto de ordem mais social e política mais do que biológica. Dessa maneira, o gênero estará sob o foco da pesquisa antropológica como relações de desigualdade, impulsionando a identificação de especificidades locais e como estas se interligam com recorrentes formas de discrepância entre homens e mulheres observadas em outras localidades. Para além do esboço de contextualizações históricas, a tarefa das antropólogas feministas diz respeito a “*descobrir novas maneiras para ligar os pormenores das vidas, atividades e objetivos das mulheres com desigualdades, onde quer que elas existam*” (Michelle ROSALDO, 1995; p 34.)

Lia Zanotta Machado (1994) afirma que as reflexões feministas reivindicam e possibilitam a elaboração de problemas e objetos de estudo a partir de uma perspectiva situada. Para a autora, “*estar situada*” refere-se ao lugar de onde se lança o olhar, bem como ao lugar para onde se olha. Isto é, o pensamento que se caracteriza como feminista atina às experiências pelas quais passam as mulheres, aquelas sobre as quais se almeja saber e aquelas que pretendem produzir saber(es). Em sua alegação, Lia Zanotta Machado (*ibid.*) salienta que, no discurso científico, historicamente, o feminino consiste em elemento subsumido no parâmetro que se definiu como neutro. Desse modo, conforme entende a autora, quando o sujeito que constrói conhecimento identifica-se como mulher e/ou feminista, a neutralidade torna-se impraticável em suas formulações. Tal incompatibilidade explica-se pelos impedimentos socioculturais de se situar o olhar feminino e/ou feminista naquela mesma posição em que ocorre, arbitrariamente, o “*contínuo deslizamento entre masculino e neutro*”.

Cecilia Sardenberg (2002, p. 1) explica que a ciência moderna, em sua pretensão universalizadora, “*objetificou a nós, mulheres, negou-nos a capacidade e autoridade do saber, e vem produzindo conhecimentos que não atendem de todo aos nossos interesses emancipatórios*”. Essa constatação não implicaria, no entanto, a renúncia ao campo científico por parte das pesquisadoras. Trata-se de uma indicação do esforço analítico feminista com vistas a explicitar o inescapável substrato ideológico do conhecimento científico, neste caso androcêntrico, e abrir o caminho para novos acordos entre os membros da comunidade acadêmica em suas diferentes áreas.

Para Sardenberg (2002), “*posicionalidade*”, grosso modo, é o aspecto mediante o qual se torna possível deslindar a influência de elementos de caráter social/cultural/político/econômico na construção do conhecimento: *quem é o sujeito que fala? E a partir de onde? Qual é o lugar de fala do sujeito que teoriza?* Em conformidade com esse raciocínio, todos os modelos explicativos existentes constituem-se como “*conhecimento situado*”. A autora ocupa-se, especialmente, com a noção de fronteiras discutida por feministas oriundas de países europeus/ocidentais e pelas estadunidenses. Há de se questionar se o principal entrave para a inclusão de uma problemática considerada feminista, com o mesmo grau de visibilidade e prestígio conferido a outras áreas, no temário científico, seria o empenho insuficiente nos debates epistemológicos, por parte das próprias feministas, ou a ausência de interlocutores/as. Trata-se de uma provocação que Sardenberg (2002) deixa em aberto para mentes abertas como um “*pára-quedas*”.

A partir deste ponto, pelos próximos parágrafos, evoco referências com as quais analisei programas de governo - federal e distrital/DF - implementados nos anos 2007 a 2011 (MACHADO, 2012). Para alcançar algum nível de compreensão acerca dos discursos mantidos por agentes operadoras de políticas públicas, de um lado, e por agentes atingidas por aquelas políticas, no caso, mulheres trabalhadoras urbanas, utilizei o aporte teórico dos estudos sobre gênero, desenvolvimento e gênero & desenvolvimento.

A fim de abarcar o contexto do extrativismo no Médio Mearim, se faz necessário manejar os conceitos de desenvolvimento e de desenvolvimento sustentável, haja vista as articulações ocorridas, na primeira etapa do trabalho de campo, entre as comunidades e agentes externos como Estado e mercado. Esses últimos haviam demonstrado interesse em intervir na forma de beneficiamento do babaçu, sob alegação das vantagens do uso de tecnologias como aspecto do desenvolvimento, algo que, conseqüentemente, alteraria a dinâmica de trabalho das quebradeiras.

Uma revisão conceitual acerca de desenvolvimento fornece, primordialmente, dados históricos e, nesse aspecto, Arturo Escobar (1995; 2005) e Gustavo Esteva (2000) recuperam a trajetória socioeconômica, política e cultural do Estado, do mercado e da sociedade civil, em países do Ocidente, desde o século XIX até os anos 2000. Desenvolvimento, em síntese, para esses autores, caracteriza-se como um conjunto de estratégias políticas que visam ao crescimento econômico. Desenvolvimento

sustentável, por sua vez, seriam as ações voltadas para o crescimento econômico, mas também comprometidas obrigatoriamente com a promoção de inclusão social e a preservação de recursos naturais.

Segundo Arturo Escobar (1995; 2005), ao longo do século XX, os momentos em que o capitalismo esteve em crise, na Europa Ocidental e nos Estados Unidos, dadas as circunstâncias de guerra e recessão econômica, desencadearam novas dinâmicas entre diferentes setores da sociedade (mulheres, população negra, juventude, homossexuais, ambientalistas, trabalhadoras/es) e o Estado, caracterizando-os todos como agentes responsáveis pela resignificação da ideia de desenvolvimento e pela condução das ações de sua implementação.

Arturo Escobar (1995) registra que, a partir da década de 1970, as mulheres que habitavam países vistos como subdesenvolvidos passaram à condição de “público-alvo” das políticas de desenvolvimento capitaneadas por agentes políticos internacionais (basicamente, as agências do Sistema ONU). Surgia, assim, um modo de formular e executar políticas de desenvolvimento dirigidas às mulheres como um grupo homogêneo dotado de peculiaridades: o discurso WID (*Women in Development*). Pesquisadoras como Eva Rathgeber (1990) e Jane L. Parpart (*et al* 2000; 1993), além de Arturo Escobar (1995), analisam o discurso WID como uma estratégia falha, pois ao pressupor características essencialmente femininas, essas políticas de desenvolvimento reforçavam as assimetrias de gênero, mantendo as mulheres em atividades relacionadas com a função reprodutiva e o espaço doméstico.

As críticas feministas ao modelo conceitual WID possibilitaram o estabelecimento de um novo discurso em meados dos anos 1980: *gender and development* (GAD). Eva Rathgeber, (1990); Arturo Escobar, (1995); Jane Parpart, (1993; 2000) descrevem a nova proposta, acentuando a sua disposição para transversalizar o conceito de gênero nos mais diversos processos sociais, tanto no espaço doméstico quanto no espaço público. Para as autoras e o autor, os dois discursos WID e GAD ainda coexistem, embora haja uma tendência mais forte para as estratégias que defendam a transversalização das relações de gênero. De toda sorte, no campo político, principalmente na base, isto é, no tocante aos agentes encarregados de interagir diretamente com as beneficiárias da agenda de desenvolvimento, ambos os discursos são pouco diferenciados. Sendo assim, a dicotomia mulher (natureza/reprodução/espaço

doméstico) e homem (cultura/produção/espço público) permanece como desafio para qualquer discurso que evoque desenvolvimento.

#### A CADEIA PRODUTIVA DE COCO BABAÇU NO MÉDIO MEARIM: A CASA DA DORA

A pesquisa sobre coco babaçu e relações de gênero, no Médio Mearim, circunscreveu dois momentos: inicialmente, o recorte empírico é delimitado por eventos relacionados com um projeto governamental de mecanização do processamento do coco babaçu no ano de 2016. Essa foi a vivência ocorrida na primeira viagem àquela microrregião do Maranhão. Em seguida, a análise dirigiu-se ao modelo educacional vigente em uma unidade de Escola Família Agrícola, sendo esse o aspecto daquela organização comunitária mais presente na segunda viagem ao campo em 2017. Esses dois temas, conforme pude observar, mediante escuta e olhar antropológicos *in loco* nos períodos referidos, foram fundamentais nas deliberações do grupo de trabalhadoras e trabalhadores rurais que acompanhei.

Apresento uma narrativa baseada nas palavras e ações das interlocutoras e interlocutores locais que são habitantes e trabalhadoras/es do campo. Desta forma, busquei atingir o conjunto de justificativas e implicações, congruências e contradições, isto é, as regularidades observadas na organização social da comunidade, ou ainda, aquilo que dizem e aquilo que fazem no tocante às relações de gênero, enquanto vivenciam aspectos do trabalho da quebra de coco e da formação educacional ofertada pela Escola Família Agrícola. Esses fatos são o material que dão forma ao objeto de estudo. Quanto ao seu propósito da investigação realizada no âmbito do curso de doutoramento, compreender os mecanismos – ou dinâmicas - que resultam nas posições ocupadas por mulheres e homens em uma cadeia produtiva multifacetada em suas dimensões econômica, política e cultural, como é o caso da quebra e processamento de coco babaçu em comunidades rurais situadas no Médio Mearim, a exemplo da comunidade de São Manoel.

Em São Manoel, *povoado* é um termo menos utilizado do que termo *comunidade*. O povoado, no sentido de conjunto de habitações, é anterior à comunidade que, por sua vez, guarda uma significação que ultrapassa a ideia de vizinhança ou de vilarejo. A comunidade de São Manoel nasceu como ação política de resistência em um período violento no meio rural do interior maranhense.

Na comunidade, não encontrei quem falasse espontaneamente *camponesa*, *camponês* e *campesinato*; essas palavras fazem parte de um vocabulário que as trabalhadoras e os trabalhadores rurais, que se autodenominam assim, reconhecem, mas classificam como algo externo, como uma espécie de bagagem que as/os visitantes trazem consigo quando chegam lá, como instrumento que pesquisadoras e pesquisadores empregam para traduzir o que ali observam. Enquanto escrevia a tese e, agora, enquanto escrevo o artigo, tentei e tento manter o léxico próximo da comunicação que adotei com/na comunidade de São Manoel. Esta decisão foi tomada ainda no campo, à mesa da casa de Dôra (Maria das Dores Lima), quando, após o jantar, lia o texto da qualificação para ela que me interrompia, aos risos, com comentários tais como “*mas isso a gente não fala assim*”. Tentei e tento aumentar o potencial de compreensão do texto para quem é retratada/o por esta escrita sem que isso signifique abdicar do jargão disciplinar, ou seja, indício de uma conduta condescendente com a comunidade. Enquanto escrevo, busco representar o esforço do exercício de uma antropologia dialógica que guiou a minha convivência com as interlocutoras e os interlocutores que me permitiram adentrar o seu universo.

As/os habitantes de São Manoel demonstram sentir-se honradas/os quando contam a história do lugar. Cada relato individual é emitido como fragmento de uma narrativa maior que emana da memória que envolve todo o grupo: falar de si implica falar antes do coletivo. Conseqüentemente, o pronome *nós* sobressai e os verbos são conjugados na primeira pessoa do plural nas conversas referentes não apenas à história da comunidade, mas também a assuntos do dia a dia.

Com relação aos dados historiográficos regionais, baseio-me nos dados obtidos por meio de entrevistas, mas sobretudo em conversas travadas rotineiramente no período em que permaneci em campo e trabalhei como professora voluntária de filosofia na Escola Família Agrícola Antônio Fontenele, entre 20 de julho de 2017 e 07 dezembro de 2017. Houve também a breve passagem pela região em agosto de 2016 e a sequência de encontros com habitantes da comunidade nas reuniões referente à mecanização da quebra de coco.

Fundamento a minha escrita na narrativa de duas jovens filhas e um jovem filho da terra: Eulénice Sousa, Ronilda Soares e Jessé Silva (SILVA, J.; SOARES; SOUSA; BOTELHO, 2017). Jessé é o primeiro dos quatro filhos de Dôra (Maria das Dores Lima), presidenta da AMTR e integrante de *As Encantadeiras*; seu pai, José Ermino, é

agente de saúde da prefeitura de Lago do Junco e motorista de transporte escolar no turno da noite. Jessé nasceu na casa da família em 1996, o parto foi realizado por Dona Maroli, mulher que acumula décadas de experiência desempenhando o ofício de parteira na área rural dos municípios de Lago do Junco e Lago dos Rodrigues. Em 2017, Jessé foi reeleito presidente da Associação de Jovens Rurais (AJR), conciliando as atribuições do cargo com as atividades do seu curso de graduação em Educação do Campo na Universidade Federal do Maranhão (UFMA), mais a assistência técnica que presta na fábrica de sabonetes da AMTR e, ainda, a função de celebrante na igreja católica da comunidade. Jovem adulto egresso da Escola família Agrícola - de ambas as unidades regionais: a de ensino fundamental e a de ensino médio -, Jessé se autoidentifica como negro e afirma que a sua presença no meio acadêmico significa mais do que uma conquista individual ou familiar, mas sim a representação do meio rural no espaço de produção do conhecimento que reflete, inclusive, sobre sua própria realidade, mas não somente. O funcionamento do curso de Educação do Campo segue um calendário letivo que alterna períodos de permanência em regime de internato no campus e períodos de atividades domiciliares.

Jessé colaborou com esta pesquisa, relatando fatos de sua rotina e compartilhando histórias que ouviu de habitantes mais velhos/as de São Manoel. A sua monografia de conclusão de curso, a ser defendida na UFMA, refere-se ao extrativismo do babaçu com foco na vertente agroecológica, isto é, nas práticas de agricultura familiar e economia solidária. Resultados preliminares do seu trabalho foram apresentados na I Semana Interdisciplinar de Educação e II Seminário de Iniciação à Docência de Bacabal/MA<sup>2</sup>. O texto apresentado no evento foi elaborado em coautoria com Eulencie Sousa (filha de Deuzuíta Sousa/Dezu, quebradeira e uma das colaboradoras mais participativas durante a pesquisa de campo) e Ronilda Soares (filha de Laudeci Soares/Miúda, quebradeira e interlocutora próxima) ambas habitantes de São Manoel, também egressas das Escolas Famílias Agrícolas de ensino fundamental e médio, sob a supervisão do Prof. Raimundo Botelho.

De acordo com a pesquisa das estudantes e do estudante habitantes da comunidade (SILVA, J.; SOARES; SOUSA; BOTELHO, 2017), São Manoel surgiu como resultado do fluxo migratório de cearenses, piauienses e maranhenses oriundos de

---

<sup>2</sup> Realizada de 14/02 a 17/02 de 2017 na Universidade Federal do Maranhão (UFMA)/Campus Bacabal.

diferentes pontos do estado para aquela área, até então erma, a partir do início da década de 1930 até o final da década de 1950.

São apontadas cinco famílias como fundadoras do povoado: Pacífico, Cabaceiro, Soares, Mateus e Ermino. Até 2017, havia cerca de 100 famílias e 300 indivíduos habitantes em São Manoel. Existiam núcleos familiares advindos do cruzamento dos cinco grupos originais, no entanto, também havia famílias que não guardavam nenhum vínculo, nem por matrimônio nem por sangue, com aquelas primeiras. Durante aquele período, existia uma intensa circulação entre as comunidades vizinhas e entre as localidades da área rural e das áreas urbanas ocasionadas por motivações variadas: uniões conjugais, empregos na iniciativa privada ou nomeações para cargos no serviço público, predominantemente professoras/es e médicas/os. Enquanto estive na região, era comum ouvir falar do “*Cubano do Aguiar*”, médico que atendia a população no posto de saúde que funcionava na comunidade Centro do Aguiar, ou melhor, *Cento* do Aguiar (que é como se fala na região).

Ao reconstituir o passado de São Manoel, o trio de jovens colegas da UFMA, em coautoria sob a supervisão de seu professor (*ibid.*), explica que os grupos pioneiros acreditavam que aquela terra estivesse disponível para ser cultivada. As famílias de trabalhadoras/es rurais julgavam serem aquelas terras públicas, justificativa para a ocupação que realizavam<sup>3</sup>. Por entenderem que se tratava de propriedade estatal e

---

<sup>3</sup> A Constituição Brasileira de 1934, vigente à época da chegada das primeiras famílias à área que corresponde a São Manoel e comunidades vizinhas, determinava a respeito das terras públicas/devolutas: “**Art. 116.** Aquele que, por cinco anos ininterruptos, sem oposição, nem reconhecimento de domínio alheio, possui um trecho de terra e a tornou produtiva pelo trabalho, adquire por isto mesmo a plena propriedade do sólo, podendo requerer ao juiz que assim o declare por sentença. § 1o Ficarão proprietários gratuitos das terras devolutas, onde têm benfeitorias, seus atuais posseiros, se forem nacionais” (POLETTI, 2012).

A Constituição Brasileira de 1946, acerca das terras públicas/devolutas, definia: “**Art. 156.** A lei facilitará a fixação do homem no campo, estabelecendo planos de colonização e de aproveitamento das terras públicas. Para esse fim, serão preferidos os nacionais e, dentre eles, os habitantes das zonas empobrecidas e os desempregados. §1o Os Estados assegurarão aos posseiros de terras devolutas, que nelas tenham morada habitual, preferência para aquisição até vinte e cinco hectares. § 2o Sem prévia autorização do Senado Federal, não se fará qualquer alienação ou concessão de terras públicas com área superior a dez mil hectares. § 3o Todo aquele que, não sendo proprietário rural nem urbano, ocupar, por dez anos ininterruptos, sem oposição nem reconhecimento de domínio alheio, trecho de terra não superior a vinte e cinco hectares, tornando-o produtivo por seu trabalho e tendo nele sua morada, adquirir-lhe-á a propriedade, mediante sentença declaratória devidamente transcrita” (BALEEIRO & LIMA SOBRINHO 2012).

A Constituição Brasileira de 1967 assim tratava a questão das terras públicas: “**Art. 164.** A lei federal disporá sobre as condições de legitimação da posse e de preferência à aquisição de até cem hectares de terras públicas por aqueles que as tornarem produtivas com o seu trabalho e de sua família. Parágrafo único. Salvo para execução de planos de reforma agrária, não se fará, sem prévia

tendo-a encontrado sem qualquer uso, as famílias consideravam terem direito a acessá-la e a usufruir de suas potencialidades. Então, estabeleceram um “sistema de uso comum que consiste na utilização de uma porção das terras sem que haja partilha formal e apropriação individual” (*ibid.*, p.2).

Viviane Barbosa (2007) afirma que, no Maranhão, na segunda metade do século XX, as questões relacionadas à terra eram conduzidas por meio de “uma combinação entre racionalização econômica, grilagem e modernização amparada por um projeto altamente autoritário por parte do Estado”. É necessário frisar que o Brasil passou a viver sob um regime ditatorial militar a partir de 1964, pois tal fato foi decisivo para a implementação de uma agenda política fundiária expressamente voltada a interesses econômicos em detrimento das demandas por justiça/inclusão/equidade social. Para operacionalizar essa pauta, isto é, efetivar o uso da terra nas formas de monocultura e/ou de pecuária em larga escala, empregou-se a violência como instrumento para a expropriação e repressão das famílias que usufruíam da posse das terras, agora, não mais públicas conforme previam as constituições de 1934, 1946 e 1967 (sendo essa última promulgada sob a ditadura militar e desconsiderada no artigo concernente à posse da terra). Barbosa (*ibid.*) aponta que, entre os anos de 1964 a 1990, foram

---

aprovação do Senado Federal, alienação ou concessão de terras públicas com área superior a três mil hectares.

[...]

**Art. 157.** A ordem econômica tem por fim realizar a justiça social, com base nos seguintes princípios:

[...]

VI – repressão ao abuso do poder econômico, caracterizado pelo domínio dos mercados, a eliminação da concorrência e o aumento arbitrário dos lucros. § 1º Para os fins previstos neste artigo, a União poderá promover a desapropriação da propriedade territorial rural, mediante pagamento de prévia e justa indenização em títulos especiais da dívida pública, com cláusula de exata correção monetária, resgatáveis no prazo máximo de vinte anos, em parcelas anuais sucessivas, assegurada a sua aceitação, a qualquer tempo, como meio de pagamento de até cinquenta por cento do imposto territorial rural e como pagamento do preço de terras públicas. § 2º A lei disporá sobre o volume anual ou periódico das emissões, sobre as características dos títulos, a taxa dos juros, o prazo e as condições de resgate. § 3º A desapropriação de que trata o § 1º é da competência exclusiva da União e limitar-se-á às áreas incluídas nas zonas prioritárias, fixadas em decreto do Poder Executivo, só recaindo sobre propriedades rurais cuja forma de exploração contrarie o disposto neste artigo, conforme for definido em lei. § 4º A indenização em títulos somente se fará quando se tratar de latifúndio, como tal conceituado em lei, excetuadas as benfeitorias necessárias e úteis, que serão sempre pagas em dinheiro. § 5º Os planos que envolvem desapropriação para fins de reforma agrária serão aprovados por decreto do Poder Executivo, e sua execução será da competência de órgãos colegiados, constituídos por brasileiros de notável saber e idoneidade, nomeados pelo Presidente da República, depois de aprovada a escolha pelo Senado Federal. § 6º Nos casos de desapropriação, na forma do § 1º do presente artigo, os proprietários ficarão isentos dos impostos federais, estaduais e municipais que incidam sobre a transferência da propriedade desapropriada” (CAVALCANTI; BRITO; BALEEIRO, 2012).

registrados 1.630 assassinatos de trabalhadoras e trabalhadores rurais, sendo que, deste total, 29 casos foram julgados; houve apenas 13 condenações.

Esta é uma síntese dos conflitos agrários registrados na história do Maranhão, na microrregião do Médio Mearim e mais especificamente nos municípios de Lago do Junco, Lago dos Rodrigues e São Luís Gonzaga, tema explorado em minúcias por Luciene Figueiredo (2005); José Ayres Junior (2007); Evaristo Lima Neto (2007); Viviane Barbosa (2007; 2013); Renata Cordeiro (2008); Leila Swerts (2009); Matos (2011); Silva, E. (2015). As estudiosas e os estudiosos citadas/os consideram a promulgação da Lei Nº 2.979/1969 – a “Lei Sarney de Terras” – como o marco inicial da sequência de disputas violentas pelo direito de posse da terra no Maranhão. Com esse dispositivo jurídico, o governo estadual, sob a gestão de José Sarney (1966 a 1970), viabilizou a rápida e intensa privatização das terras que até então eram tuteladas pelo poder público. Sob a alegação de incentivar o desenvolvimento econômico do estado, iniciou-se um projeto de expansão da atividade agropecuária e agroindustrial que teve como consequência imediata a grilagem, isto é, um processo de falsificação de títulos de propriedade dos lotes de terra. Por todo o período de 1970 até o final dos anos 1980, se manteve um cenário de contendas em que os poderes político, jurídico, econômico e a força armada (segurança pública/polícia e seguranças particulares, também chamados de jagunços, pistoleiros e vaqueiros) encontravam-se do lado de quem detinha a titulação cuja autenticidade e/ou legitimidade era contestada pelos grupos de trabalhadoras/es habitantes daquelas terras por décadas. Cumpre ressaltar a ocorrência de vários casos de reivindicações particulares de propriedade das terras naquela região, tanto na área que viria a se tornar o assentamento de São Manoel quanto nas comunidades vizinhas.

À medida que a história me foi sendo contada e recontada, revelou-se um contexto não muito harmonioso de convivência entre esses proprietários de terras e as famílias que viviam da quebra de coco e da agricultura: o preço das mercadorias estipulado pelo comerciante (10Kg de coco por 1Kg de arroz foi o exemplo mais recorrente nas falas). Os horários definidos para as viagens até a cidade não satisfaziam plenamente os interesses da população porque o intervalo entre a ida e a vinda era insuficiente para que se resolvessem todos os assuntos (o caminhão saía da comunidade entre 4h e 5h da manhã e retornava antes do meio-dia). As quebradeiras e suas famílias eram discriminadas como “*os mutirãozeiros*” pelos/as habitantes do trecho dos Cabaceiros. São Manoel é composta por três áreas internas: Mangueira e Chapada, onde

originalmente se agruparam as famílias de imigrantes pobres em busca de terras livres; e Cabaceiros que é onde viviam vários núcleos de uma mesma família proprietária dos lotes. Atualmente, a distribuição das famílias pela comunidade não corresponde estritamente ao passado, mas há resquícios daquela organização.

A referência principal a quilo de coco, no passado pré-cooperativa, apareceu em conversas e entrevistas, nas apresentações orais feitas em reuniões de cunho político e religioso e no texto de Eulénice, Ronilda e Jessé (SILVA, J.; SOARES; SOUSA; BOTELHO, 2017): era necessário quebrar 10kg de coco para comprar 1kg de arroz. Dez quilos de amêndoas correspondiam a um dia inteiro de trabalho de alta produtividade, algo que dependia das condições físicas da quebradeira e das circunstâncias em que se encontravam os babaçuais (fatores climáticos, quantidade de palmeiras na solta, quantidade de cachos por palmeira, quantidade de cocos por cacho, quantidade de amêndoas por coco, qualidade da amêndoa). A habilidade para quebrar dezenove litros (9,5kg) ou vinte litros (10kg) de coco em um único dia aparece nos relatos como um feito admirável, algo para se vangloriar. Não raramente, arroz, café, açúcar e outros itens alimentícios eram adquiridos em frações no comércio local. Nete (Francisca Rodrigues) adotou a expressão “*pobreza mortal*” para descrever o tempo em que, segundo afirmou, “*os filhos morriam à míngua*”.

Em conformidade tanto com os relatos orais aos quais tive acesso<sup>4</sup> quanto com o trabalho de Silva, J.; Soares; Sousa; Botelho (2017), as mulheres foram as primeiras representantes da comunidade a enfrentar as consequências do cercamento da terra. Seu Raimundo Vital, um dos líderes da articulação das famílias agroextrativistas, aludiu a esse momento como “*quando o coco foi privado (privatizado) e a gente foi ficando sufocado*”; na sua concepção de mundo, diferentemente dos lotes, os babaçuais não poderiam ser privatizados e o acesso aos cocos não poderia ser impedido ainda que as palmeiras estivessem dentro de propriedade particular.

Às quebradeiras de coco, para que pudessem passar pelas cercas e ter acesso às palmeiras de babaçu, foi imposta a “*quebra de meia*”, isto é, metade do volume das amêndoas que acumulassem com a quebra deveria ser entregue ao dono da “*solta*” (a

---

<sup>4</sup> Há de se salientar que as interlocutoras e os interlocutores com quem convivi e dialoguei são citadas/os também, seja em grupo seja individualmente, nos trabalhos de Figueiredo (2005); Andrade (2007); Lima Neto (2007); Ayres Junior (2007); Lucena (2008); Martins (2008); Matos (2011); Silva, E.(2015). Primeiro nome das/dos autoras/es

pronúncia é com ‘o’ aberto: *sólta*), que é como se referem aos lotes de terra. A *solta*<sup>5</sup>, com base nas explicações que ouvi *in loco*, pode ser uma área destinada à pastagem que ainda contenha mata nativa - a exemplo das propriedades particulares em que as palmeiras eram derrubadas nessa época de conflito -, mas também pode ser uma área unicamente de babaçual e roça como são os lotes do assentamento atuais. Além disso, as cascas dos cocos, àquela época, principal fonte de combustível para uso doméstico das famílias, não poderiam ser levadas pelas quebradeiras.

Diante das restrições de acesso aos babaçuais, as mulheres entravam nas *soltas*, juntavam os cocos e os levavam embora sem serem percebidas pelos funcionários do proprietário. Tratava-se de resistência e, em seguida, de confronto: as quebradeiras organizaram estratégia que denominaram “*empates*”. Luciene Figueiredo (2005) analisa o contexto em que se deu o fenômeno dos *empates*, interconectando o sentido das relações de gênero dessa modalidade de ação das quebradeiras e seus companheiros, também trabalhadores rurais, ao formato institucionalizado que o movimento veio a assumir (isto é a AMTR, ASSEMA e as cooperativas: COPPALJ e COOPAESP). Os *empates*, na forma enfrentamentos propriamente ditos, entre as mulheres munidas de seus instrumentos de trabalho de um lado e os proprietários e/ou grileiros equipados com maquinário e seus seguranças armados do outro lado, aconteceram em decorrência do início da derrubada de palmeiras. Eliminar a mata nativa tornou-se necessário, sob a perspectiva dos fazendeiros e grileiros, para facilitar a utilização do terreno dos babaçuais para o cultivo de pastagem para gado bovino a fim o de fortalecer o ramo econômico da pecuária.

A comunidade de São Manoel foi fundada, em 1984. Silva, J.; Soares; Sousa; Botelho (2017) informam que a derrubada de 21 residências de famílias agroextrativistas aconteceu no dia 06 de agosto de 1986. Além de *empate*, o léxico da articulação das/os trabalhadoras/es rurais inclui os termos *mutirão* e *greve*. Quando os homens das comunidades - maridos e filhos crescidos das quebradeiras – ingressaram nas manifestações em defesa das palmeiras, pelo direito de coletar os cocos dentro das *soltas* e pelo reconhecimento do direito de permanecer nas terras que habitavam e onde cultivavam suas roças, aconteceram ações coletivas que consistiam na entrada em propriedades privadas para a coleta de cocos e para realizarem plantações que colheriam

<sup>5</sup> Lucena (2008), em seu estudo linguístico do agroextrativismo do babaçu, define e *solta* como “s.f. (liberdade; TDAE; negociação) LNL 200 Área onde, geralmente, o gado é solto e, possivelmente, há grande quantidade de palmeira de babaçu [...] Notas Linguísticas: forma regressiva de soltar”. Pág. 134

mais tarde à revelia dos proprietários. Também construíram barracões para a quebra dos cocos que eram coletados sem o consentimento dos donos das *soltas* e sem que entregassem metade das amêndoas como lhe fora exigido.

Segundo Seu Raimundo Vital, os conflitos se estenderam desde 1985 até 1991, quando foi formalizada, pelos governos federal e estadual, a concessão de uso coletivo da área às trabalhadoras e aos trabalhadores agroextrativistas. Na fase final do período de disputas pela terra, foram instituídas a Associação de Mulheres Trabalhadoras Rurais de Lago do Junco e Lago dos Rodrigues (AMTR) e a Associação em Áreas de Assentamento no Estado do Maranhão (ASSEMA) em 1989; e a Cooperativa dos Pequenos Produtores Agroextrativistas de Lago do Junco (COPPALJ) e a Sociedade de Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais de São Manoel (Sociedade como se referem simplesmente) em 1992. A comunidade de São Manoel foi oficializada como área de assentamento da reforma agrária pelo governo federal em 26 de fevereiro de 2003<sup>6</sup>.

A presença da igreja católica no meio rural e a sua participação direta no cotidiano dos grupos que vivem nas áreas afastadas dos centros urbanos ocupa posição de destaque em estudos relacionados com o campesinato maranhense. Luciene Figueiredo (2005); José Ayres Junior (2007); Evaristo Lima Neto (2007); Renata Cordeiro (2008); Leila Swerts (2009) e Viviane Barbosa (2007; 2013) indicam que à medida que se acirravam as disputas pela posse da terra, durante os anos 1970 e 1980, a intervenção da Pastoral da Terra (Comissão Pastoral da Terra - CPT), das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e da Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura (CONTAG), assim como a disseminação dos fundamentos da Teologia da Libertação<sup>7</sup> contribuíram para o fortalecimento da pauta de reivindicações por direitos sociais das

---

<sup>6</sup> Sistema de acompanhamento das áreas de assentamento do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA). No painel eletrônico, o Maranhão corresponde à superintendência regional 12, isto é, SR – 12.

Disponível em: <http://painel.incra.gov.br/sistemas/index.php>

<sup>7</sup> “As ovelhas de Deus não são criadas no ar, são criadas na terra. Como é que eu vou falar de Deus sem falar da terra?” (“Raimunda, a quebradeira”, documentário dirigido por Marcelo Silva e lançado em 2007). Declaração de Dona Raimunda Gomes da Silva/Dona Raimunda dos Cocos, explicando como que, dentro da igreja católica, começou o ativismo pelo direito à terra no estado do Tocantins. A observação de Dona Raimunda se assemelha à definição de teologia da libertação apresentada por Menezes Neto (2007): movimento interno da igreja católica que, a partir dos anos 1960, articulou ideias e ações com demandas de segmentos sociais populares/marginalizados. A teologia da libertação propunha uma abordagem da realidade social com base na análise marxista do conflito de classes. Em síntese, a teologia da libertação consistiu em “uma ação popular e engajada da igreja católica” às pautas defendidas pelas esquerdas e movimentos sociais, nos meios urbano e rural, na América Latina.

mulheres e homens trabalhadoras/es rurais. Essas/es autoras/es remontam o período que se inicia em 1980, a década classificada pelas próprias comunidades do Médio Mearim que pude ouvir presencialmente, como “*marco zero*” da atual organização da cadeia produtiva do babaçu.

Em São Manoel, quando é necessário encaminhar algum assunto de interesse coletivo, o momento das refeições serve como hora oportuna para o compartilhamento de informações, dos estados de ânimo e de objetos. Em reuniões, almoços ou jantares comunitários e nas celebrações, usar o mesmo copo com várias pessoas é um ato espontâneo que, na voz de lideranças como Dôra/Maria das Dores (presidenta da Associação de Mulheres Trabalhadoras Rurais de Lago do Junco e Lago dos Rodrigues) e Maria Soares (Diretora da Escola Família Agrícola Antonio Fontenele), se reveste de justificativa pró-sustentabilidade.

Em eventos de caráter recreativo, religioso e político, o grupo coopera com alimentos e bebidas, organizam mesas nos locais do encontro ou então designam as famílias anfitriãs. As mulheres responsabilizam-se por cozinhar e são os maridos que, com maior frequência, tomam a iniciativa de oferecer a hospitalidade a visitantes, colocando a residência da família à disposição. Contudo, nem sempre o casal chega ao consenso quanto à viabilidade da recepção. Um episódio acompanhado de gargalhadas aconteceu quando, em reunião na igreja, se decidia os encaminhamentos para a semana missionária que aconteceria em setembro de 2017. Dôra e o marido, Zé, divergiram quanto ao melhor horário para que a família oferecesse refeição às missionárias em sua casa. Ele propôs almoço, ela se pronunciou em seguida com um taxativo não. Debateram brevemente em público e a opinião dela prevaleceu. Dôra, como presidenta da AMTR, acompanhava diariamente as atividades desenvolvidas na fábrica de sabonetes, em Ludovico, povoado localizado a 6 quilômetros de São Manoel. Mãe de 4 jovens, sendo, à época, 1 adulto universitário; 1 rapaz adolescente semi-interno na Escola Família de ensino médio; 1 menino pré-adolescente e 1 menina criança de 4 anos, estudantes de ensino fundamental e pré-escola respectivamente, ela saía de casa para a fábrica depois que a filha e o filho menores iam para a escola. Dôra almoçava na fábrica e retornava a São Manoel às 16 horas. O jantar era servido quase sempre às 18 horas. Quando os filhos maiores estavam em casa, eles se encarregavam de cozinhar, mas, quando eles estavam na universidade e na EFA, ela mesma preparava as refeições.

Enquanto debatia com o marido na igreja, Dôra apenas disse que ele deveria concordar com o seu ponto de vista e não se estendeu sobre os motivos (acerca dos quais nós duas conversamos assim que voltamos para a casa). O grupo presente na igreja riu e, logo em seguida, um dos moradores mais antigos falou: “*Pois lá em casa vai ser é almoço. O galo é eu. O que eu disser tá dito*”. No meio da tarde daquele domingo, Dôra me observava lavar roupas e perguntou como organizava as minhas tarefas domésticas. Disse-lhe acreditar que provavelmente a minha forma de lidar com afazeres de casa seria reprovada pela comunidade. Ela riu. Em meio a sugestões sobre como eu poderia utilizar o girau, Dôra afirmou saber que era julgada e que o comentário de Seu Severino – que se apresentou como o *galo da casa* –, na igreja, era um tipo de provocação com o qual ela lidava frequentemente.

Maria das Dores Lima/Dôra nasceu, em 1970, em uma família composta por mãe, pai e 6 filhas/os (2 mulheres e 4 homens). Dôra quebra coco desde a infância. Ela armazenava as amêndoas que extraía com a quebra durante a semana e, aos sábados, levava uma carga de aproximadamente 25 quilos para vender no comércio do povoado. Era sobre a sua cabeça que o babaçu era transportado, um peso que a machucava durante a caminhada de 500 metros: “*parecia até que o pescoço tinha afundado dentro de mim. Aí, ficava aquela dor assim e, até um tempo, eu ficava sem poder me virar*”. Ela revelou que preferia não pedir ajuda, pois não desejava que interferissem no seu modo de realizar as coisas. Apesar do seu pendor para a independência, Dôra estava subordinada à autoridade do pai e dos irmãos em uma família que classificou como “*cheia de carrancismo*”. Para exemplificar o significado de *carrancismo* e *carrancista*, ela contou que o pai não permitia a entrada de mulheres que não fossem casadas em sua residência.

Além do pai, Dôra também devia acatar a autoridade dos irmãos. Uma recordação que ela disse considerar marcante foi a surra que o irmão mais velho - o primogênito, cuja diferença de idade entre ele e ela eram 20 anos – lhe deu, além de rasgar seu vestido de crochê por considerá-lo curto. Em outro episódio, outro irmão esbofeteou-lhe o rosto depois de descobrir que ela iniciara um namoro. A mãe se mantinha em silêncio diante do comportamento dos homens da casa e a única irmã de Dôra já havia casado nesse período. Enquanto relatava suas lembranças, ela afirmava ter perdoado os membros de sua família, contudo, fazendo questão de não esquecer aqueles acontecimentos.

No seu entendimento, a educação e, principalmente, a religião forneceram-lhe recursos simbólicos – intelectuais e espirituais – fundamentais para que ela conquistasse a sua emancipação. O aprendizado adquirido na escola e a vivência como catequista e líder do grupo de jovens na igreja fizeram-na considerar legítima a sua vontade de sair da casa liderada pelo pai. Com esse objetivo, ela decidiu constituir sua própria família, de modo a provar para o pai e para a comunidade que merecia confiança; *“Eu queria mostrar pro meu pai quem eu era, que eu não ia fazer feio, não ia engravidar (antes do casamento), não ia me prostituir”*. Na região, prostituir-se dizia respeito a qualquer relação sexual mantida por mulher solteira fora do casamento. Iniciar-se sexualmente implicava *“deixar de ser moça”*, um encaminhamento natural da vida quando existia o matrimônio, mas uma desgraça para as solteiras que passavam a ser estigmatizadas como *“raparigas”*.

Quando Dôra começou a namorar José Ermino/Zé, no início da década de 1990, ele trabalhava como cantineiro na comunidade. Naquele momento, os conflitos agrários estavam encerrados e o movimento de trabalhadoras/es rurais já havia instituído a AMTR, a ASSEMA e a COPPALJ. Ela e ele participavam ativamente na organização das associações e da cooperativa. O pai de Dôra, todavia, não consentiu com a união quando Zé formalizou o pedido de casamento. Apesar da contrariedade do pai, que se restringiu a perguntar se ela estava doida ao escolher *“marido ruim”*, Dôra providenciou os preparativos da celebração: comprou tecido para o vestido de noiva e o deixou guardado na casa de uma amiga. Também começou a engordar o porco que seria servido na festa. O casamento aconteceu em 1993. O pai faleceu alguns anos depois.

Em 2017, Dôra explicou que acordava às 4h30, no mais tardar às 5h. A quebra de coco deixou de estar presente em sua rotina, ela ligava o equipamento do poço artesiano preparava a refeição e encaminhava a filha de 5 anos e o filho de 10 anos para a escola. Em seguida, ia para a fábrica de sabonetes. No povoado, existiam 2 poços artesanais comunitários instalados pela prefeitura do município de Lago de Junco com ligação direta para as residências. Além disso, grande parte das casas contavam com poços do tipo cacimba. A partir dos anos 2000, tornaram-se comuns os poços artesanais particulares, algo que, por um lado, trouxe conforto para as famílias, mas, por outro lado, vinha provocando desabastecimento generalizado esporadicamente, conforme relatavam as/os moradoras/es.

Em São Manoel, a dieta seguida pela população consistia em arroz, que podia ser “*de pacote*”/industrializado ou “*de roça*”, oriundo das plantações das famílias (havia uma usina para uso coletivo na comunidade); feijão ou fava, dependendo da época de colheita; alguma leguminosa (quiabo, maxixe, jerimum, pepino, tomate) ou verdura (basicamente cheiro-verde e cuxá, refogado preparado com as folhas da vinagreira), quase sempre colhidas nos canteiros domiciliares e menos frequentes nas estações de estiagem, e um tipo de proteína animal. Porco e galinha que alimentavam as famílias eram criados nos quintais das residências. O peixe era pescado nos açudes e igarapés próximos. A principal fonte protéica era a “*carne de gado*”, carne bovina. Sábado era o “*dia de cortar gado*” e a carne consumida pelas famílias era comercializada na varanda da casa de Dôra, onde havia uma pequena estrutura de açougue (máquina pra serrar ossos, balança e frizer). Durante a madrugada de sexta-feira para sábado, o marido dela se reunia com outros homens a fim de procederem o abate do animal. Na frente da residência, por volta das 6h, já se ouvia alguma movimentação que se intensificava antes das 8h. Na cozinha, café e bolo à disposição de quem fosse comprar carne. Enquanto Zé se encarregava das vendas do lado de fora, Dôra servia o café, conversava com clientes, cuidava da filha caçula e preparava o almoço da família do lado de dentro. A divisão de tarefas entre ela e o marido motivava queixas recorrentes, pois Dôra a considerava injusta: “*Ele termina o trabalho dele cedo ainda, aí não faz mais nada, fica só futucando as unhas*”.

Tanto nas conversas nossas casuais quanto nos depoimentos roteirizados, ela mencionou que o marido assumia os afazeres domésticos logo que ela passou a ser requisitada para viagens de cunho político e artístico (apresentações das Encantadeiras), bem como nas reuniões das entidades (AMTR, ASSEMA, COPPALJ). Porém, nos últimos anos, ele vinha não somente recusando a participação nas atividades de casa, mas também dirigindo provocações à Dora: se as mulheres eram tão habilidosas como nos discursos oficiais das organizações, elas conseguiriam dar conta de todas as atribuições, públicas e familiares.

No ponto de vista de Dôra, discordar do marido, inclusive em público, era uma decisão no sentido de evitar que a experiência com o seu pai se repetisse. Ela relatou que a sua mãe reprovava tal comportamento: “*Ela faz é brigar comigo: ‘Muié, quem tem o marido bom desse não pode reclamar. Levanta as mãos pro céu!’*”. No momento de nossas conversas, Dôra disse que o seu tempo era organizado em função da filha e

dos filhos, do marido, da casa, da igreja, da associação e dos cuidados com a mãe. E quanto a si própria? Perguntei. “*A carga é tão grande! Talvez tu (eu) não saiba porque tu não é casada e não tem filho. Quando a gente está na direção, dentro do movimento, envolvida, a gente não tem querer*”.

Há de se salientar que, ao referir-se à educação, Dôra defendia as inovações tecnológicas apresentadas pela juventude. “*Por que tudo é culpa da juventude?*”, foi seu primeiro questionamento e prosseguiu: “*Se a situação é outra, por que a juventude tem que ser a mesma?*”. Ela disse duvidar que os adultos reproduzissem o comportamento do passado se fossem jovens em 2017. E mais, considerava injusta a culpa pelo enfraquecimento da tradição atribuída à juventude, pois, no seu ponto de vista, as/os filhas/os apenas usufruíam de recursos que as próprias famílias agroextrativistas lutaram para lhes proporcionar.

#### UMA TENTATIVA DE INTERPRETAÇÃO DAS RELAÇÕES DE GÊNERO

Acerca da especificidade da organização sociocultural no Brasil, Lia Z. Machado (2001) pontua que, desde a fase colonial, ocorreram influências oriundas de matrizes culturais variadas, tais como a ibérica, com ênfase para a religião católica (tal qual em São Manoel); a árabe e a mediterrânea. Para a autora, o “*mosaico brasileiro*” assumiu os contornos de uma sociedade colonial e escravocrata, em princípio, tornando-se, em seguida, uma sociedade capitalista periférica que conservou características como a desigualdade de direitos e acesso restrito à cidadania igualitária e individual. Por sua vez, desigualdade de direitos e cidadania restritas são elementos que se preservam interagindo, por meio de retroalimentação, com as dimensões do gênero e da raça, argumenta Lia Z. Machado (*ibid.*).

Pelo viés das relações de gênero, a família, no Brasil contemporâneo, pode ser entendida nos termos da coexistência de duas perspectivas, isto é, o “*código relacional hierárquico*” e “*código individualista*” (MACHADO, Lia Z., 2001), uma aparente contradição.

Aceitar a coexistência de “*familismo*” e individualismo, implica admitir a existência de contrariedades que perpassam os padrões de comportamento, frisa Lia Z. Machado (2001). Com esse discernimento, uma opção de explicação é providenciada para as disparidades entre homens e mulheres quando se trata da organização do trabalho: a de contradição vigente na reelaboração das relações entre casa e trabalho.

Dito de outra forma, a despeito do discurso de igualdade referente ao individualismo, a disponibilidade de tempo é diferenciada, por gênero, para o exercício profissional no espaço público. Isso se deve ao fato de que compromissos diversos com a família, no espaço doméstico, permanecem associados às expectativas pressupostas pelo modelo de contrato conjugal tradicional e pela forma tradicional de organização da família. As relações de gênero no âmbito da família, a um só tempo, traduzem mecanismos que permitem a dominância masculina e também refletem o encaminhamento de transformações mediante disputas e tensões (MACHADO, Lia Z., *ibid.*).

A ideia da vigência de uma antinomia - o familismo e o individualismo - entremeada nas relações familiares contemporâneas no Brasil, quando aproximada do contexto da cadeia produtiva de babaçu, possibilita a formulação de uma hipótese para a explicação da contradição entre autonomia econômica conquistada pelas quebradeiras - que diz respeito ao espaço público - e emancipação feminina limitada pela autoridade monopolizada pelos homens na organização da família - referente ao espaço doméstico. Assumindo a perspectiva proposta por Lia Z. Machado (*ibid.*), é possível pressupor que, naquele contexto, mesmo quando o mundo do trabalho é atualizado de modo que as mulheres desempenhem funções que proporcionem maior compensação financeira do que as funções masculinas, o mundo da casa segue regulado pela tensão entre “*código relacional hierárquico*” e o “*código individualista*”. Quando penso no caso da família de Dôra, em sua relação com o marido na divisão de tarefas, lembro-me de que ela é uma liderança que participou de diversos cursos de capacitação em gênero. Dôra tem noção de seu status de sujeito de direitos e demanda por esse reconhecimento. Ao mesmo tempo, todavia, Dôra necessitava da legitimação advinda da comunidade aos seus dotes de esposa e dona de casa exemplar. Ser criticada, na igreja, ao manifestar um comportamento diverso gerava incômodo.

No contexto de São Manoel e adjacências, no que se refere à forma como autoridade e prestígio estão distribuídos nos arranjos familiares experimentados pelas quebradeiras, entendo que: prestígio/autoridade seria um construto resultante, não de justaposição, mas sim da confrontação entre a dimensão simbólica hierárquica dos gêneros e a dimensão material do trabalho. Essa dinâmica em que aspectos se contrapõem se refletiria em setores da vida em família de maneira tensa, contudo naturalizada, no sentido de que as atividades desempenhadas, os espaços frequentados, o tipo de lazer corresponderiam a aptidões que se acreditavam serem indissociáveis do

gênero.

Esta forma de narrar se deu como consequência da disposição metodológica assumida pela pesquisa, algo que Rita Segato (1998) sintetiza como “*abordagem empiricista do etnógrafo que coloca seu foco nas relações observáveis entre sujeito sociais e registra seus discursos*”. O caráter descritivo predominante visa à composição do retrato da vida local no Médio Mearim. Houve um esforço no sentido de que características presentes nas ações e formas de comunicação locais fossem destacadas. Ter conhecimento do senso de humor manifestado de forma recorrente por quebradeiras de coco e agricultores parece-me condição fundamental para que se compreenda o contexto em que vivem. Essa, aliás, foi uma dificuldade posta nas interações entre as comunidades e agentes externos. Representantes de governo e de mercado demonstravam ignorar a ironia contida em comentários e atitudes das/os trabalhadoras/es agroextrativistas do Médio Mearim.

Quando esta pesquisa teve início, existia a pretensão de que os resultados pudessem ser assimilados na elaboração de crítica e autocrítica concernentes às desigualdades nas relações entre mulheres e homens. Isto é, pretendia que a pesquisa contribuísse em alguma medida para a consolidação de políticas públicas de consolidação dos direitos das mulheres naquelas áreas rurais. Tal propósito persiste, todavia, ofuscado pelos rumos que a política brasileira tomou desde 2014 quando o curso de doutorado, a que este trabalho se vincula, começou. Outrora, pensava em contribuir com os resultados desta pesquisa antropológica feminista para o avanço da conquista de direitos. Terminei a jornada com a preocupação diante de retrocessos incontestes na seara dos direitos sociais não apenas de mulheres, mas também de outros segmentos sociais historicamente subalternizados.

Em 2015, as quebradeiras e demais trabalhadoras rurais presentes na Marcha das Margaridas enumeravam conquistas em companhia de ministras/os de Estado, de agentes públicos, da presidenta da república. Dois anos depois, durante o trabalho de campo, essas trabalhadoras se reuniam para listar perdas de direitos. Em 2017, durante a discussão do Plano Quinquenal da ASSEMA, já se falava na redução de recursos públicos destinados às comunidades tradicionais. À época, as trabalhadoras e os trabalhadores agroextrativistas referiram-se à necessidade de “gerenciamento da última gota de recursos”, bem como ao receio de “*criminalização dos movimentos sociais, reforma trabalhista, fim da obrigatoriedade da contribuição sindical*”.

Entendo que a moral vivenciada nas comunidades agroextrativistas do Médio Mearim – São Manoel e adjacências - se reflete na distribuição de posições, na organização social, diferenciadas em razão do gênero. Existem posições que se destinam às mulheres e posições destinadas aos homens: uma delimitação nos espaços sociais que correspondem a graus distintos de autoridade e liberdade, validados pela comunidade sempre em razão do gênero. A cadeia produtiva produtiva do babaçu é um contexto em que as mulheres estão à frente de uma das principais formas de trabalho remunerado. Nesse contexto, a autonomia dos sujeitos é conquistada e reconhecida não necessariamente pela produtividade econômica, mas sim por valores ligados a uma visão de mundo que hierarquiza as relações entre mulheres e homens.

## REFERÊNCIAS

ANDRADE, Maristela de Paula. Conflitos agrários e memórias de mulheres camponesas. *Estudos Feministas*, Florianópolis, 15(2): 445-451, maio-agosto/2007.

AYRES JUNIOR, José Costa. *A Organização das quebradeiras de coco babaçu e a refuncionalização de um espaço regional na microrregião do Médio Mearim maranhense*. Dissertação de Mestrado. Florianópolis. Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC, Programa de Pós-Graduação em Geografia, 2007.

BALEEIRO, Aliomar; LIMA SOBRINHO, Barbosa. *Coleção Constituições Brasileiras ; v. 5; 1946*. Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 2012.

BARBOSA, Viviane de Oliveira. *Na Terra das Palmeiras: Gênero, Trabalho e Identidades no Universo de Quebradeiras de Coco Babaçu no Maranhão*. Dissertação de mestrado. Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos, Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO), Universidade Federal da Bahia – UFBA, 2007.

BARBOSA, Viviane de Oliveira. *Mulheres do babaçu: gênero, maternalismo e movimentos sociais no Maranhão*. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense – UFF, 2013.

BONETTI, Alinne; FLEISCHER, Soraya (Orgs.). *Entre Saias Justas e Jogos de Cintura*. Florianópolis: Ed. Mulheres; Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2007.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O Trabalho do Antropólogo: olhar, ouvir, escrever. Em: *O Trabalho do Antropólogo*. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora UNESP, 2006.

CAVALCANTI, Themístocles Brandão; BRITO, Luiz Navarro de, BALEEIRO, Aliomar. *Coleção Constituições Brasileiras*; v. 6; 1967. Brasília. Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 2012.

CLIFFORD, James. Sobre a autoridade etnográfica. Em: CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica*. Rio de Janeiro, Ed. UFRJ, 2011, pp. 17 – 62.

CORDEIRO, Renata dos Reis. *Velhos conflitos em novas causas: um estudo sobre processos de ambientalização nos discursos do Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu, no Maranhão*. Dissertação de Mestrado. São Luís. Universidade Federal do Maranhão – UFMA, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. 2008.

ESCOBAR, Arturo. *Encountering Development : the making and unmaking of the third world*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1995.

ESCOBAR, Arturo. O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento?. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas*. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005. pp.133-168.

ESTEVA, Gustavo. Desenvolvimento. In: SACHS, Wolfgang (Ed.) *Dicionário do Desenvolvimento: Guia para o conhecimento como poder*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 59-83.

FIGUEIREDO, Luciene Dias. Empates nos babaçuais: do espaço doméstico ao espaço público - lutas de quebradeiras de coco babaçu no Maranhão. 2005. 198 f.

GEERTZ, Clifford: *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1989.

LIMA NETO, Evaristo José de. O associativismo em áreas de babaçuais: a experiência das organizações de trabalhadores rurais do Município de Lago do Junco-MA associadas à ASSEMA. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro – UFRRJ/ Instituto de Ciências Humanas e Sociais, 2007.

MACHADO, Hairam. *Interações e Discursividades no Âmbito do Programa Trabalho E Empreendedorismo da Mulher e do Projeto Com Licença, Eu Vou à Luta no Distrito Federal*. Dissertação de Mestrado. Brasília. Universidade de Brasília – UnB/ Programa de Pós-Graduação em Estudos Comparados sobre as Américas (CEPPAC), 2012.

MACHADO, Lia Zanotta. *Campo Intelectual e Feminismo: alteridade e subjetividade nos estudos de gênero*. Série Antropologia 170. Brasília: UnB/DAN. 1994.

MACHADO, Lia Zanotta.. *Famílias e Individualismos*. Em *Interface, Com. Saúde Educ*, nº 8, 2001.

MATOS, Francinaldo Ferreira de. *Entre leiras e labaredas: a adoção da roça sem queima pelos agricultores do Município de Lago do Junco - MA*. Dissertação de mestrado. Belém. Universidade Federal do Pará – UFPA/ Núcleo de Ciências Agrárias e Desenvolvimento Rural/ Programa de Pós-Graduação em Agriculturas Amazônicas, 2011.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo. Cosac Naify, 2003.

MENEZES NETO, Antonio Julio. A igreja católica e os Movimentos Sociais do Campo: a Teologia da Libertação e o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra. Salvador. Universidade Federal da Bahia, *Caderno CRH*, vol. 20, núm. 50, maio-agosto, 2007.

PARPART, Jane L. et al (Orgs.) *Perspectives on Gender and Development*. Ottawa, ON, Canada: The International Development Research Centre, 2000.

PARPART, Jane L. Who is the “Other”? A Postmodern Feminist Critique of Women and Development Theory and Practice. In: *Development and Change*. Vol. 24, Issue 3, July 1993.

PEIRANO, Mariza. *A teoria vivida: e outros ensaios de antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

POLETTI, Ronaldo. *Coleção Constituições Brasileiras; v. 3. 1934*. Brasília. Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 2012.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira. Relatos orais: do “indizível” ao “dizível”. In: VON SIMSON, O. M. (org. e intr.). Experimentos com histórias de vida (Itália-Brasil). São Paulo: Vértice, Editora Revista dos Tribunais, *Enciclopédia Aberta de Ciências Sociais*, v.5, 1988. p. 68-80.

RATHGEBER, Eva M. Mujer en el Desarrollo, Mujer y Desarrollo y Género y Desarrollo: Tendencias en La Investigación y la Práctica. In: *The Journal of Developing Areas*, 1990.

ROSALDO, Michelle. O uso e o abuso da antropologia: reflexões sobre o feminismo e o entendimento intercultural. *Horizontes Antropológicos*, Ano 1, No.1. Porto Alegre: UFRGS, 1995, pp.:11-36.

ROSALDO, Renato. El desgaste de las normas clásicas; Después del objetivismo. In: \_\_\_\_\_ *Cultura y verdad*. La reconstrucción del análisis social. Quito: Abya-Yala, 2000.[1989] p. 47-92

SARDENBERG, Cecilia M. B. Da Crítica Feminista à Ciência a uma Ciência Feminista? Em: COSTA, Ana Alice e SARDENBERG, Cecília M. B. *Feminismo, Ciência e Tecnologia*. Salvador: NEIM/UFBA: REDOR, 2002.

SCOTT, Joan Wallach. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação & Realidade*. Porto Alegre, vol. 20, nº 2, jul./dez.1995, pp. 71-99.

SILVA, Jessé.; SOARES, Ronilda; SOUSA, Eulenicé; BOTELHO, Raimundo Edson Pinto. *Babaçu, Terra e Educação: lutas e conquistas dos trabalhadores da Comunidade São Manoel, Lago do Junco, Estado do Maranhão*. Bacabal. Universidade Federal do Maranhão – UFMA. I Semana Interdisciplinar de Educação e II Seminário de Iniciação à Docência, 2017.

SWERTS, Leila A. *Políticas de desenvolvimento, organização do território e participação: As quebradeiras de coco babaçu na microrregião do Bico do Papagaio, Tocantins*. Dissertação de Mestrado. Brasília. Universidade de Brasília - UnB, Departamento de Geografia, 2009.