



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA**

**HAIRAM MACHADO**

**As Amêndoas Têm Que Estar Inteiras!:  
tradição, tecnologia, educação e relações de gênero  
na cadeia produtiva do coco babaçu**

Salvador  
2020

**Hairam Machado**

**As Amêndoas Têm Que Estar Inteiras!:  
tradição, tecnologia, educação e relações de gênero  
na cadeia produtiva do coco babaçu**

Trabalho apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA), Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia (FFCH/ UFBA), como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em Antropologia.

Orientadora: Profa. Dra. Cecilia Maria Bacellar Sardenberg

Coorientador Prof. Dr. Felipe Bruno Martins Fernandes

Salvador  
2020

**Hairam Machado**

**As Amêndoas Têm Que Estar Inteiras!:  
tradição, tecnologia, educação e relações de gênero  
na cadeia produtiva do coco babaçu**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA), Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia (FFCH/ UFBA), como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em Antropologia.

Aprovada em \_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de 2020

**BANCA EXAMINADORA**

---

Profa. Dra. Cecilia Maria Bacellar Sardenberg  
Universidade Federal da Bahia (UFBA)

---

Prof. Dr. Felipe Bruno Martins Fernandes  
Universidade Federal da Bahia (UFBA)

---

Profa. Dra. Cíntia Beatriz Müller  
Universidade Federal da Bahia (UFBA)

---

Profa. Dra. Tatiana Velloso  
Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB)

---

Profa. Dra. Maria de Lourdes Novaes Scheffler  
Universidade Federal da Bahia (UFBA)

---

Profa. Dra. Urpi Montoya Uriarte  
Universidade Federal da Bahia (UFBA)

---

Prof. Dra. Márcia dos Santos Macedo  
Universidade Federal da Bahia (UFBA)

Salvador  
2020

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
Universidade Federal da Bahia (UFBA)  
Sistema Universitário de Bibliotecas (SIBI)  
Biblioteca Universitária Isaias Alves (BUIA/FFCH)

---

- Machado, Hairam
- M149 As amêndoas têm que estar inteiras! tradição, tecnologia, educação e relações de gênero na cadeia produtiva do coco babaçu / Hairam Machado., 2020.  
185 f.: il.  
Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Cecília Maria Bacellar Sardenberg  
Orientador: Prof.<sup>o</sup> Dr.<sup>o</sup> Felipe Bruno Martins Fernandes  
Tese (doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia, da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2020.
1. Antropologia. 2. trabalhadores agrícolas. 3. Identidade de gênero. 4. Escola Família icola. 5. Mulheres. 6. Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu. I. Sardenberg, Cecília Maria Bacellar. II. Fernandes, Felipe Bruno Martins. III. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia. IV. Título.

CDD: 306.3

---

Responsável técnica: Ana Cristina Portela de Santana - CRB/5-997



## AGRADECIMENTOS

Às quebradeiras de coco babaçu do Médio Mearim e suas/seus familiares, interlocutoras/es e amigas/os que viabilizaram esta pesquisa.

A Áurea Machado da Silva, minha irmã: não há palavra que expresse fielmente os sentimentos que a sua generosidade desperta em mim.

A Gabriel Machado Lamounier, meu sobrinho solar.

A Cléber Lamounier, meu cunhado, pela solidariedade.

À Professora Cecilia Sardenberg, minha orientadora, pela oportunidade de aprendizado que ultrapassou os limites da academia: por sua amizade. E ao Professor Felipe Fernandes, meu coorientador, por sua devoção à educação inspiradora e mobilizadora.

À tia Angelina Ferreira, a Mardson Ferreira, a Fabiano Carvalho, a Cleiton Euzébio, a Gabriella Santana, a Juliana Mendes, a Mary Baladelli, a André Filgueira, a Bárbara Alves, a Diule Queiroz, a Jeferson Nazário, amigas e amigos que tornaram a minha jornada possível de alguma maneira.

Ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia (PPGA/UFBA) pela formação genuinamente humanizada.

Às e aos colegas da Universidade Federal da Bahia. Às educadoras e aos educadores que compartilharam seus conhecimentos e suas vivências, às técnicas e aos técnicos pelo auxílio fundamental, às e aos funcionários terceirizadas/os pelo auxílio também fundamental.

Ao Dr. Antonio Lobo, médico que transformou a minha vida. Ao Serviço Médico Universitário Rubens Brasil (SMURB/UFBA).

À minha Escola, Universidade Federal da Bahia (UFBA): muito obrigada, honra e amor!

Esta pesquisa foi realizada com bolsa de doutorado da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) de novembro de 2014 até março de 2018.

A primeira coisa que melhorou foi o nosso conhecimento de vida e dos direitos. Antes, quebrar coco não era uma coisa digna. As mulheres que viviam do coco se escondiam e tinham vergonha, não consideravam uma profissão. Hoje, somos quebradeiras assumidas. Construimos nossa identidade. Aonde quer que uma de nós vá - São Luís, Brasília ou outra cidade -, agora ela pode dizer com orgulho: 'Sou quebradeira de coco, tenho uma vida digna, uma profissão digna'.

**Dona Dijé/ Maria de Jesus Bringelo  
(DANTAS, 2010)**

Para que a gente escreve, se não é para juntar os nossos pedacinhos? Desde que entramos na escola ou na igreja, a educação nos esquarteja: nos ensina a divorciar a alma do corpo e a razão do coração.

Sábios doutores de Ética e Moral serão os pescadores das costas colombianas, que inventaram a palavra *sentipensador* para definir a linguagem que diz a verdade.

**Eduardo Galeano (2008)**

Dedicada a

Áurea Machado e Gabriel Machado Lamounier

## RESUMO

Este texto caracteriza-se como exercício de narrativa etnográfica a respeito da realidade vivida por quebradeiras de coco babaçu. Quebradeira de coco é a identidade assumida, por mulheres, em razão do trabalho que desempenham. Trata-se de uma atividade tradicionalmente executada por mulheres desde a infância até a idade adulta. Esta pesquisa concentrou-se no cotidiano de comunidades rurais/agroextrativistas localizadas no Médio Mearim, microrregião do estado do Maranhão. A prática de observação participante ocorreu nos anos de 2016 e 2017. Trata-se de estudo antropológico feminista das relações de gênero no âmbito da cadeia produtiva do babaçu. São abordadas interações e discursos de agentes locais em torno da proposta de mecanização do trabalho, em comunidades que integram a Associação em Áreas de Assentamento do Estado do Maranhão (ASSEMA), e da rotina na Escola Família Agrícola Antonio Fontenele (EFAAF) e na comunidade de São Manoel. A interpretação do contexto dá-se mediante dois eixos analíticos: gênero e desenvolvimento.

**Palavras-Chaves:** Quebradeiras de coco, Coco babaçu, Agroextrativismo, Escola Família Agrícola, Gênero, Desenvolvimento.

## **ABSTRACT**

This text could be characterized as a practice in developing ethnographic narratives about the reality experienced by babassu coconut breakers, called “quebradeiras de coco babaçu” in Brazilian Portuguese. Quebradeira de coco is the identity women take on due to the work they perform. Such activity is traditionally carried out by women from childhood to adulthood. This research focused on the everyday life of rural/agroextractive communities situated in the Médio Mearim, a microregion of the Maranhão state. Participant observation took place in the years of 2016 and 2017. This is a feminist anthropological study on gender relations within the babassu production chain. This study addresses interactions and discourses from local agents on work mechanization projects in communities which are a part of the Association in Maranhão State Settlement Areas (ASSEMA), at Escola Família Agrícola Antonio Fontenele (EFAAF) and in São Manoel community. These contexts are interpreted considering two analytical lines: gender and development.

Keywords: Coconut breakers, Babassu coconut, Agroextractivism, Escola Família Agrícola, Gender, Development.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	07
I MARANHÃO, REFLEXÃO E AUTORREFLEXÃO: CONSTRUINDO O OBJETO DE ESTUDO.....	24
1.1 Pré-Trabalho de Campo 1: ou o campo em turnê, <i>As Encantadeiras</i> em Salvador/BA.....	27
1.2 Pré-Campo 2: ou o campo na sede do poder político, a 5ª Marcha das Margaridas em Brasília/DF.....	36
1.3 Esboço do Campo.....	41
II O COCO E A COMUNIDADE: REPRESENTAÇÕES ESPELHADAS EM SÃO MANOEL E LOCALIDADES VIZINHAS.....	44
2.1 Epicarpo: em contato com o governo e o mercado.....	56
5.1.1 ASSEMA: a abertura do campo.....	56
2.1.2 “ <i>Quebrar coco é uma atividade mutilante</i> ”: as quebradeiras, o mercado e a proposta de mecanização da cadeia produtiva do babaçu.....	57
2.1.3 “ <i>O machado é penoso</i> ”: as quebradeiras, o Estado e a proposta de mecanização da cadeia produtiva do babaçu.....	66
2.1.4 Uma única cadeia produtiva, múltiplas perspectivas: o projeto de mecanização da quebra de coco babaçu como espaço discursivo.....	76
2.1.5 Suspensão do projeto de mecanização do governo: “ <i>Eles voltaram do meio do caminho</i> ”.....	79
2.2 As Amêndoas: <i>prensando</i> reflexão sobre gênero e desenvolvimento.....	86
2.2.1. Desenvolvimento.....	87
2.2.2. Articulação de gênero e desenvolvimento.....	92
III MESOCARPO: A IGREJA, O BAR, A CASA, ESPAÇOS DE COMUNHÃO.....	98
3. 1 A igreja : <i>multimistura</i> <sup>1</sup> de fé, política e recreação.....	99

3.2. A Casa: terreiro, cozinha e alpendre	111
3.2.1. O campo em 2016 e 2017: trânsito em espiral	114
3.2.2. 2017: O interior da casa: trânsito em encruzilhada	127
3.3. O bar: brincadeira e controle	137
3.4. Família: uma tentativa de interpretação	145
IV ENDOCARPO: OS ENCAIXES ENTRE COMUNIDADE E ESCOLA	148
4.1. A formação da Escola Família Agrícola Antonio Fontenele (EFAAF)	148
4.2. A <i>vareada</i> , a cozinha e a rotina	155
4.3. “ <i>Poxa, Maria, nesta escola, é mulher quem manda em mim!</i> ”	161
4.4. Encaixe, desencaixe e reencaixe: posições de gênero na família, posições de gênero na escola	166
CONSIDERAÇÕES FINAIS	170
Referência	174

## LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1 – BRINCO DE COCO BABAÇU.....	08
FIGURA 2 — MICRORREGIÃO DO MÉDIO MEARIM – CARTOGRAFIA DA ATUAÇÃO DA ASSEMA (Reprodução).....	19
FIGURA 3 – RECORTE CARTOGRÁFICO DO MUNICÍPIO DE LAGO DE JUNCO E CIRCUNVIZINHANÇA (Reprodução).....	20
FIGURA 4 – RAIMUNDA GOMES DA SILVA (REPRODUÇÃO).....	26
FIGURA 5 – CLARA CHARF E RAIMUNDA GOMES DA SILVA (REPRODUÇÃO).....	26
FIGURA 6 – MATERIAL DE TRABALHO DE <i>AS ENCANTADEIRAS</i> .....	29
FIGURA 7 – AS ENCANTADEIRAS EM SALVADOR/BA, 2015.....	34
FIGURA 8 – DONA DIJÉ EM MONTE ALEGRE/MA, 2016.....	35
FIGURA 9- DONA NICE EM SALVADOR/BA, 2015.....	35
FIGURA 10 – 5ª MARCHA DAS MARGARIDAS EM 2015, BRASÍLIA/DF.....	40
FIGURA 11 – CASAL DONA IVETE RAMOS E SEU RAIMUNDO VITAL.....	53
FIGURA 12 – COMITIVA DE QUEBRADEIRAS ACOMPANHAM A DEMONSTRAÇÃO DA MÁQUINA DE PROCESSAMENTO DO BABAÇU.(COLAGEM).....	61
FIGURA 13 – MÁQUINA DE PROCESSAMENTO DE COCO BABAÇU.....	62
FIGURA 14 – GRUPO COORDENADO PELA ASSEMA CONHECE O PROTÓTIPO DA MÁQUINA EM CANTANHEDE/MA, AGOSTO DE 2016.....	66
FIGURA 15 – REUNIÃO ENTRE TRABALHADORAS/ES AGROEXTRATIVISTAS E O SECRETÁRIO ADJUNTO DA SEINC EM SÃO MANOEL, AGOSTO/2016 (COLAGEM).....	69
FIGURA 16 - REUNIÃO ENTRE TRABALHADORAS/ES E O SECRETÁRIO ADJUNTO DA SEINC EM SÃO MANOEL, AGOSTO/2016. (AMPLIADA).....	70
FIGURA 17 – MARLEIDE ENCONTRA GONGO DENTRO DE UM COCO, SANTA ZITA/AGOSTO DE 2016.....	72
FIGURA 18 – SEU RAIMUNDO ERMINO, COORDENADOR GERAL DA ASSEMA NOS ANOS DE 2016 E 2017.....	85
FIGURA 19 - IGREJA DE SÃO MANOEL EM 2017 (DIA).....	86
FIGURA 20 - AMÊNDOAS DE BABAÇU SÃO PREPARADAS PARA A EXTRAÇÃO DE ÓLEO NA PRENSA/ COOPERATIVA DE PEQUENOS PRODUTORES AGROEXTRATIVISTAS DE LAGO DO JUNCO (COPPALJ).....	87
FIGURA 21 - IGREJA DE SÃO MANOEL EM 2017 (NOITE).....	99
FIGURA 22 - MARIA DAS DORES LIMA/DÔRA E JOANA RODRIGUES NA SEDE DA AMTR.....	105
FIGURA 23 - CAMINHÃO DE LINHA DA COOPERATIVA DE PEQUENOS PRODUTORES AGROEXTRATIVISTAS DE LAGO DO JUNCO (COLAGEM).....	112
FIGURA 24 - AGROQUINTAL NA RESIDÊNCIA DE DALVA E SEU RAIMUNDO ERMINO (COLAGEM).....	114
FIGURA 25 - DALVANIR ERMINO/DALVA EM CAMINHÃO DE LINHA APÓS A ASSEMBLEIA DA ASSOCIAÇÃO DE MULHERES TRABALHADORAS RURAIS (AMTR) – DEZEMBRO DE 2017.....	116
FIGURA 26 – FRANCISCA RODRIGUES/NETE EM CASA (2016) E NA SOLTA (DÉCADA DE 1990).....	118
FIGURA 27 – CANTINAS DA COOPERATIVA DE PEQUENOS PRODUTORES AGROEXTRATIVISTAS DE LAGO DO JUNCO .....	120
FIGURA 28- MARLEIDE ALIMENTA O PORCO CRIADO NO QUINTAL DE SUA RESIDÊNCIA EM SANTA ZITA.....	123

<b>FIGURA 29 -JOSILENE E FRANCISCA S DIRIGEM À SOLTA PARA A COLETA DE COCO, TRÊS POÇOS.....</b>	<b>123</b>
<b>FIGURA 30 - JOSILENE E FRANCISCA NA COMUNIDADE DE TRÊS POÇOS (COLAGEM).....</b>	<b>127</b>
<b>FIGURA 31 - BENEDITA MESQUISA/DITA E MARIA DANTAS QUEBRAM COCO NO QUINTAL DE SUAS RESIDÊNCIAS (COLAGEM).....</b>	<b>137</b>
<b>FIGURA 32 – DEUZUÍTA SOUSA/DEZU E BENEDITA MESQUISA/DITA NO BAR DE SEU NILSON.....</b>	<b>144</b>
<b>FIGURA 33 – ESCOLA FAMÍLIA AGRÍCOLA ANTONIO FONTENELE – EFAAF (COLAGEM).....</b>	<b>148</b>
<b>FIGURA 34 – ANTONIA COSTA/JÚNIA COLETA COCOS EM SOLTA.....</b>	<b>159</b>
<b>FIGURA 35 – MARIA SOARES E O MARIDO, CLEONIS, QUEBRAM COCO NA EFAAF (COLAGEM).....</b>	<b>164</b>
<b>FIGURA 36 – MINISTRAÇÃO DE AULAS NA EFAAF.....</b>	<b>165</b>
<b>FIGURA 37 - ASSEMBLEIA PARA ELEIÇÃO DE DIRETORIA NA EFAAF (COLAGEM).....</b>	<b>169</b>



## **LISTA DE SIGLAS E ABREVIACÕES**

ACESA – Associação Comunitária de Educação, Saúde e Agricultura

ACR - Animação Cristã no Meio Rural

AJR - Associação de Jovens Rurais

AMTR – Associação das Mulheres Trabalhadoras Rurais de Lago do Junco e Lago dos Rodrigues

ASSEMA - Associação em Áreas de Assentamento do Estado do Maranhão

BNDS – Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social

CEB – Comunidades Eclesiais de Base

CEPPAC – Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre As Américas

COOPAESP - Cooperativa dos Pequenos Produtores Agroextrativista de Esperantinópolis

COPPALJ - Cooperativa dos Pequenos Produtores Agroextrativistas de Lago do Junco

INCRA - Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

ISPN - Instituto Sociedade População e Natureza

ITERMA - Instituto de Terras do Maranhão

MDA – Ministério do Desenvolvimento Agrário

MDS – Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome

MMA – Ministério do Meio Ambiente

MIQCB – Movimento Interestadual das Quebradeiras de Babaçu

MST – Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra

ONU – Organização das Nações Unidas

PGPM – Política de Garantia de Preços Mínimos

PNPM – Plano Nacional de Políticas para as Mulheres

PPGECsA - Programa de Pós-Graduação em Estudos Comparados sobre as Américas

PTM – Programa Trabalho e Empreendedorismo da Mulher

SEINC – Secretaria de Estado de Indústria, Comércio e Energia do Maranhão

SERPRO – Serviço Federal de Processamento de Dados

SPM/PR – Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres da Presidência da República

UAEFAMA - União das Associações das Escolas Famílias Agrícolas do Maranhão

UEBT – União para Biocomércio Ético

UEMA – Universidade Estadual do Maranhão

UFBA – Universidade Federal da Bahia

UFRJ - Universidade Federal do Rio de Janeiro

UFMA – Universidade Federal do Maranhão

UFT – Universidade Federal de Tocantins

UnB - Universidade de Brasília

UNESCO – Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

UNICEF – Fundo das Nações Unidas para a Infância

UNIFEM – Fundo das Nações Unidas para as Mulheres

## INTRODUÇÃO

Este é um estudo de relações de gênero circunscritas em espaço sociocultural e geográfico rural/agroextrativista situado no interior estado do Maranhão, em comunidades constituídas por descendentes de migrantes do Piauí e do Ceará e identificadas como católicas. A quebra do coco babaçu, o extrativismo do coco babaçu, a cadeia produtiva do coco babaçu na microrregião do Médio Mearim precisa ser assimilada como o contexto específico para o qual o ponto de vista antropológico e feminista, que é apresentado neste relatório, se direcionou. Dito de outra maneira, nesta pesquisa, o esforço analítico consistiu em proceder a interpretação dos aspectos intrínsecos a um contexto determinado, isto é, a realidade da cadeia produtiva do babaçu em comunidades rurais do Médio Mearim, pelo viés feminista das relações de gênero, a partir de uma conduta dialógica tanto na interação com as/os interlocutoras/es no campo, quanto no momento da escrita etnográfica. Os procedimentos de investigação adotados, isto é, a observação participante e as entrevistas semiestruturadas, refletem a tentativa de identificação de discursos recorrentes nos povoados daquela localidade, de elementos que indiquem percepções, disposições e práticas referentes com o trabalho, a família e as relações com os representantes do Estado e do mercado.

Nas comunidades rurais que integram a Cooperativa de Pequenos Produtores Agroextrativistas do município de Lago do Junco/MA (COPPALJ), entre os usos a que se destina o coco babaçu, ocorre a fabricação artesanal de enfeites que podem ser objetos de decoração ou bijuterias, também conhecidas como biojoias. Resumidamente, o procedimento consiste em, depois de retirado o epicarpo (a primeira camada do coco) e o mesocarpo (a segunda camada), fatiar o babaçu que, nesse momento, é composto apenas pelo endocarpo e pelas amêndoas<sup>2</sup>. Os pedaços que resultam desse corte transversal são rodela semelhantes a mandalas<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> Epicarpo, mesocarpo, endocarpo e amêndoas são as partes componentes do coco babaçu. De acordo com o Relatório do I Congresso Brasileiro de Palmeira de Babaçu (UEMA; MCT; REMABIO; EMBRAPA, 2010): “O fruto do babaçu compreende 12% de epicarpo, 23% de mesocarpo, 58% de endocarpo e 7% de amêndoa. O mesocarpo, contendo 68% de amido (16% em relação ao peso total do fruto)”. Ao longo deste trabalho, essas partes serão exploradas com profundidade.

<sup>3</sup> O Dicionário dos Símbolos (CHEVALIER & GHEERBRANT, 1986) define mandala como um círculo literal, uma manifestação espacial do mundo, uma representação dos poderes divinos, um símbolo da psique utilizado por Carl Jung em seus estudos.

**FIGURA 1 – BRINCO DE COCO BABAÇU**



Peça confeccionada a partir da terceira camada do coco babaçu denominada endocarpo.

Os 5 espaços vazios acondicionavam as amêndoas.

Esse era um coco de 5 bagos.

**Fonte:** Fotografia por Hiram Machado.

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 uso está em declínio e as residências observadas durante o período da pesquisa eram em grande parte construções de alvenaria. Em algumas comunidades, como São Manoel e Ludovico (município de Lago do Junco), predominavam as casas de tijolos, enquanto em outras, como Cajazeiras (Lago do Junco) e Santana (município de São Luís Gonzaga), as casas construídas com barro, talos e folhas de palmeira eram a maioria. O tronco da palmeira, depois de encerrado o ciclo vital da árvore, torna-se adubo. Em outras palavras, o babaçu se caracteriza como elemento central na organização social e essa condição se destaca na ordem concreta do cotidiano nas comunidades agroextrativistas. 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, esse conjunto de confraternizações é chamado de brincadeira.

Nas comunidades aqui estudadas, o coco babaçu é símbolo da resistência das famílias que, durante a década de 1980, se mantiveram decididas a permanecer 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 ocupadas 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. Nas palavras do autor:

Nesses fenômenos sociais ‘totais’, como nos propomos a chamá-los, exprimem-se, de uma só vez, as mais diversas instituições: religiosas, jurídicas e morais – estas sendo políticas e familiares ao mesmo tempo -; econômicas – estas supondo formas particulares da produção e do consumo,

ou melhor, do fornecimento e da distribuição -; sem contar os fenômenos estéticos em que resultam esses fatos e os fenômenos morfológicos que essas instituições manifestam (MAUSS, 2003, p. 187).

A definição maussiana de fenômeno social total é importante para ressaltar 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.

Caracterizado o contexto em que se manifestam as relações de gênero - efetivo objeto de pesquisa -, cumpre explicar que a sua abordagem se deu mediante a interface de dois saberes disciplinares: teoria antropológica e teoria feminista, isto é, com base tanto em seus pontos de confluência quanto na crítica feminista à teoria antropológica.

Peirano (2006) explica que, quando uma investigação antropológica trata de questões atinentes à cidadania, participação política e direitos sociais, a sua realização se dá por meio de perguntas simples (simples, somente na aparência, a autora salienta). Com isso, os símbolos envolvidos na formação dessas categorias podem ser apreendidos de acordo com a perspectiva dos 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.*), desenvolvi esta pesquisa, partindo de questionamentos atravessados pelos seguintes temas: 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. 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, em povoados da microrregião do Médio Mearim, foi viabilizada pela observação participante. 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”.

Ao trocarem ideias e informações entre si, etnólogo e nativo, ambos igualmente guiados a interlocutores, abrem-se a um diálogo em tudo e por tudo superior, metodologicamente falando, à antiga relação pesquisador/informante. O Ouvir ganha em qualidade e altera uma relação, qual estrada de mão única, em uma outra de mão dupla, portanto, uma verdadeira interação. Tal interação na realização de uma etnografia, envolve, em regra, aquilo que os antropólogos chamam de "observação participante", o que significa dizer que o pesquisador assume um papel perfeitamente digerível pela sociedade observada, a ponto de viabilizar uma aceitação senão ótima pelos membros daquela sociedade, pelo menos afável, de modo que não impeça a necessária interação (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006; p. 24).

Quanto ao alinhamento paradigmático, os fundamentos do estar em campo e do ato de escrita situam-se nos modelos interpretativo e dialógico. A esse respeito, Clifford (2011) discorre sobre as transformações epistemológicas enfrentadas, desde a segunda metade do século XX, pela antropologia. Rosaldo, R. (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 autocritica relacionada às motivações e usos do conhecimento produzido pela disciplina, algo que sinalizava o status ocidental/imperialista/liberal da produção etnográfica de então, tem sido contestadas, repensadas e até mesmo dispersadas as posições existentes no processo de teorização do campo antropológico, a saber, a de pesquisador/a e a de objeto investigado.

Em um esforço de aproximar-se das ponderações de Clifford (2011), este estudo não pretende 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 Rosaldo, R. (*ibid.*), assumir uma perspectiva que viabilize o alcance e a compreensão da variedade de possibilidades humanas, em toda a sua complexidade, tanto quanto possível. Neste trabalho, houve/há esforço (autor)reflexivo, nos

moldes apresentados por Clifford (*ibid.*), de produzir conhecimento a partir do “*envolvimento intersubjetivo*” com as pessoas que participavam da cadeia produtiva de babaçu no Médio Mearim.

Reitero que esta é uma pesquisa de cunho feminista, ou seja, trata-se de uma proposta científica, simultaneamente, teórica e política (BONETTI & FLEISCHER, 2007). Política, no sentido de desvelar traços ideológicos que permeiam os valores científicos que, portanto, não seriam neutros, diferentemente de como prescreve a epistemologia moderna, segundo a argumentação de Clifford (2011), Rosaldo, R. (2000) e Cardoso de Oliveira (2006). A perspectiva de gênero assumida neste trabalho é a de apontar as desigualdades vivenciadas nas relações entre mulheres e homens, um fenômeno identificado em todas as instâncias da vida social (SCOTT, 1995). Em outras palavras, este trabalho esforça-se para descrever e interpretar uma realidade que, pressupostamente, abriga discrepâncias inerentes às experiências de mulheres e homens no âmbito familiar e profissional. Nesse sentido, esta abordagem tem, como ponto de partida, 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 (SCOTT, 1995; SEGATO, 1993; 1998).

No campo da antropologia, mais precisamente no subcampo da antropologia feminista, Rosaldo, M. (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*”.

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 salienta 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 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*” (Rosaldo, M., 1995; p 34.)

Machado, L.Z. (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 com as experiências pelas quais passam as mulheres, aquelas sobre as quais se almeja saber e aquelas que pretendem produzir saber(es). Em sua alegação, Machado, Lia Z. (*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*”.

Sardenberg (2002) ressalta 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*” (SARDENBERG, 2002; p. 1). Essa constatação não implicaria, no entanto, a renúncia ao campo científico por parte das pesquisadoras. Trata-se de uma indicação do o 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 (*ibid.*), “*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 (*ibid.*) deixa em aberto para mentes abertas como um “*pára-quedas*”. No que tange à realidade brasileira e, mais, ao caso das escolas situadas na região Nordeste, a autora constata que mesmo os feminismos, o feminismo que se pretende perspectivista, guardam as suas limitações de natureza ideológica quando determinada contribuição advém de alguma pesquisadora feminista situada fora dos centros de referência. Habitualmente, ainda prevalece a noção excludente de centro e periferia no campo científico, em suas áreas e subáreas, algo que se estende à produção feminista de conhecimento e demanda constante vigilância e reflexão.

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, H., 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.

Barrett (1999), socióloga feminista e estudiosa de teorias da cultura, sugere que, com o “*deslocamento paradigmático*” pós-moderno, a reflexão se redirecionou das questões estruturais para a representação e a simbolização. Como resultado dessa mudança, o pensamento feminista lançou mão de uma estratégia que a autora denomina “*ficcionalização metafórica*”, um modo de se diferenciar das “*pretensões objetivistas da racionalidade*” herdadas do iluminismo. O viés literário, quando assimilado pela teoria feminista, permite a reconfiguração dos modelos explicativos sobre a realidade social. Quando se aproxima de áreas de conhecimento estabelecidas, as abordagens feministas, de acordo com Barrett (*ibid.*), objetivam a superação de seus limites epistemológicos tradicionais.

Dias (1992), historiadora, defende, como relevante contribuição feminista, a abordagem atenta da realidade como experiência subjetiva. Para dar conta de tal intento, as análises feministas alinham-se com tradições metodológicas como a “*fenomenologia, hermenêutica e a sociologia subjetivista*”. No ponto de vista da autora, a produção teórica feminista dá-se como insurgência em um “*domínio inóspito para quem sofre de ansiedade*

*cartesiana*”. Quanto às técnicas de investigação, Dias (*ibid.*) frisa: “Há que recorrer a tipos de conhecimento em que sujeito e objeto estejam diluídos um no outro, pois o engajamento faz parte da crítica feminista” (DIAS, *ibid.*; p. 41).

Ambas as autoras (BARRETT, *ibid.*, DIAS, *ibid.*) concordam entre si e trilham uma linha de pensamento semelhante a das autoras apresentadas acima, a de que a formação do campo teórico feminista ocorre como alternativa ao modelo epistemológico fundamentado nas diretrizes modernas de “sujeito universal”, “verdade” e “razão”. Tanto Dias (*ibid.*) quanto Barrett (*ibid.*) mencionam o desafio que diz respeito à metodologia e limita as análises feministas, isto é, a abordagem do fenômeno da exclusão das mulheres de setores do espaço público fundamentada em categorias de análise atravessadas pela lógica da dominação (androcêntrica). Conquanto não apresente uma proposta completa e definitiva, Dias (*ibid.*) aponta a reformulação da linguagem científica como uma necessidade, com vistas a permitir a compreensão dos significados envolvidos nas experiências concretas das mulheres.

Parpart (1993), historiadora e estudiosa de processos de desenvolvimento e relações de gênero, também contesta pressupostos científicos modernos, afirmando que, sob a alegação de fornecer explicações neutras relativas à realidade, essas “*metanarrativas*” operaram como “*discursos privilegiados que negaram e silenciaram discursos concorrentes*”.

A autora propõe que a teoria social precisa modificar o estatuto, de forma que se torne “pragmática, ad hoc, contextual e local”, distanciando-se da pretensão unívoca dos esquemas explicativos universalizantes, haja vista a natureza arbitrária dos padrões universais definidos em locais específicos, por sujeitos em uma condição específica (de gênero, de raça, de classe): no centro por atores sociais que detêm poder. Parpart (*ibid.*), argumenta que o feminismo, em suas diversas vertentes teóricas, possibilita uma renovação substancial no sentido de que as diferenças sejam efetivamente reconhecidas e a abordagem científica se dirija ao concreto com disposição para explorá-lo em profundidade, de maneira que as experiências vividas por mulheres, em diferentes situações, recebam a notoriedade necessária. As explicações de cunho feministas citadas acima convergem para a proposta de uma produção teórica que centralize a experiência das mulheres em um recorte da realidade social.

Com referência à narrativa etnográfica e à redação deste relatório científico como um todo, opto pela conjugação verbal na primeira pessoa do singular. Sobre este aspecto, 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 os/as atores/atrizes presentes na investigação etnográfica, sendo o/a antropólogo/a 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 o/a antropólogo/a representaria um observador, isto é, 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.

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, Escobar (1995; 2005); Ribeiro (1992); Esteva (2000) e Barreto Filho (2006) 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.

No campo dos estudos sobre desenvolvimento, conforme frisam Esteva (2000) e Barreto Filho (2006) fundamentação ideológica iluminista do termo, que atesta o seu caráter instrumental para a expansão civilizatória, isto é, para a colonização e o conseqüente progresso econômico das nações imperialistas.

Segundo Hettne (1990); Escobar (1995; 2005); Pieterse (1998; 2000) e Cruz (2007), 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 ressignificação da ideia de desenvolvimento e pela condução das ações de sua implementação.

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 Rathgeber (1990) e Parpart (*et al* 2000; 1993), além de Escobar (*ibid.*), 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). Rathgeber, (*ibid.*); Escobar, (*ibid.*); Parpart, (*ibid.*) 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/espaço público) permanece como desafio para qualquer discurso que evoque desenvolvimento.

A abordagem das relações de gênero, naquele contexto, circunscreve 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 à microrregião do estado denominada Médio Mearim. Em seguida, a análise dirige-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.

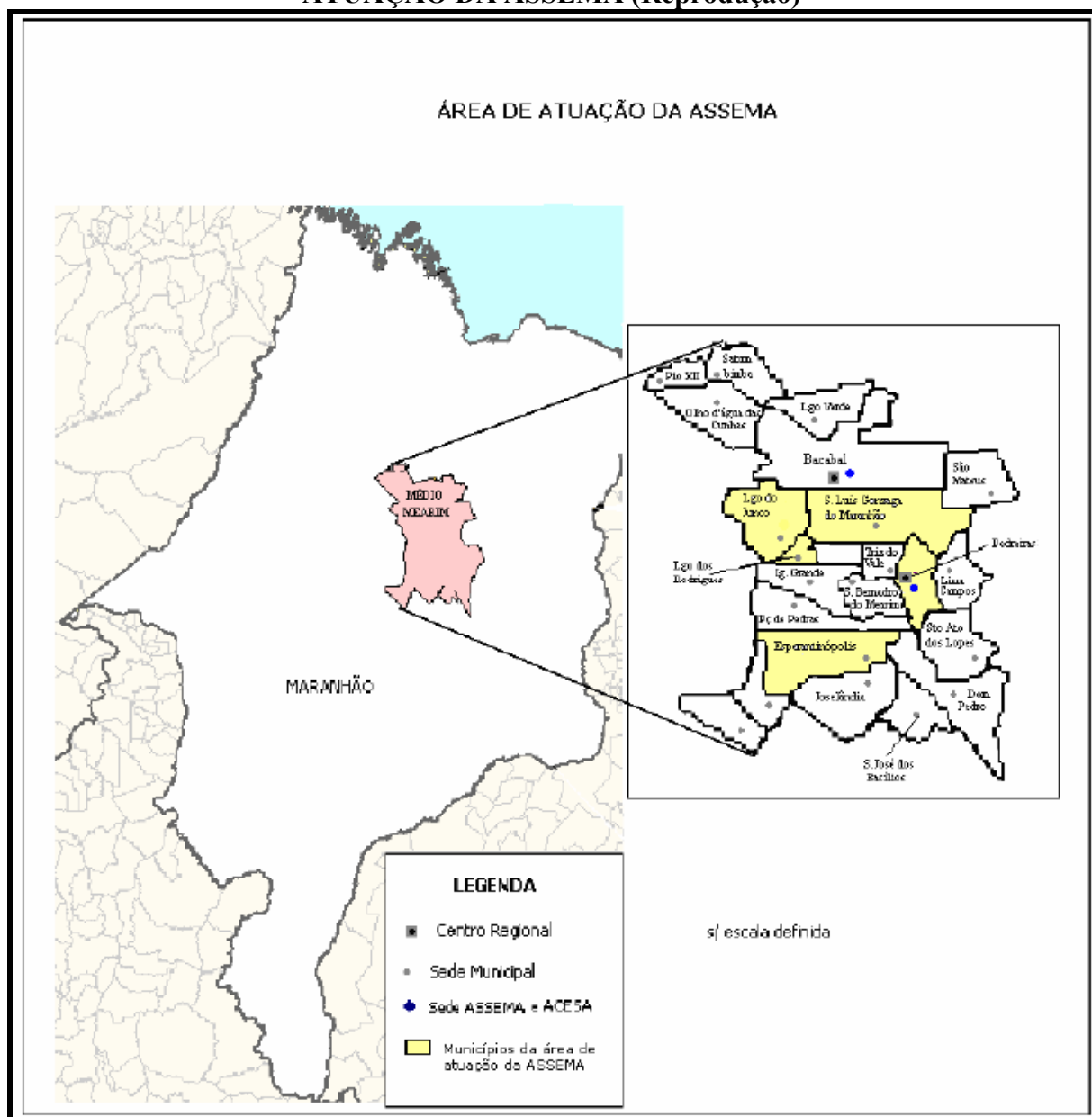
Antes da efetiva imersão no campo (agosto a setembro de 2016 e julho a dezembro de 2017), estabeleci contato com mulheres representantes de São Manoel e de outras

comunidades agroextrativistas do Médio Mearim em uma apresentação artística delas em Salvador/BA, em julho de 2015, e durante a Marcha das Margaridas em Brasília/DF em agosto de 2015.

Apresento uma narrativa baseada nas palavras e ações das interlocutoras e interlocutores locais que são habitantes e trabalhadoras/es do campo. Desta forma, busca 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 oferecida pela Escola Família Agrícola. Esses fatos são o material que dão forma ao objeto de estudo desta investigação.

Em outras palavras, esta pesquisa caracteriza-se como esforço analítico alinhado à problemática das relações de gênero sob uma perspectiva feminista. O propósito deste trabalho é compreender os mecanismos – ou dinâmicas - que resultam nas posições ocupadas por mulheres e homens no âmbito de uma cadeia produtiva multifacetada em suas dimensões econômica, política e cultural, como é o caso da quebra e processamento de babaçu em comunidades rurais situadas no Médio Mearim, a exemplo de São Manoel.

**FIGURA 2 — MICRORREGIÃO DO MÉDIO MEARIM – CARTOGRAFIA DA ATUAÇÃO DA ASSEMA (Reprodução)**

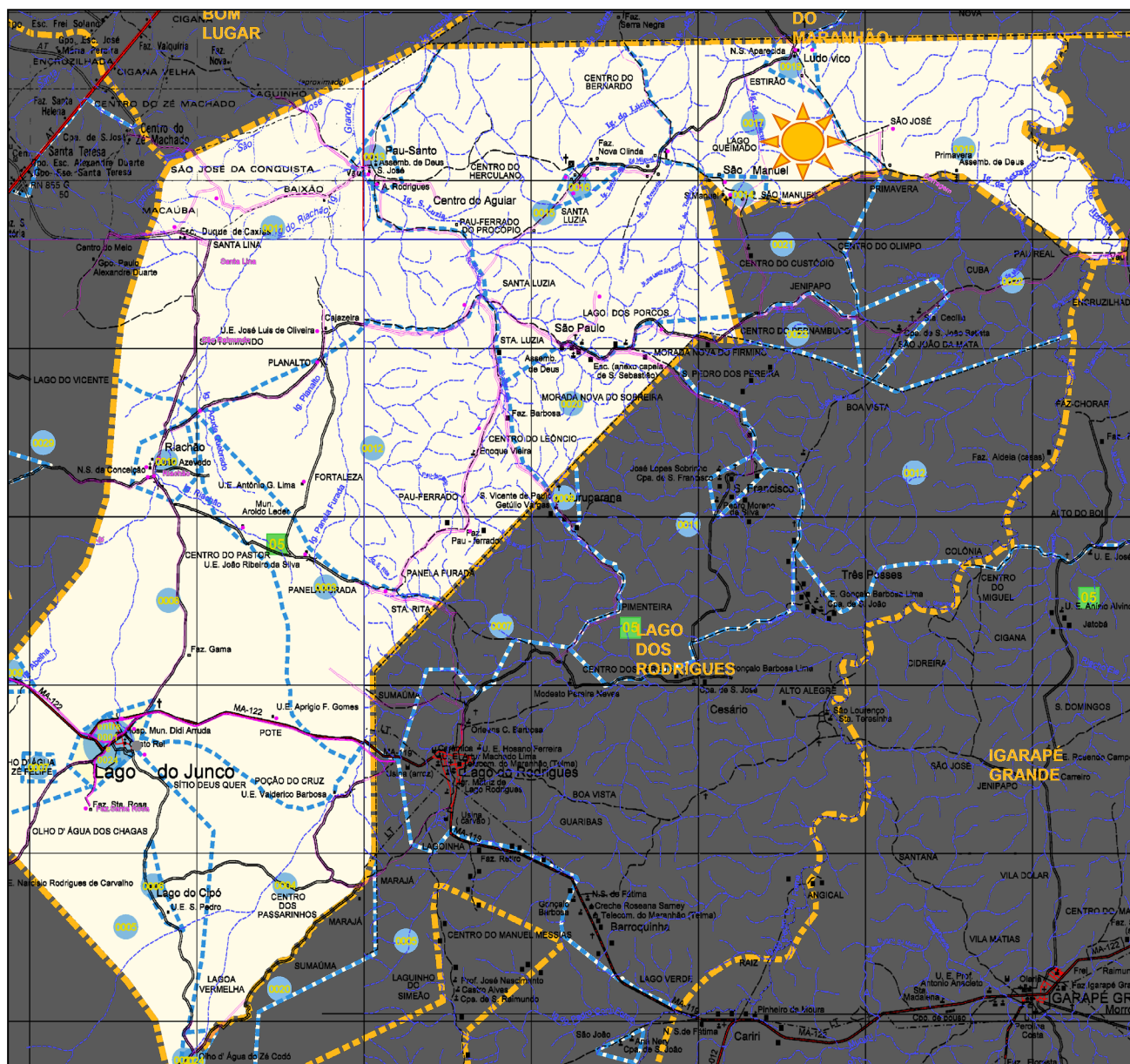



Lima Neto (2007) indica a localização do Médio Mearim no mapa do estado, destacando os municípios assistidos pela ASSEMA à época. **Fonte:** *idem*, p.7

Dez anos depois do trabalho de Lima Neto (*ibid*), a ASSEMA (2017) atualizou o número de municípios com ações em curso para 19:

1) Lima Campos, 2) São Luis Gonzaga, 3) Esperantinópolis, 4) Lago do Junco, 5) Lago dos Rodrigues, 6) Pedreiras, 7) Peritoró, 8) Alto Alegre, 9) Capinzal do Norte, 10) Bernardo do Mearim, 11) Lago da Pedra, 12) Igarapé Grande, 13) Poção de Pedras, 14) Trizidela do Vale, 15) São Raimundo do Doca Bezerra, 16) São Roberto, 17) Joselândia, 18) Santo Antonio dos Lopes e 19) Bacabal.

**FIGURA 3 – RECORTE CARTOGRÁFICO DO MUNICÍPIO DE LAGO DE JUNCO E CIRCUNVIZINHANÇA (Reprodução)**



 São Manoel, a comunidade onde está localizada a Escola Família Agrícola Antonio Fontenele (EFAAF) e onde fixei residência no período de julho a dezembro de 2017.

Fonte: IBGE (<https://ibge.gov.br>)

Faz-se necessário registrar que no atual cenário político brasileiro, a partir do início de 2019, evidencia-se que o governo federal tende a ignorar ou mesmo contrapor-se às demandas por justiça social dos movimentos de mulheres e de trabalhadoras/es rurais. Se em 2006 havia um órgão governamental especialmente designado para elaborar e executar ações de incentivo (à) e fortalecimento da autonomia das mulheres, reconhecendo-as como legítimos sujeitos de direitos, no meio rural inclusive, atualmente, os órgãos do governo federal agem no sentido de reverter conquistas obtidas por esse segmento. No que concerne ao espaço acadêmico



brasileiro, no primeiro semestre de 2019, o que se vê e se vivencia é uma campanha difamatória praticada, por meio de ferramentas eletrônicas (redes sociais e aplicativos de trocas de mensagens), contra pesquisadoras, pesquisadores, contra as instituições federais de ensino superior.

Do ponto de vista que assumo, urge incluir as circunstâncias políticas sob as quais este trabalho se fez desde a concepção do primeiro esboço de projeto submetido no processo seletivo do PPGA/UFBA (2013), passando pela ida a campo (2016 e 2017) até a escrita do texto final (2018 a 2020). A partir de abril de 2019, o Ministério da Educação (MEC) vem emitindo declarações públicas no sentido de refutar a validade de estudos produzidos no campo das ciências humanas. Além disso, o MEC afirma ter adotado como diretriz a redução de recursos aplicados nesse campo de saber. E mais, o Ministério da Educação vem explicitando a disposição para eliminar qualquer forma de relacionamento entre universidades e o MST.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup>“[...] Ministro: A gente está chegando ao governo e está vendo que muitos recursos públicos, muitos recursos públicos estavam indo para áreas que têm forte viés ideológico. Muitas escolas ‘sem-terrinha’ são sustentadas com o dinheiro do povo, do contribuinte, do pagador de imposto. Você aí está pagando mais caro o leite do seu filho, uma parte desse imposto, o ICMS, acaba indo para a escolinha dos ‘sem-terrinha’. Isso tem que acabar”. Entrevista coletiva concedida pelo presidente da República, Jair Bolsonaro, e pelo ministro da Educação, Abraham Weintraub, no Ministério da Educação – Brasília/DF, 25 de abril de 2019. (grifos meus)

**Notícia disponível em:** <http://www2.planalto.gov.br/acompanhe-o-planalto/entrevistas/2019/entrevista-coletiva-concedida-pelo-presidente-da-republica-jair-bolsonaro-e-pelo-ministro-da-educacao-abraham-weintraub-no-ministerio-da-educacao-brasilia-df>

“[...] ‘Universidades que, em vez de procurar melhorar o desempenho acadêmico, estiverem fazendo balbúrdia, terão verbas reduzidas’, disse o ministro.

De acordo com Weintraub, universidades têm permitido que aconteçam em suas instalações eventos políticos, manifestações partidárias ou festas inadequadas ao ambiente universitário. ‘A universidade deve estar com sobra de dinheiro para fazer bagunça e evento ridículo’, disse. Ele deu exemplos do que considera bagunça: ‘Sem-terra dentro do campus, gente pelada dentro do campus’[...]” Brasília/DF, 30 de abril de 2019. (grifos meus)

**Notícia disponível em:** <https://educacao.estadao.com.br/noticias/geral,mec-cortara-verba-de-universidade-por-balburdia-e-ja-mira-unb-uff-e-ufba,7000280957>

“[...] O Brasil gasta muito e a produção científica com resultados para a população é baixa. O Brasil é um país de renda média que tem necessidades essenciais. Precisamos escolher melhor nossas prioridades porque nossos recursos são escassos. Não sou contra estudar filosofia, gosto de estudar filosofia. Mas imagina uma família de agricultores que o filho entrou na faculdade e, quatro anos depois, volta com o título de antropólogo? Acho que ele traria mais bem-estar para ele e para a comunidade se fosse veterinário, dentista, professor, médico. O Japão direcionou recursos públicos para coisas mais objetivas e materiais”. Brasília/DF, 10 de abril de 2019. (grifos meus)

**Notícia disponível em:** <https://politica.estadao.com.br/noticias/geral,ministro-defende-tirar-bolsa-familia-de-aluno-agressor,70002785912>

“O presidente Jair Bolsonaro elogiou a postura do ministro da Educação, Abraham Weintraub, de propor a redução dos investimentos em cursos de áreas de humanas para priorizar as faculdades que, nas palavras dele, ‘geram retorno de fato’, como ‘enfermagem, veterinária, engenharia e medicina’. Segundo o presidente, a ideia é ‘focar em áreas que gerem retorno imediato ao contribuinte’”. Brasília/DF, 26 de abril de 2019.

No presente período pelo qual passa a sociedade brasileira - faço esta ponderação em junho de 2019 -, diante da possibilidade de que esta tese venha a ser mapeada para fins alheios à produção de um conhecimento dialógico e inter/multi/transdisciplinar, bem como o seu conteúdo ditado por entes externos à comunidade científica, todavia detentores de poder político, declaro que a apreensão operou como um fator condicionante da minha escrita.

**A construção final do objeto de estudo e a abordagem dos dados fizeram-se com a preocupação de salvaguardar os direitos das comunidades retratadas neste trabalho.**

Dito de outra forma, o texto que lhes apresento resulta de esforço analítico antropológico combinado à redobrada cautela política. A abordagem da realidade segue técnicas de investigação estabelecidas no âmbito do campo científico/ das ciências humanas/ das ciências sociais/ da antropologia/ da antropologia social/ do paradigma antropológico interpretativo/ de uma epistemologia que afirma feminista e, concomitantemente, o modo de apresentação dos resultados é, em termos políticos, estratégico. Isto é, neste trabalho há o cuidado de evitar a instrumentalização dos dados como subsídio por um aparato estatal declaradamente obstinado a criminalizar os movimentos sociais de trabalhadoras e trabalhadores do campo.

Retomando a apresentação da tese, em suma, esta pesquisa defende que no contexto em que vivem as quebradeiras de coco, em São Manoel e comunidades vizinhas, onde as mulheres estão na base da cadeia produtiva agroextrativista, compartilham postos de liderança com os homens e debatem igualdade de gênero, a situação local ainda é de desigualdade nas relações de gênero. Isto é, mesmo em circunstâncias nas quais as mulheres são destacadas produtoras da renda das comunidades, os hábitos e as ações cotidianas revelam uma concepção de mundo patriarcal, prevalecendo a crença de que o homem é superior à mulher. Há de se assinalar, contudo, que não se trata de um quadro estanque, sendo o cenário observado composto por contradições de ideias e tensão de forças.

---

Notícia disponível em: [https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/estudante/ensino\\_superior/2019/04/26/ensino\\_ensinosuperior\\_interna,751722/bolsonaro-critica-faculdades-de-humanas-apoia-reducao-de-investimentos.shtml](https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/estudante/ensino_superior/2019/04/26/ensino_ensinosuperior_interna,751722/bolsonaro-critica-faculdades-de-humanas-apoia-reducao-de-investimentos.shtml)

“[...] No início de maio, logo após o governo federal anunciar um corte de 30% dos recursos para as universidades federais, o Whatsapp foi inundado por mensagens que buscavam desmoralizar o ambiente acadêmico brasileiro, segundo levantamento feito pelo Monitor de Whatsapp, ferramenta do projeto Eleições sem Fake, do Departamento de Ciência da Computação. Imagens mostravam, por exemplo, pessoas nuas ou em trajes íntimos em ambientes que podem ser associados a universidades. Elas vinham acompanhadas de textos com intenção de difamar as instituições de ensino, menosprezando inclusive a sua produção científica”. Universidade Federal de Minas Gerais, sexta-feira, 17 de maio de 2019.

Notícia disponível em: <https://ufmg.br/comunicacao/noticias/universidades-e-fake-news-pesquisadores-analisam-fenomeno>

A tese está organizada em 4 capítulos como se fossem componentes de um coco babaçu. Trata-se de uma tentativa de descrição e análise em que emprego alegoria inspirada nas falas das quebradeiras sobre as utilidades do coco, que abrange desde o ato de nutrir até o de adornar. As quebradeiras também ilustram o ato de pensar com o coco babaçu, portanto a minha proposta não se caracteriza como algo inédito, mas sim um esforço em prol da aproximação dos “horizontes semânticos” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006). Mediante a apresentação de cada uma das camadas do coco, o objetivo é focalizar os hábitos e ações observados no cotidiano da comunidade e aquilo que chamo de ambivalências, isto é, a coexistência de disposições, algumas congruentes e outras incongruentes, expressas pelas/os interlocutoras/es

## I

### **MARANHÃO, REFLEXÃO E AUTORREFLEXÃO: CONSTRUINDO O OBJETO DE ESTUDO**

A quebra de coco babaçu surgiu como possível tema de investigação científica em 2006, quando, ainda estudante de graduação em ciências sociais na Universidade de Brasília (UnB), trabalhei como prestadora de serviços técnicos contratada via projeto de parceria entre o Fundo das Nações Unidas para a Mulher (UNIFEM), hoje, ONU Mulheres, e a agora extinta Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres da Presidência da República (SPM/PR).

Nesse projeto de cooperação, a subsecretaria de planejamento da SPM/PR era o setor responsável, entre outras incumbências, pela gestão de duas ações interministeriais: 1) o monitoramento do Plano Nacional de Políticas para as Mulheres (PNPM) e 2) a implementação do Programa Pró-Equidade de Gênero que, após as duas primeiras edições anuais, tornou-se Programa Pró-Equidade de Gênero e Raça. Fazia parte das minhas atribuições redigir trechos dos relatórios oficiais a partir dos dados que eram fornecidos por representantes das entidades parceiras<sup>5</sup> da SPM/PR. Uma das tarefas principais previstas no termo de cooperação era a construção de um “banco de boas-práticas”, isto é, o agrupamento de medidas desenvolvidas pelos órgãos estatais participantes do Programa<sup>6</sup>. Dessa forma, buscava-se incentivar a troca de experiências entre as entidades no sentido de fomentar uma cultura organizacional comprometida com a ampliação de oportunidades para as mulheres trabalhadoras naqueles espaços corporativos.

Enquanto coletava informações para esse banco, deparei-me com uma publicação na biblioteca do Conselho Nacional de Direitos da Mulher (CNDM) em Brasília/DF: um tipo de

---

<sup>5</sup> O Comitê de Monitoramento do Programa Pró-Equidade Gênero tinha a seguinte composição: Secretaria de Políticas para as Mulheres da Presidência da República (SPM/PR), Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão (MPOG), Ministério do Trabalho e Emprego (MTE), Ministério Público do Trabalho (MPT), Fundo de Desenvolvimento das Nações Unidas para a Mulher (UNIFEM), Organização Internacional do Trabalho (OIT), Conselho Nacional dos Direitos da Mulher (CNDM) e as especialistas acadêmicas Hildete Pereira de Melo (Universidade Federal Fluminense/UFF), Paola Capellin (Universidade Federal do Rio de Janeiro/UFRJ), Magda Neves (Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais/PUC-MG) e Daniela Nogueira Soares (Universidade de Brasília/UnB). Ver: BRASIL, 2006.

<sup>6</sup> Empresas certificadas na 1ª edição do Programa Pró-Equidade de Gênero: Banco do Brasil S.A.; Banco do Nordeste do Brasil S. A.; Caixa Econômica Federal; Centrais Elétricas do Norte do Brasil S. A.; Centro de Pesquisas de Energia Elétrica; Cia. de Pesquisa de Recursos Minerais; Companhia de Geração Térmica de Energia Elétrica; Companhia Energética de Alagoas; Eletrobrás Centrais Elétricas Brasileiras S.A.; Eletrobrás Termonuclear S. A.; Eletrosul Centrais Elétricas S. A.; Embrapa Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária; Furnas Centrais Elétricas S.A.; Itaipu Binacional; Petrobras Petróleo Brasileiro S. A.; Radiobrás Empresa Brasileira de Comunicação S.A. Ver: BRASIL, 2006.

índice que fazia parte do projeto que visava à indicação de 1000 mulheres para o Prêmio Nobel da Paz de 2005 (CHARF, 2006), elaborado pela Associação Mulheres pela Paz (AMP) sob a coordenação de Clara Charf<sup>7</sup>, presidenta da entidade e conselheira emérita do CNDM. Entre as mais de 50 mulheres brasileiras com perfis catalogados naquele documento (CHARF, 2006), estava Raimunda Gomes da Silva, quebradeira de coco babaçu maranhense que migrou para o estado de Tocantins e se consolidou como liderança nos movimentos sociais de trabalhadoras e trabalhadores rurais. Dona Raimunda foi uma das fundadoras do MIQCB<sup>8</sup> e sua atuação tem influenciado na promulgação da *Lei do Babaçu Livre* em esferas municipal e estadual no Maranhão, Tocantins, Piauí e Pará e na tramitação na câmara dos deputados desse dispositivo que tem como objetivo garantir o acesso de quebradeiras às palmeiras. Além da indicação coletiva junto a outras mulheres de todo o mundo (mil no total) ao Prêmio Nobel da Paz em 2005, Dona Raimunda teve a sua biografia lançada em formato de documentário em 2007, também recebeu o título de Doutora Honoris Causa pela Universidade Federal de Tocantins (UFT), em 2009, entre outras várias honrarias que acumulou, no Brasil e no exterior, em virtude do reconhecimento do seu trabalho por governos e entidades ligadas à defesa dos direitos humanos e do meio ambiente. No filme sobre a sua vida (SILVA, 2007), em uma das cenas finais, Dona Raimunda revela ter sempre pedido a Deus que não a deixasse “morrer de morte matada”. Ela gostaria de, quando chegasse a hora, partir em paz. Dona Raimunda faleceu em novembro de 2018 aos 78 anos. Ela estava em sua casa.<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> Clara Charf nasceu em 1925, nasceu em Pernambuco, e mantém-se em atividade. A sua militância teve início aos 20 anos de idade quando se filiou ao Partido Comunista do Brasil (PCB). Nesse período, conheceu o companheiro Carlos Marighela ao lado de quem atuou contra a ditadura militar que se instaurou no Brasil a partir de 1964. Após a morte do marido, exilou-se em Cuba, retornando ao Brasil com a promulgação da Lei de Anistia em 1979. A partir de então, Clara Charf retomou o ativismo em prol dos direitos das mulheres, tendo participado da fundação do Partido dos Trabalhadores (PT), em 1980, e da criação do Conselho Nacional dos Direitos da Mulher (CNDM) em 1985. Exerce o cargo de conselheira emérita do CNDM até hoje e, no início da década de 2000, assumiu a presidência da Associação Mulheres Pela Paz (AMP), organização não governamental que coordenou o projeto de escolha de representantes brasileiras para indicação coletiva ao Prêmio Nobel da Paz no ano de 2005.

Ver: Brasil, 2010.

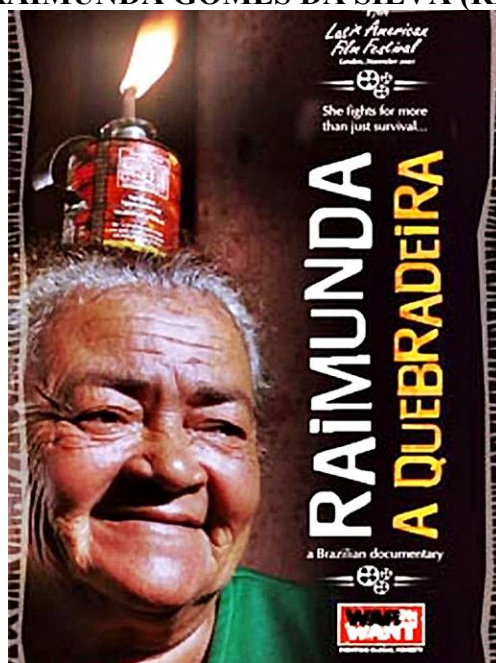
Ver: “A Viúva Vermelha”, matéria de Juliana Sayuri no Jornal Estado de São Paulo – Estadão, disponível em <http://www.estadao.com.br/noticias/geral,a-viuv-vermelha,1138641>

<sup>8</sup> Em 1991, surgiu a Articulação das Mulheres Quebradeiras de Coco Babaçu. Em 1995, a organização de trabalhadoras agroextrativistas quebradeiras de coco babaçu, distribuídas pelos estados do Maranhão, Piauí, Pará e Tocantins, passou a se chamar Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu - MIQCB.

Disponível em: <http://www.miqcb.org/miqcb>

<sup>9</sup> “Líder Comunitária Raimunda Quebradeira Morre em Casa aos 78 anos”. Matéria publicada em página eletrônica de notícias G1. **Notícia disponível em:** <https://g1.globo.com/to/tocantins/noticia/2018/11/07/lider-comunitaria-ramunda-quebradeira-morre-em-casa-aos-78-anos.ghtml>

**FIGURA 4 – RAIMUNDA GOMES DA SILVA (REPRODUÇÃO)**



Pôster do documentário “Raimunda, A Quebradeira” de Marcelo Silva (2007)<sup>10</sup>.

**Fonte:** <http://encantosdocerrado.com.br/up/Raimunda-a-quebradeira-em-cartaz-neste-domingo-Divulgacao.jpg>

**FIGURA 5 – CLARA CHARF E RAIMUNDA GOMES DA SILVA (REPRODUÇÃO)**



Raimunda Gomes da Silva, à direita, e Clara Charf, à esquerda, em sessão de autógrafos em evento realizado pela AMP em 2011. **Fonte:** Relatório Fotográfico de Atividades Realizadas em Macapá –AP (ASSOCIAÇÃO MULHERES PELA PAZ, 2011).

<sup>10</sup> A lamparina sobre a cabeça de Dona Raimunda, na fotografia, alude ao seu relato de como aprendeu a ler: à noite, depois de concluir os afazeres domésticos. No documentário (SILVA, 2007), Ela conta que equilibrava a lamparina na cabeça e soletrava versículos da Bíblia.

Ler sobre Raimunda Gomes da Silva, conhecida como Dona Raimunda do Coco, despertou em mim recordações de minha mãe, Rita Alves Machado, falecida aos 42 anos em 1999. Minha mãe foi quebradeira de coco em sua infância vivida no povoado Capim Duro, área rural próxima à cidade de Santa Inês no Maranhão. Mais do que acionar memória e afeto, encontrar aquele material bibliográfico fez aflorar o meu interesse científico por questões relacionadas com o extrativismo do coco babaçu. Entretanto, tal intenção permaneceu reservada para um momento em que me julgasse com maturidade teórica suficiente para lidar com a carga de sentimentos e emoções que um objeto de pesquisa dessa natureza implicaria.

Enquanto tentava alcançar o grau de discernimento epistemológico mínimo necessário para abordar uma realidade da qual faço parte como maranhense e filha de quebradeira, estudei outras temáticas. Investiguei os significados de gênero presentes na realidade de outra categoria de trabalhadoras – servidoras públicas - durante a execução do Programa Pró-Equidade de Gênero no Serviço Federal de Processamento de Dados (SERPRO), uma empresa pública de tecnologia da informação vinculada ao Ministério da Fazenda à época. Essa primeira imersão etnográfica, com duração de outubro de 2007 a agosto de 2009, resultou na monografia que defendi na conclusão da graduação em ciências sociais com habilitação em antropologia (ICS/UnB). No mestrado interdisciplinar em ciências sociais, pelo Programa de Pós-Graduação em Estudos Comparados sobre as Américas (PPGECsA/UnB, à época PPG-CEPPAC/UnB), analisei o contexto em que se inseriam as mulheres beneficiárias de outra iniciativa do governo federal capitaneada pela SPM/PR, o Programa Trabalho e Empreendedorismo da Mulher (PTM). A pesquisa buscou identificar as percepções que agentes públicas/os, bem como as trabalhadoras atendidas pelo programa mantinham a respeito de autonomia, divisão sexual do trabalho e participação política. Faço este registro pessoal como tentativa de situar o local de onde emito a minha voz, como antropóloga, quando apresento os fatos que observei no curso desta pesquisa referente à organização social em comunidades que se sustentam a partir do extrativismo do babaçu.

### **1.1 Pré-Trabalho de Campo 1: ou o campo em turnê, *As Encantadeiras* em Salvador/BA**

Iniciada a pesquisa doutoral em 2014, consegui conversar pessoalmente com trabalhadoras quebradeiras de coco babaçu no ano seguinte (julho de 2015), quando um grupo de 7 quebradeiras oriundas do Maranhão, Pará, Piauí e Tocantins estiveram em Salvador/BA, apresentando números musicais que incluíam demonstrações de suas técnicas de trabalho. Era o grupo *As Encantadeiras* (Figura 7). As letras das canções, que estão disponíveis em CD que

era comercializado nos local da apresentação, remetem ao dia a dia dentro dos palmeirais, aos cuidados com a família, aos relacionamentos conjugais, à participação política e à comunhão religiosa. Em cada performance, elas assumiam uma postura distinta da outra: ora cantavam e dançavam, fazendo movimentos sinuosos com os quadris e riam, ora permaneciam imóveis, olhando para o chão enquanto cantavam.

Eu sou feliz é catando coco  
Eu sou feliz é quebrando coco, é quebrando coco que eu sou feliz/  
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 se unir com força e começar a trabalhar, não vai ter a fabriqueta de  
sabão para lavar (AS ENCANTADEIRAS, 2015)

Vem cá, siriri  
Vem cá, vem cá, vem cá, siriri/  
As moças te chamam, tu não queres vir/  
Eu não, eu não, eu não vou lá não. Eu peço um beijinho e abraço e vocês não  
me dão/  
Eu dou, eu dou, eu dou, siriri. Eu dou um beijinho e abraço se você pedir  
(AS ENCANTADEIRAS, 2015).

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 a 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,  
não pra ser discriminada/  
Vamos conquistar o espaço que no mundo tem pra nós/  
Dirigir os sindicatos, na política ter voz (AS ENCANTADEIRAS, 2015).



**FIGURA 6 – MATERIAL DE TRABALHO DE AS ENCANTADEIRAS**



CD e livro com letras das músicas cantadas por As Encantadeiras

**Fonte:** Fofografia por Hairam Machado

Durante a apresentação, cocos compunham o cenário e foram utilizados como instrumentos de percussão de maneira semelhante à matraca maranhense (dois pedaços pequenos de tábua que, quando batem um no outro, produzem música). Em determinado momento, uma das cantoras sentou-se no chão e, enquanto as companheiras prosseguiram entoando versos, ela executava a quebra de coco. Era harmonioso o som gerado entre as batidas do macete no coco e as vozes. Durante o espetáculo, constatei o entusiasmo do público, houve aplausos em profusão e gargalhadas. Também pude perceber que algumas pessoas passavam as mãos no rosto como se enxugassem lágrimas. Encerrada a apresentação, grande parte das/os espectadoras/es dirigiu-se ao palco para conversar e fazer fotografias com as artistas. Em um canto do cenário, havia um pequeno balcão com produtos expostos à venda: CDs, livros com as letras das canções, sabonetes e azeite.

Esse encontro foi determinante para os rumos que o trabalho de campo seguiria. Naquela noite em Salvador, falei a todas a respeito da pesquisa e cada uma, em demonstração de simpatia, sugeriu a própria comunidade como o local mais adequado para ser estudado.

Dona Dijé (Maria de Jesus Bringelo) foi uma das fundadoras, em 1991, do Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu (MIQCB). No palco, em sua performance

como oradora do grupo, ela apresentou-se como detentora de uma “identidade tríplice” por ser “mulher, quebradeira e quilombola”. Junto à luta pelo acesso aos babaçuais e melhores condições de trabalho, Dona Dijé atuava na articulação da comunidade de Monte Alegre (localizada no município de São Luís Gonzaga/MA) em prol da emissão do título de terra quilombola. Dona Dijé trabalhou como professora na comunidade e isso se refletia em sua fala eloquente. Ela também participou da fundação da Associação em Áreas de Assentamento no Estado do Maranhão (ASSEMA), em 1989, e ocupou o cargo de coordenadora-geral. Antes de vê-la pessoalmente, havia lido sobre sua trajetória e dois registros sobressaíram dentre uma profusão de referências bibliográficas: primeiro, em uma entrevista concedida em 2004 à Iracema Dantas e publicada em 2010 na revista Nova Consciência e Cibercultura (NovaE), intitulada “*Quem ousa discordar de dona Dijé?*”, ela relata passagens de sua história de vida.

[...] quando eu estava com 6 ou 7 anos de idade, me separei da minha mãe e fui para a escola. Estudei um tempo em São Luís Gonzaga, até a metade da quarta série. Naquela época, só tinha duas maneiras de a gente estudar: ir para casa de um branco ou de um parente. Quando a gente ia para a casa de um branco, era para ser ama ou para ser empregada. Nessa trajetória, fui até os meus 15 anos, depois voltei para a comunidade. [...] até que um dia decidi arrumar um casamento e cuidar da minha vida [...] Eu era bem novinha, 16 anos. Foi um casamento que não durou muito tempo, uns três, quatro meses [...] Fiquei grávida, mas perdi a criança. Apesar de não ter durado nada, nesse casamento aprendi a cuidar da minha vida. Eu já sabia quebrar coco, mas não quebrava bem. Assim, tive que aprender a fazer direito. [...] Dali pra frente, ficou muito claro que eu tinha uma responsabilidade a cumprir. Tinha que enfrentar a dura realidade da vida. Depois desse casamento, passei muitos e muitos anos sozinha, só virando de perna pra cima, cabeça pra baixo, quebrando coco, trabalhando roça, bebendo cachaça e indo pra festa! Ia me sustentando com o coco e com a roça. Nesse intervalo, tive um filho e duas filhas. Mas as duas meninas morreram. Depois de uns 10 ou 12 anos, arrumei outro casamento. Eu e Seu Domingos passamos uma temporada juntos, uns 14 anos. Agora, estou solteirinha da Silva (DANTAS, 2010).

Nessa entrevista, Dona Dijé também narra acontecimentos do período de recorrentes conflitos fundiários no Médio Mearim:

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

pegavam nas armas mais pesadas, as mulheres eram pra pensar (DANTAS, 2010, grifos meus).

O segundo registro trata-se de um relatório em que há a transcrição de uma conversa entre Dona Dijé e Otávio Velho, professor de antropologia na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Segue a reprodução de trechos do diálogo:

**Dijé:** Professor, queria que você me respondesse como o saber empírico se junta com o saber da antropologia na busca da proteção dos conhecimentos tradicionais?

**Otávio Velho:** Dona Dijé [...] Eu acho que uma primeira coisa que a gente devia tentar quebrar, além do babaçu, é quebrar essa diferença forte entre o conhecimento empírico e o conhecimento teórico ou conhecimento tradicional, pois não há nenhuma teoria que se sustente se não estiver baseada exatamente no conhecimento empírico. Nós estamos lidando hoje com uma discussão no Brasil sobre o que é esse país, o que é o Brasil? [...] (PORRO; SHIRAISHI NETO & VEIGA, 2012).

Em agosto de 2016, um ano após o nosso contato em Salvador, fui à casa de Dona Dijé na Comunidade Quilombola de Monte Alegre que não constitui o conjunto de localidades analisadas nesta pesquisa. Naquele momento, havia um projeto político que abrangia algumas comunidades, mas não Monte Alegre, e que foi determinante para o recorte empírico desta pesquisa (explicarei esse fato nas seções adiante). Todavia, ainda que não fosse estudar a realidade daquele povoado, considerava importante ver o cenário de luta e de vida, descrito por Dona Dijé, materializado. Ela recebeu a mim e a Seu Raimundo Ermino, coordenador geral da ASSEMA, que se dispôs a me conduzir pela região a bordo de sua motocicleta. Enquanto preparava um suco, Dona Dijé contou que viajaria naquela noite para se juntar às companheiras cantoras, pois iniciariam a turnê pelo Sul e Sudeste. Despedimo-nos e ela disse-me que desejava boa sorte na realização do trabalho. Abraçamo-nos e disse-lhe ser sua admiradora. Ela sorriu, falou que iria se sentir “como uma pessoa famosa”. Dona Dijé faleceu em setembro de 2018 aos 70 anos. Dias antes do infarto fulminante que a vitimou, ela havia se tornado Conselheira dos Povos e Comunidades Tradicionais em Brasília/DF<sup>11</sup>.

Voltando no tempo à noite da apresentação musical de *As Encantadeiras* em Salvador/BA, é necessário aludir à Dona Nice, quebradeira de coco e uma liderança política em sua comunidade, o Quilombo de Enseada da Mata. Ela foi vereadora, pelo Partido dos Trabalhadores (PT), no município de Penalva, ao qual pertence a sua comunidade, na microrregião da Baixada Maranhense.

---

<sup>11</sup> “Morre Dona Dijé, liderança histórica das comunidades tradicionais do Brasil”. Matéria publicada no jornal O Globo.

Disponível em: <https://oglobo.globo.com/sociedade/morre-dona-dije-lideranca-historica-das-comunidades-tradicionais-do-brasil-23069146>

Ao ouvir sobre a pesquisa, Dona Nice perguntou quando eu pretendia viajar para que ela pudesse organizar a sua casa a fim de receber-me. Era a primeira vez que nos víamos e aquela espontaneidade foi surpreendente, deixando-me um pouco apreensiva se ofenderia alguma delas caso demonstrasse maior interesse por uma comunidade a despeito de outra. Ainda que o meu pertencimento ao Maranhão tenha sido um dos fatores fundamentais para a realização da pesquisa, quando morava em meu estado de origem, não mantive relação próxima com a realidade das áreas rurais e não conhecia nenhuma das comunidades onde aquelas mulheres moravam. O encontro com *As Encantadeiras* era a oportunidade que tinha para iniciar relacionamento com quebradeiras de coco. Ao final de nossa conversa Nice entregou-me uma lista com contatos que, segundo afirmou, eram de pessoas que poderiam facilitar a minha entrada em qualquer comunidade aonde decidisse ir. Nessa lista, constava o telefone da ASSEMA.

Dora (Pronuncia-se o ‘o’ fechado, *Dôra*. Seu nome é Maria das Dores Lima), Moça (Sebastiana Silva) e Silene Moraes são moradoras de comunidades do município de Lago de Junco. As três são sócias fundadoras da Associação de Mulheres Trabalhadoras Rurais de Lago do Junco e Lago dos Rodrigues (AMTR)<sup>12</sup>. Dora, em especial, ocuparia posição de centralidade na pesquisa em 2017, durante o seu mandato como presidenta da AMTR e principalmente pela nossa aproximação. Foi ela que me cedeu a casa, construída ao lado da outra propriedade onde vive com sua família na comunidade de São Manoel, e viabilizou a minha residência individual por 5 meses no campo. No entanto, naquela noite, não nos estendemos para além dos cumprimentos.

Dona Raimunda Nonata e Dona Francisca moram no Piauí e em Tocantins respectivamente. Ambas, assim como as demais Encantadeiras, mostraram-se atentas e afáveis, mas trocamos mais sorrisos do que palavras.

Como *As Encantadeiras* foram requisitadas por várias pessoas depois do espetáculo, interrompi a nossa conversa e observei que, além de conversar e posar para fotos com todas/os que as solicitavam, elas mesmas vendiam os seus produtos que estavam expostos no palco. Enquanto nos despedíamos, perguntei-lhes se participariam da Macha das Margaridas que aconteceria no mês seguinte. Por conta do circuito de apresentações pelo Nordeste e Norte, elas disseram que não seria possível.

---

<sup>12</sup> A AMTR foi criada em 1989 e reúne cerca de 120 sócias.  
Disponível em: <http://www.centraldocerrado.org.br/comunidades/amtr/>

Um ponto de partida fortuito que, pela brevidade de sua duração e pelas interações que se mantiveram na superfície, poderia ser ou parecer inócuo. Todavia, tanto essa superficialidade quanto a efemeridade do encontro com *As Encantadeiras* inspiraram a estruturaração do meu relato. Refiro-me ao estilo alegórico que emprego no capítulo dedicado ao cotidiano de São Manoel, que é a comunidade onde estive em um período de imersão. Um contato superficial entre quebradeiras e alguém de fora da sua realidade guarda semelhança com o contato do macete e da lâmina com o coco babaçu: o coco possui uma casca rígida e lisa, elementos externos/estranhos ao coco deslizam quando lhe tocam a casca. Para uma pessoa principiante na quebra de babaçu, atingir o interior do coco exige um manejo paciente a fim de que se descubra o ponto em que a casca cede e o coco se abre. Quando a abertura da casca ocorre, se descobre trata-se de apenas a primeira abertura, pois há mais duas camadas de fibra e amido até que se chegue ao núcleo do coco, isto é, às amêndoas.

O encontro com *As Encantadeiras* proporcionou a primeira oportunidade de observação de como as quebradeiras concebem e praticam o seu trabalho, mas também de como o coco babaçu poderia ser utilizado como metáfora na escrita etnográfica. Se é possível estabelecer paralelo entre a quebra de coco e a escrita a respeito da quebra de coco, aquele momento foi como a primeira macetada na casca do objeto de pesquisa, uma tentativa inicial de descobrir o ponto por onde seria possível adentrar outros níveis de significados contidos no objeto.



**FIGURA 7 – AS ENCANTADEIRAS EM SALVADOR/BA, 2015**



Da direita para a esquerda na 1ª fotografia: Dijé (Maria de Jesus Bringelo, quebrando coco sentada no chão, no canto à direita), Silene Moraes, Francisca Rodrigues, Moça (Sebastiana Silva), Maria Nice Machado, Dôra (Maria das Dores Lima), Raimunda Nonata Rodrigues. “As Encantadeiras” – apresentação no Projeto Sonoros Ofícios: cantos de trabalho. Teatro SESC /SENAC Pelourinho – Salvador/BA.

**Fonte:** fotografias por Hiram Machado (colagem de fotografias)



**FIGURA 8 – DONA DIJÉ EM MONTE ALEGRE/MA, 2016**



Dona Dijé recebeu-nos, Seu Raimundo Ermino e eu, em uma rápida passagem por sua residência na Comunidade Quilombola de Monte Alegre, Município de São Luís Gonzaga/MA (Agosto de 2016). **Fonte:** Fotografia por Raimundo Ermino

**FIGURA 9- DONA NICE EM SALVADOR/BA, 2015**



Dona Nice em destaque durante a apresentação de As Encantadeiras em Salvador/BA (Julho de 2015)

**Fonte:** Fotografia por Hiram Machado

## 1.2 Pré-Campo 2: ou o campo na sede do poder político, a 5ª Marcha das Margaridas em Brasília/DF

Olha Brasília está florida  
Estão chegando as decididas  
Olha Brasília está florida  
É o querer, é o querer das Margaridas  
Somos de todos os novos  
De todo tipo de cabelo  
Grandes, miúdas, bem erguidas  
Somos nós as Margaridas  
Nós que vem sempre suando  
Este país alimentando  
Tamos aqui para lembrar  
Este país tem que mudar!  
Olha Brasília está florida [...]

(Loucas da Pedra Lilás in: CONTAG, 2015)

Em agosto de 2015, foi realizada a 5ª Marcha das Margaridas<sup>13</sup> em Brasília/DF. Desde o ano 2000, quando teve início, o evento reúne movimentos de mulheres trabalhadoras rurais de todo o país a cada quadriênio para encaminhar pautas políticas relacionadas com a garantia do direito das populações tradicionais ao acesso à terra, defesa da reforma agrária, preservação do meio ambiente, combate à violência no campo, melhores condições de educação e saúde, promoção da equidade de gênero, combate à violência doméstica e combate à discriminação racial. Em 2015, a imprensa noticiou a estimativa de 70 mil participantes<sup>14</sup> nas atividades distribuídas em dois dias seguidos, sendo o primeiro dedicado a mesas-redondas e grupos temáticos e o segundo, à marcha propriamente dita.

A Marcha das Margaridas é uma ampla ação estratégica das mulheres do campo, da floresta e das águas, para conquistar visibilidade, reconhecimento social e político e cidadania plena. Promovida pela Contag, Federações e Sindicatos, a Marcha se firmou na agenda do Movimento Sindical de Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais – MSTTR e das organizações parceiras - movimentos feministas e de mulheres trabalhadoras, centrais sindicais e organizações internacionais. Realizada a partir do ano 2000, a Marcha das Margaridas se consolidou na luta contra a fome, a pobreza e a violência sexista. Em 2015, sob o lema “Margaridas seguem em Marcha por Desenvolvimento Sustentável com Democracia, Justiça, Autonomia, Igualdade e Liberdade” as mulheres estarão nas ruas mais uma vez para

<sup>13</sup> Tanto o nome da marcha quanto o mês de sua realização evocam a memória de Margarida Alves, trabalhadora rural paraibana que ocupou, durante 12 anos, a presidência do Sindicato dos Trabalhadores (grafia original sem flexão de gênero) Rurais de Alagoa Grande/PB. Margarida Alves foi assassinada, aos 40 anos, no dia 12 de agosto de 1983 (CONTAG, 2015).

<sup>14</sup>Notícia disponível em:

[https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/cidades/2015/08/11/interna\\_cidadesdf,494237/marcha-das-margaridas-reune-70-mil-mulheres-no-mane-garrincha.shtml](https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/cidades/2015/08/11/interna_cidadesdf,494237/marcha-das-margaridas-reune-70-mil-mulheres-no-mane-garrincha.shtml)



protestar contra as desigualdades sociais; denunciar todas as formas de violência, exploração e dominação e apresentar propostas para avançar na construção da democracia e da igualdade para as mulheres (CONTAG, 2015).

Além da importância de dar sequência aos grandes encontros de mulheres representantes do meio rural, no âmbito dos movimentos sociais e mais especificamente dos movimentos de mulheres, a 5ª Marcha das Margaridas tornou-se a primeira manifestação popular, em escala nacional, contrária à ameaça de impeachment da Presidenta Dilma Rousseff, reeleita para o cargo no ano anterior. Nas imediações do Congresso Nacional, a multidão virou-se de costas para a sede do parlamento e bradava palavras de ordem – “Fora, Cunha!” e “Não vai ter golpe!” - dirigidas ao então presidente da Câmara dos Deputados. Quatro meses depois, o processo de afastamento da Presidenta foi oficialmente iniciado.

Estar entre aquelas mulheres, para mim, consistiu em olhar, ouvir e tomar notas (prática etnográfica elementar, segundo CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006). Participei da Marcha das Margaridas como mais uma marchante, naturalmente sem a pretensão de emular a identidade das trabalhadoras do campo, mas sim com o propósito de acompanhá-las, interferindo o mínimo possível no ritmo das atividades. Preocupei-me com a possibilidade de desconcentrá-las caso lhes solicitasse entrevistas, por isso optei pela observação discreta.

No primeiro dia, encontrei duas caravanas maranhenses: um grupo se organizava na fila para o banho, minutos antes de abertura do evento, e a segundo estava dentro do espaço junto às centenas de outras participantes. Com as mulheres da fila, consegui conversar por mais tempo. O ônibus em que viajavam havia precisado de conserto no meio do caminho, elas disseram ter dormido pouco, mas chegaram entusiasmadas ao Estádio Mané Garrincha, local de concentração das participantes, de realização de diversas atividades da marcha e alojamento. Perguntei-lhes sobre Dona Nice e os nomes que constavam na lista que recebi, mas, por se tratar de microrregiões diferentes e distantes uma da outra, não foi possível criar conexão entre *As Encantadeiras*, as margaridas e eu naquela ocasião.

Falei com elas informalmente, identifiquei-me como maranhense, também revelei que estudava a quebra de coco. Entretanto, não me coloquei como entrevistadora, não liguei o gravador, não abri o bloco de notas enquanto conversava com elas, não lhes fiz questionamentos seguindo um roteiro fechado. Admito, contudo, que quando se estuda alguma temática, existem termos e expressões referentes a esta que se incorporam ao pensamento da pesquisadora (ou do pesquisador) e condicionam a sua comunicação mesmo em uma conversa descontraída; são as “categorias de entendimento” de que fala Cardoso de Oliveira (*ibid.*). Com uma das trabalhadoras integrantes da primeira caravana, adquiri uma

camiseta da marcha. Ela explicou que a venderia pelo preço de custo e que algumas companheiras não conseguiram viajar, portanto havia sobrado material. Uma segunda marchante do mesmo grupo relatou ter podido viajar a Brasília/DF por conta da desistência de outras. Segundo ela, uma vizinha foi à sua casa às vésperas da partida e a convidou para ir a Brasília, pois ainda tinha lugar disponível no ônibus. A ênfase em sua fala foi “ir a Brasília” e não participar da Marcha das Margaridas. Embora demonstrasse satisfação por participar do evento, ela afirmou não conhecer os detalhes dos temas discutidos na marcha.

Dentro do auditório principal, sentada ao lado das mulheres do outro grupo maranhense, acompanhei as falas das/os agentes que compunham a mesa na “Conferência sobre Políticas Públicas Para as Mulheres Trabalhadoras Rurais”: líderes sindicais, autoridades políticas, representantes de organizações da sociedade civil, representantes de cooperativas e de comunidades rurais apresentaram um panorama de direitos sociais conquistados desde o início da década de 2000 (sínteses de relatórios produzidos pela Secretaria de Políticas para as Mulheres, pelo Ministério do Desenvolvimento Agrário, pelo Ministério do Desenvolvimento Social. Quando o Programa Minha Casa, Minha Vida foi mencionado, a participante que estava mais próxima comentou que o seu interesse, ao participar da marcha, era descobrir quando a sua casa própria seria liberada. E continuou, afirmando que percebia diferença entre a apresentação das políticas públicas feita no palco e a forma como a prefeitura da sua cidade conduzia a política de moradia.

Encerradas as atividades do primeiro dia, circulei pelos corredores do estádio. As participantes se juntavam em pequenos grupos e, de modo semelhante, conversavam, cantavam, riam, transitavam pelas bancas de alimentação e artigos regionais os mais variados. Já era noite quando saí do local e ainda havia ônibus chegando com caravanas para a marcha que aconteceria na manhã seguinte.

Em agosto, os dias amanhecem frios no Distrito Federal, mas a temperatura passa por uma significativa elevação entre o começo da manhã e o meio-dia. Naquele 12 de agosto de 2015, o Eixo Monumental foi ocupado por milhares de pessoas agasalhadas. A marcha foi organizada em blocos, sendo cada bloco formado por um agrupamento regional.

Ao longo do percurso, tentei entrar em tantos blocos quanto possível. Conversar com as participantes era inviável em razão do volume do som dos carros que levavam as lideranças que discursavam em prol das demandas dos movimentos das trabalhadoras rurais. Enquanto caminhávamos, identifiquei outras caravanas maranhenses além daquelas que encontrei no dia anterior. As margaridas do Maranhão distribuíram-se em mais de um bloco. Além dos vários

grupos de maranhenses (algumas carregavam cocos e batiam um no outro), intercalados por alas de trabalhadoras de outras localidades, havia um bloco em que sobressaíam faixas verdes com dizeres referentes às questões do babaçu.

Homens também participaram da 5ª Marcha das Margaridas. Cito duas situações em especial: em determinado momento, um homem diz às companheiras de caravana, em tom de brincadeira (tendo em vista que ria), que elas precisavam manter a faixa erguida, porque, se demonstrassem cansaço, seria um sinal de que deveriam ser substituídas por margaridas mais jovens. O outro caso que me chamou a atenção ocorreu quando a marcha se dispersava. Dirigi-me a um pequeno grupo de marchantes, no gramado do Congresso Nacional, e pedi a uma delas que me permitisse fotografá-la, ela aceitou. Imediatamente, o único homem do grupo colocou-se à frente das companheiras, sugeriu que seria melhor uma fotografia de todo o grupo e informou seu endereço eletrônico a fim de que lhe enviasse as imagens. Fiz a fotografia conforme a sugestão dele, ele organizou o grupo posicionando-se no meio as mulheres. Em seguida, fiz o registro que havia combinado inicialmente apenas com a margarida de nome Francisca. O retorno da multidão para o alojamento aconteceu sob um céu sem nuvens e sol a pino que em nada lembrava o frio de horas antes.

O encerramento da 5ª Marcha das Margaridas contou com a presença da Presidenta Dilma Rousseff. Naquele instante, assim como na abertura, foram enumeradas algumas políticas sociais relacionadas com as áreas rurais implementadas desde o ano de 2003. Ações como a emissão de documentos de identidade para mulheres trabalhadoras rurais que, em idade adulta, nem sequer dispunham de certidão de nascimento; a concessão do título da terra em nome da mulher quando se tratava de um casal heterossexual; a implementação de transporte escolar nas áreas rurais mediante parceria do governo federal com estados e municípios; a viabilização da presença de médicas/os (majoritariamente de nacionalidade cubana) em postos de saúde de comunidades distantes das áreas urbanas; diversas modalidades de capacitação das/os trabalhadoras/es rurais. A 5ª Marcha das Margaridas encerrou-se com o mesmo brado de abertura: “*Não vai ter golpe!*”.

A experiência de acompanhamento da Marcha das Margaridas foi importante para esta pesquisa por proporcionar uma visão panorâmica dos movimentos de mulheres trabalhadoras rurais e permitir a compreensão dos motivos dos seus posicionamentos políticos. Também serviu como um sinal de compromisso de minha parte com as causas defendidas pelos movimentos sociais na futura convivência com as/os habitantes da comunidade de São Manoel. Uma das interlocutoras mais próximas a mim repetia sempre que, assim como eu, sua

filha também havia participado da marcha. O evento em si não se caracterizava como objeto de investigação, mas apenas um meio de acesso às redes de contato das trabalhadoras, algo que não se concretizou em função das conversas superficiais que mantivemos. De todo modo, a 5ª Marcha das Margaridas pode ser classificada como uma incursão preliminar, ainda que limitada, na realidade que constitui o campo pesquisado.

**FIGURA 10 – 5ª MARCHA DAS MARGARIDAS EM 2015, BRASÍLIA/DF**



Registros de diferentes momentos durante a concentração, dia 11 de agosto de 2015, e a passeata pelo Eixo Monumental até a Esplanada dos Ministérios no dia 12 de agosto de 2015. Caravanas de todas as unidades da federação e de outros países estiveram presentes no evento  
**Fonte:** Fotografias por Hairam Machado (colagem de fotografias).

### 1.3 Esboço do Campo

A primeira viagem ao Maranhão ocorreu em agosto de 2016. Por meio da lista entregue por Dona Nice, no ano anterior, foi possível descobrir a intensa atuação da ASSEMA junto a comunidades rurais no Médio Mearim. A Associação em Áreas de Assentamento do Estado do Maranhão (ASSEMA) foi criada em 1989 e está sediada em Pedreiras, cidade banhada pelo rio que dá nome à microrregião composta por dezesseis municípios<sup>15</sup>. O Mearim irriga a floresta nativa de palmeiras de babaçu que se impõe na paisagem e é fonte de recursos naturais para uma das principais atividades econômicas realizadas naqueles municípios: a extração do coco babaçu combinada à agricultura familiar de pequena escala, ou seja, o agroextrativismo.

Antes de iniciar o contato oficialmente como pesquisadora, decidi tentar uma aproximação de caráter informal com alguma mulher que fizesse parte da equipe da entidade a fim de lhe solicitar orientação para uma abordagem adequada. Utilizando o facebook, encontrei o perfil de Cristina Silva que trabalhava como técnica na sede em Pedreiras. Quando conversamos, ela havia se desligado da organização e mudado de cidade. Em suas mensagens, Cristina informou outros números de telefone além daqueles de que já dispunha, incentivou-me a ir até Pedreiras e explicou serem frequentes colaborações entre a ASSEMA e estudiosas/os de diversas áreas de conhecimento.

No dia 8 de agosto de 2016, na sede da ASSEMA, reunimo-nos pela primeira vez, Raimundo Ermino (coordenador-geral, habitante da comunidade de São Manoel), Ronaldo Sousa (Técnico, egresso da Escola Família Agrícola), Silvianete Carvalho (Técnica, socióloga oriunda da capital, São Luís) e eu. Apresentei-lhes documentos que comprovavam meu vínculo com a Universidade Federal da Bahia (UFBA) e, durante uma tarde inteira, respondi suas perguntas a respeito do objetivo da pesquisa. Fui indagada acerca das minhas origens e opiniões referentes aos movimentos sociais e ao trabalho das quebadeiras de coco babaçu. Desde o contato inicial, ambas as partes explicitamos os nossos interesses, isto é, para as comunidades representadas pela ASSEMA (reitero tratar-se de uma organização constituída por trabalhadoras e trabalhadores rurais que se revezam nos cargos de diretoria), tem sido estratégico apoiar a produção de trabalhos acadêmicos que difundam informações sobre a sua realidade. Para mim, a mediação da ASSEMA foi imprescindível para que a minha presença

---

<sup>15</sup>São Luís Gonzaga do Maranhão, São Raimundo do Doca Bezerra, São Roberto, Trizidela do Vale, Bernardo do Mearim, Capinzal do Norte, Lima Campos, Santo Antônio dos Lopes, Esperantinópolis, Igarapé Grande, Joselândia, Lago da Pedra, Lago do Junco, Lago dos Rodrigues, Pedreiras e Poção de Pedras. Disponível em: [http://www.territoriosdacidadania.gov.br/dotlrn/clubs/territoriosrurais/mediomearimma/one-community?page\\_num=0](http://www.territoriosdacidadania.gov.br/dotlrn/clubs/territoriosrurais/mediomearimma/one-community?page_num=0)

fosse legitimada dentro das comunidades. Também foram fundamentais os seus recursos logísticos que viabilizaram meu trânsito entre diferentes localidades de difícil acesso devido à inexistência de serviços de transporte público. Ao final do encontro, Silvianete sugeriu que eu participasse da apresentação do protótipo de uma máquina de beneficiamento de coco que aconteceria na cidade de Cantanhede no dia seguinte. Após a apresentação da máquina, Seu Raimundo Ermino articulou com representantes de algumas comunidades uma sequência de visitas minhas a essas localidades.

Realizei duas viagens à microrregião do Médio Mearim que caracterizo como o trabalho de campo efetivo (articulação na sede da ASSEMA na cidade de Pedreiras, visitas às comunidades dos municípios de Lago do Junco, Lago dos Rodrigues, São Luís Gonzaga, Esperantinópolis e residência na comunidade de São Manoel): a primeira passagem pelo campo estendeu-se entre os dias 08 de agosto de 2016 e 01 de setembro de 2016. Nesse momento inicial, foram realizadas passagens breves por várias comunidades. A segunda ida compreendeu o período de 29 de junho de 2017 a 7 de dezembro de 2017. No retorno ao campo, estabeleci residência em São Manoel em razão da inesperada paralisação do projeto referente à máquina que impactaria todas aquelas comunidades visitadas no ano anterior. Diante do impoderável, fez-se necessária a reformulação do objeto de pesquisa que incluiu a rotina na unidade de Escola Família Agrícola presente em São Manoel. Os desdobramentos a partir da apresentação da máquina, em 2016, e demais fatos que constituem o relato etnográfico desta pesquisa serão detalhados nas próximas seções.

**Quadro 1 – Mapa do Trabalho de Campo**

<b>Etapa do Trabalho de Campo</b>	<b>Local</b>	<b>Período</b>
Pré-campo	Salvador/BA	31 de julho de 2015
Pré-campo	Brasília/DF	11 e 12 de agosto de 2015
1ª Incursão no campo	<p>Microrregião do Médio Mearim/MA:  Pedreiras  São Manoel  Esperantinópolis  Santana  Ludovico  Santa Zita  Lago do Junco  Centro do Coroatá  Lagoinha  Três Poços  *Cantanhede (demonstração da máquina, município não pertence ao Médio Mearim)</p>	<p>8 de agosto de 2016  a  1 de setembro de 2016</p>
2ª Incursão no campo	<p>Pedreiras  (Reuniões na sede da ASSEMA/ Articulação da ida a campo)</p>	<p>03 de julho de 2017  a  20 de julho de 2017</p>
	<p>São Manoel  Observação Participante (Residência na comunidade e  Trabalho voluntário como professora de filosofia na Escola Família Agrícola Antônio Fontenele)</p>	<p>20 de julho de 2017  a  07 de dezembro de 2017</p>



## II

### O COCO E A COMUNIDADE: REPRESENTAÇÕES ESPELHADAS EM SÃO MANOEL E LOCALIDADES VIZINHAS

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 em *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 escrevo, 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 observações tais como “*mas isso a gente não fala assim*”. 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. Consequentemente, o pronome *nós* sobressai e os verbos são conjugados na primeira pessoa do plural nas conversas referentes não apenas à história da comunidade, mas também a assuntos do dia-a-dia.

Este capítulo e os dois seguintes compõem um bloco descritivo/analítico. 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>16</sup>. O texto apresentado no evento foi elaborado em coautoria com Eulénice Sousa (filha de Deuzuíta Sousa/Dezu, quebradeira e uma das colaboradoras mais participativas nesta pesquisa) 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.

---

<sup>16</sup> Realizada de 14/02 a 17/02 de 2017 na Universidade Federal do Maranhão (UFMA)/Campus Bacabal.

O contato com Jessé foi favorecido pelo fato de a casa que aluguei pertencer à sua família, estando as duas construções (a que ocupei e a que a família ocupa) uma do lado da outra. Com Eulénice e Ronilda, mantive uma relação amistosa, todavia com maior distanciamento e poucos encontros permeados pela formalidade das nossas posições no âmbito da pesquisa – as duas jovens habitantes da comunidade lidando com uma pesquisadora forasteira interessada em suas vidas.

Quando ainda articulava com a ASSEMA, na cidade de Pedreiras, a ida para o meio rural, Seu Raimundo Ermino explicou que as famílias de São Manoel haviam decidido, em reunião, hospedar-me em suas residências, revezando-se ao longo dos meses. Agradecida, sugeri que a minha permanência acontecesse por meio de locação de uma casa independente onde pudesse instalar-me sozinha. Entendo que, se por um lado conviver com as famílias, dentro de suas residências, possibilitaria aprofundar a compreensão de algumas dinâmicas familiares em virtude do acesso à sua intimidade, por outro lado, essa mesma intimidade poderia acarretar transtornos à dinâmica familiar. Isso porque, talvez, a presença de uma estranha não permitisse o fluxo espontâneo das interações na rotina da família.

Dôra disponibilizou-me gratuitamente a casa secundária de sua propriedade que estava desocupada, mas insisti em contribuir com uma quantia em dinheiro pelo período de julho a dezembro de 2017. A escolha pela residência individualizada, além da natureza idiossincrática, pois diz respeito à minha personalidade, partiu de uma decisão estratégica, tendo em vista o meu gênero e o temor diante de uma situação desconhecida. Bonetti & Fleischer (2007) organizaram uma coletânea de relatos etnográficos autorreflexivos a respeito das circunstâncias, com enfoque nas relações de gênero, enfrentadas exclusivamente por antropólogas em trabalho de campo. Em São Manoel, não sofri assédio. Houve, entretanto, situações que transcorreram de um modo peculiar, que penso terem sido condicionadas pelo fato de a minha presença ser a de uma pesquisadora e não a de um pesquisador, ou melhor, por ser a presença de uma mulher na faixa dos 30 anos desacompanhada e não a de um homem na faixa dos 30 anos desacompanhado. Para explorar esse aspecto, isto é, as minhas próprias “*saias justas e jogos de cintura*” em campo com aprofundamento, necessito de maior distanciamento temporal.

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 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. Atualmente, há cerca de 100 famílias e 300 indivíduos habitantes em São Manoel. Existem núcleos familiares que advêm do cruzamento dos cinco grupos originais, no entanto, há famílias que não guardam nenhum vínculo, nem por matrimônio nem por sangue, com aquelas primeiras. Hoje, existe uma circulação maior entre as comunidades vizinhas e entre as localidades da área rural e das áreas urbanas ocasionadas por motivações variadas que podem ser 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 funciona 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>17</sup>. Por entenderem que se tratava de propriedade estatal e tendo-a encontrado

---

<sup>17</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” (BALEIRO & 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 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:

[...]

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).

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 militar ditatorial 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 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 Figueiredo (2005); Ayres Junior (2007); Lima Neto (2007); Barbosa (2007; 2013); Cordeiro (2008); Swerts (2009); Matos (2011); Silva, E. (2015). As estudiosas e os estudiosos citadas/os consideram a

---

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).

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.

Silva, J.; Soares; Sousa; Botelho (2017) salientam a presença de Adelino Pereira Lima e sua atuação beligerante, na década de 1980, na área de São Manoel. Apoiado pelo Estado, Adelino obteve o reconhecimento legal do título de propriedade de quase toda a totalidade da extensão territorial onde as famílias de trabalhadoras/es construíram suas residências, mantinham suas roças e onde se encontravam os babaçuais em que as mulheres realizavam a coleta e a quebra de coco. Naquela área, as famílias de trabalhadoras/es agroextrativistas - isto é, que ocupavam a terra, mas não detinham título de propriedade - conviviam com outros proprietários de terras além de Adelino mesmo antes do seu surgimento. Um desses donos de terras, morador do povoado com quem as quebradeiras de coco e familiares interagiam pacificamente era José Nogueira, cujo nome foi dado à escola municipal da comunidade (não confundir com a Escola Família Agrícola, pois são instituições distintas), mantinha o único comércio do povoado e era dono do único carro de linha.

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.

É imprescindível atentar à seguinte medida: 1litro de coco (amêndoas) equivale a ½ quilo de coco (amêndoas). Quando se fala de coco babaçu nas décadas anteriores à criação da cooperativa, as menções, em sua maioria, são feitas a litros. 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”.

Dezu (com tônica no ‘u’, *Dezú*, como é chamada Deuzuíta Sousa) foi quem me apresentou às famílias moradoras do trecho de São Manoel chamado extraoficialmente de Cabaceiros, que são lotes que derivam da antiga propriedade única de uma mesma família, a família Cabaceiro. Dezu e eu fomos bem recebidas em todas as residências pelas quais passamos, todavia, enquanto caminhávamos rumo à saída daquele trecho, ela contou que, no passado, durante os conflitos nos anos 1980, uma daquelas mulheres que nos trataram com gentileza estava do lado de dentro das cercas. Em um episódio de confrontação entre proprietários/as e quebradeiras, de um lado estavam a então adolescente Dezu acompanhada de outras jovens, crianças e mulheres adultas – todas, quebradeiras de coco - e do outro lado estavam aquela nossa solícita anfitriã, também adolescente à época, seus familiares e

empregados da propriedade. Ao comentar com Dezu a surpresa com esse acontecimento, dada a harmonia na interação de ambas naquela tarde, ela explicou que todas/os as/os moradoras/es são amigas/os hoje em dia. Também falei com Dôra (Maria das Dores Lima) sobre essa passagem pelos Cabaceiros e, assim como Dezu, ela se referiu à discriminação social do passado: “*Pra eles, a gente era vagabundo*”.

Em conformidade tanto com os relatos orais aos quais tive acesso<sup>18</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 pronúncia é com ‘o’ aberto: *sólta*), que é como se referem aos lotes de terra. A *solta*<sup>19</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*”. 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

---

<sup>18</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).

<sup>19</sup> Lucena (2008), em seu estudo linguístico do agroextrativismo do babaçu, define 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

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 de fortalecer o ramo econômico da pecuária.

Dona Ivete Ramos e Seu Raimundo Vital casaram-se no início da década de 1980 e participaram da luta pela terra. Antes de se estabelecerem em São Manoel, ela morava no povoado São João da Mata, no município de Lago dos Rodrigues e ele era morador do *Cento do Aguiar*. A união do casal aconteceu em 1983 e a comunidade de São Manoel foi fundada, em 1984, pelas famílias agroextrativistas que construíram habitações, em sua maioria, na Mangueira<sup>20</sup>. Dona Ivete rememorou a ação de derrubada das casas

No dia que eles vieram derrubar nossas casas, que veio dois carros de polícia junto com os jagunços, né, que eram bandidos aí tudo armado. Aí os *home* correram tudo pra se esconder e as *muié* fiquemo com os menino. Eles chegaram tudo com as arma nas mão e aí dissero que, dentro de cinco minuto era pra nós tirar as coisas de dentro de casa [...] Aí, pra acabar com tudo, eles amarraram umas cordas nas casas e puxaram tudo com um caminhão. E depois, tacaram fogo em tudo. [...] Quando a gente já tinha começado tudo de novo e já tinha até o barracão [espaço destinado à quebra coletiva de babaçu e armazenamento das amêndoas], aí chegou os soldado, eles dissero que tinha sete lavrador que tinha que ir pra delegacia, eles tinha levado intimação e esses sete tinha que ir com eles. Aí foi que nós tudo se juntou e foi, né. Aí quando o delegado perguntou ‘quem é os sete?’, nós respondeu: ‘é nós, todo mundo aqui’. Aí, *muié*, não teve jeito (risos), né, findou que não teve audiência, todo mundo ficou solto e voltou pras suas casas. **Ivete Ramos, São Manoel (grifos meus)**

Silva, J.; Soares; Sousa; Botelho (2017) informam que a derrubada de 21 residências de famílias agroextrativistas aconteceu no dia 06 de agosto de 1986. No trecho da Mangueira, restou em pé apenas a primeira escola construída pela comunidade que serviu para alojar seguranças particulares do fazendeiro. Para as autoras e o autor (*ibid.*), ao “*abrir bandeira de luta e resistência*” contra Adelino Barbosa, o grupo de famílias de quebradeiras de coco e agricultores demonstrava o seu posicionamento de desobediência diante da União Democrática Ruralista (UDR) e aos governos federal e estadual benevolentes com esta última. Além de *empate*, o léxico da articulação das/os trabalhadoras/es rurais inclui os termos

---

<sup>20</sup> Reiterando, existe uma divisão interna extraoficial de São Manoel em três trechos: Mangueira, Chapada e Cabaceiros.



*mutirão* e *greve*. Quando os homens das comunidades - maridos e filhos crescidos das quebradeiras – igressaram 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 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.

Durante o período de conflitos, formou-se uma rede de apoio que contava com a participação de povoados vizinhos, do Sindicato de Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais (STTR) e setores da igreja católica tais como a Comissão Pastoral da Terra (CPT) e a Animação Cristã no Meio Rural (ACR).

**FIGURA 11 – CASAL DONA IVETE RAMOS E SEU RAIMUNDO VITAL**



Dona Ivete Ramos é uma das lideranças que estiveram na linha de frente na luta pelo acesso às palmeiras de babaçu e pelo direito de posse da terra nos anos 1980, é sócia fundadora e ex-presidenta da AMTR, sócia fundadora e ex-presidenta da COPPALJ, sócia fundadora da ASSEMA e ex-conselheira da Associação da Escola Família Agrícola Antonio Fontenele.

Seu Raimundo Vital também esteve na linha da frente durante os conflitos agrários na década de 1980, é sócio fundador e ex-coordenador geral da ASSEMA, sócio fundador e ex-presidente da COPPALJ e presidente da UAEFAMA.

**Fonte:** Fotografia de Dona Ivete Ramos por Jessé Silva.

Fotografia de Seu Raimundo Vital por Hairam Machado.

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>21</sup>.

Em novembro de 2017, aconteceu uma série de reuniões, em São Manoel e demais comunidades que integram a cooperativa do extrativismo de babaçu em Lago do Junco (COPPALJ), com as pesquisadoras Noemi Miyasaka Porro (engenheira agrônoma e doutora em antropologia/ professora Universidade Federal do Pará - UFPA), presente apenas na primeira reunião, e Josilene Ferreira Mendes (advogada e mestra em agriculturas amazônicas/ professora Universidade Federal Rural da Amazônia - UFRA). Pude acompanhar dois desses encontros – Ludovico e São Manoel - em que foi discutido o encaminhamento da titulação das terras nos governos pós-PT. Na gestão de Michel Temer como presidente da república (2016 a 2018), tanto o INCRA, órgão do governo federal, quanto o Instituto de Terras do Maranhão (ITERMA), órgão do governo estadual subordinado ao primeiro, grosso modo, sondaram as comunidades a respeito das suas pretensões quanto às opções disponíveis diante da expiração da concessão de uso da terra, válida pelo período de 10 (dez) anos com possibilidade de renovação por igual período. Nos debates, frisou-se a tendência do governo federal a encerrar as concessões de uso, ou seja, retirar o caráter de área de assentamento das comunidades e conceder títulos de propriedade da terra, sendo esses coletivos ou individuais.

Para compreender as dinâmicas sociais em São Manoel, é preciso ter em mente a tríade constituída por política, religião e educação. O trabalho de Silva, J.; Soares; Sousa; Botelho (2017) indica o investimento da comunidade na educação como estratégia de fortalecimento dos valores locais e como ferramenta na conscientização interna na luta por direitos. Quando a região foi pacificada, as famílias derrubaram a antiga escola invadida e ergueram uma nova sede a partir de 1993. Inicialmente, a estrutura física da edificação consistia em palha e talos de palmeira, uma dificuldade importante para o funcionamento da escola quando a inauguração ocorreu.

Desde 1996, ano de abertura da EFA até o período do trabalho de campo desta pesquisa, a escola contava com o auxílio da igreja católica, mais especificamente da Província

---

<sup>21</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>

Franciscana, ordem religiosa de origem alemã com representação no interior do Maranhão, na Diocese da cidade de Bacabal. Antes do município de São Manoel, o modelo havia sido adotado em comunidades de outros municípios, como Poção de Pedras/MA, e em outros estados como o Espírito Santo e a Bahia. Seu Raimundo Vital, presidente em exercício em 2017 da União das Associações das Escolas Famílias Agrícolas do Maranhão (UAEFAMA), definiu a Escola Família Agrícola como a “*representação da realidade*” das trabalhadoras e dos trabalhadores agroextrativistas, justificando assim o enfoque dado à agricultura familiar no projeto pedagógico da instituição. A primeira unidade da EFA oferece as séries finais do ensino fundamental, ou seja, do 6º ao 9º ano. Atualmente, existe mais uma unidade de Escola Família Agrícola em funcionamento na comunidade do Pau Santo, também no município de Lago do Junco. Na segunda EFA, é oferecido o ensino médio. .

## 2.1 Epicarpo: em contato com o governo e o mercado

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

*Nós descobrimos o valor da união que é arma  
poderosa e derruba até dragão*

*E já sabemos que a riqueza do patrão e o poder dos  
governantes passam pela nossa mão! [...]*

**“De repente nossa vista clareou” – Domínio Público –  
Coletânea “As Encantadeiras: quebradeiras de coco babaçu que cantam e encantam”**

**(MIQCB; AMTR; ASSEMA; NCAD/UFPa, 2014)**

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 sua camada mais superficial chama-se epicarpo, um material fibroso 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.

A descrição do epicarpo, neste tópico, para além de informar sobre as propriedades do coco babaçu em si, serve como representação do espaço social em que transcorreram as interações entre as comunidades do Médio Mearim – São Manoel é destacada nesta pesquisa – e o governo estadual, em parceria com empresas, no projeto de mecanização da quebra e processamento do coco no segundo semestre de 2016.

### 2.1.1 ASSEMA: a abertura do campo

Na quebra de coco babaçu, é comum manipular o coco antes das batidas com o macete a fim de que se examine a sua condição de conservação, o seu grau de maturação, a sua qualidade. Esse toque inicial também serve para avaliar qual vem a ser o melhor ponto da casca para receber as macetadas, onde é mais provável que a casca se rompa facilmente. Uma quebradeira experiente realiza tal procedimento de maneira automática e rápida, mas alguém que se disponha a aprender como realizar o trabalho percebe o quão importante é essa “pré-quebra”. No caso desta pesquisa, o encontro com a equipe da ASSEMA, no início de agosto de 2016, foi a pré-quebra, o exame do contexto que viria a se tornar efetivamente o objeto de investigação. Foi um exame recíproco, pois, conforme relato na introdução, Seu Raimundo Ermino, Ronaldo e Silvianete questionaram qual era o propósito da pesquisa em nossa primeira conversa na sede da associação.

Em Pedreiras, por intermédio da equipe da ASSEMA, estabeleci os primeiros contatos com quebradeiras de coco babaçu que residem em comunidades nos municípios de Lago do Junco, Lago dos Rodrigues e Esperantinópolis. Ao longo de quatro semanas, as acompanhei em reuniões diversas, algumas restritas à comunidade, outras com a presença de representantes do Estado e do mercado. As pautas de discussão nesses encontros eram correlacionadas: a proposta de mecanização da quebra de coco defendida pelo governo do estado e a atualização da lei de biodiversidade. Esse último ponto foi apresentado a elas por executiva porta-voz de um conjunto de empresas que se autodeclararam comprometidas com a temática da sustentabilidade, a UEBT (União para Biocomércio Ético). Nesses encontros, a minha participação consistia em informar o objetivo da pesquisa que desenvolvo ao grupo e tomar notas.

Além das reuniões com o governo e a representante do empresariado, as quebradeiras de babaçu e a ASSEMA definiram um roteiro que possibilitou a minha participação no cotidiano das comunidades. Acompanhei as atividades de coleta e quebra de coco babaçu, também pude observar como são organizadas as tarefas nas unidades domésticas. A produção de dados, no âmbito da pesquisa, ocorreu na forma de entrevistas semiestruturadas e diálogos informais nos intervalos das reuniões e ocasiões variadas no decorrer dos dias. No que tange à informalidade das conversas no trabalho de campo, recorro a Roberto Cardoso de Oliveira (2006). O autor explica que o corpo teórico com o qual a/o antropóloga/o tem contato domestica-lhe os sentidos: o olhar, o ouvir, bem como a reflexão expressa na escrita. O referencial teórico sobre o qual se sustenta a investigação científica, antropológica neste caso, é, portanto, o esteio do ato de pensar no momento do trabalho de campo. Logo, em uma conversa informal entre esta antropóloga, as quebradeiras de coco e demais interlocutoras/es no Médio Mearim durante a pesquisa, a espontaneidade resultou da evocação de duas categorias analíticas: gênero e desenvolvimento.

### **2.1.2 “*Quebrar coco é uma atividade mutilante*”: as quebradeiras, o mercado e a proposta de mecanização da cadeia produtiva do babaçu**

Martins (2008) estudou a economia do babaçu vigente desde a segunda metade do século XIX, no Maranhão, estabelecendo contraponto entre “*os interesses empresariais*”, apoiados pelo poder público, e “*os interesses das famílias que se dedicam ao extrativismo*”. A autora argumenta que, em torno da quebra de coco, os diferentes significados de tecnologia traduzem as pretensões de autoridade sobre a forma de acesso ao recurso e de validação da sua exploração. A variação de significados remete à luta discursiva, reveladora de luta por

poder. Martins (*ibid.*) destaca que a oposição se coloca entre o saber de cunho científico-racional-quantitativo-estatístico associado à iniciativa privada e o saber forjado na experiência prática das comunidades, de caráter empírico, o “saber local”. A racionalização produtivista chega à área rural com pretensão de sucumbir a tradição, de modo a monopolizar, sob alegação de maior eficácia, explicações e práticas referentes ao beneficiamento do coco babaçu. A mecanização implicaria não apenas a substituição da técnica de quebra, como também o silenciamento daquele saber primeiro, das pessoas que executavam aquela técnica.

Para os teóricos das “estratégias empresariais”, a tecnologia é o método de fazer ou saber como fazer, requerendo pelo menos três componentes elementares: informação sobre o modo, o meio de empregá-lo e certa compreensão do mesmo. Quando pensada para a transformação do coco babaçu, a inovação tecnológica tem, entretanto, prescindido do saber das extrativistas, que tradicionalmente extraem a amêndoa do coco. As iniciativas desta ordem se opõem à capacidade das organizações das extrativistas de criarem suas próprias competências técnicas e gerenciais, evidenciando uma situação de antagonismos sociais (MARTINS, 2008; pág. 177).

Segundo a autora (*ibid.*), no Maranhão, a primeira proposta de invenção de máquina de quebrar coco ocorreu por volta de 1890, quando o estado começava a se destacar, no cenário econômico internacional, com a oferta do óleo vegetal e dos outros itens provenientes da extração do fruto. Os lucros obtidos pelas indústrias de óleo não alcançavam a base dessa cadeia, que consistia em dinâmicas de compra e venda entre as pessoas que operavam a quebra manual e os intermediários que repassavam as amêndoas às empresas exportadoras.

A partir da primeira guerra mundial e o consequente aumento na demanda por combustível na Europa, houve uma sequência regular de tentativas de criação de máquinas adequadas às características do babaçu. No recorte temporal de sua pesquisa, compreendido entre o fim do século XIX e o e o fim do século XX, Martins (*ibid.*) identifica que as iniciativas de mecanização sempre apresentaram um argumento “*associado a um menosprezo à atividade manual, interpretada como atrasada*”.

A despeito dos esforços e investimentos, privados e públicos, no curso de 100 anos, nenhum modelo mecânico serviu para a quebra de coco. Martins (*ibid.*) levantou o registro, nesse intervalo de tempo, de cerca de 450 patentes de máquinas de beneficiamento de babaçu. Uma sequência de tentativas frustradas resultante em “inúmeros ‘cemitérios de máquinas’”. A partir da década de 1970, a economia do babaçu em larga escala entrou em declínio no estado e grande parte das antigas empresas que vendiam o óleo para outros países fechou. A autora explica que as propostas de mecanizaram recuaram levando consigo o atestado de ineficácia.

Em agosto de 2016, com o intuito de avaliar o mais recente protótipo de máquina processadora de coco babaçu, onze quebradeiras de coco acompanhadas do coordenador-geral e um técnico da associação - Seu Raimundo Ermino e Ronaldo -, além de um administrador da Cooperativa de Pequenos Produtores Agroextrativistas de Lago do Junco (COPPALJ) – Jaílson - dirigiram-se à cidade de Cantanhede, situada a cerca de 100 quilômetros de Pedreiras, no Norte do Maranhão.

Quando cheguei à sede da ASSEMA no dia da viagem, pouco depois das seis da manhã, encontrei onze mulheres que provocavam umas às outras com comentários jocosos relacionados aos seus corpos e à abstinência sexual - haja vista as casadas estarem longe dos companheiros e haver solteiras “*sem homem*” - enquanto concluíam a arrumação de suas bagagens. A associação também funciona como alojamento, sendo corriqueiros encontros como aquele. Segundo elas, a distância entre os povoados e a dificuldade de deslocamento (estradas sem asfaltamento, meios de transporte em quantidade inferior à demanda e os altos preços das passagens) torna vantajosa a pernoite no prédio da associação, ainda que a estrutura não proporcione muito conforto. Ali estavam Alódia, Bárbara, Dôra, Francidalva I, Francidalva II, Francinete, Helena, Ivete, Josilene, Lídia e Zuza (Maria José Castro, administradora da Cooperativa de Produtores Agroextrativistas de Esperantinópolis - COOPAESP), mulheres entre 30 e 60 anos, moradoras de Esperantinópolis e das comunidades de Santana, Ludovico, São Manoel e Três Poços.

No percurso de aproximadamente 3 (três) horas, os diálogos das companheiras de trabalho relacionavam as expectativas acerca da eficácia da máquina, o receio decorrente de tentativas de mecanização anteriores, a situação política do país – o *impeachment* da então presidenta Dilma Rousseff, como apoiadoras da presidenta, elas tentavam projetar qual seria o impacto do seu afastamento definitivo na execução dos programas de governo para as zonas rurais -, as campanhas eleitorais municipais, informações sobre outras quebradeiras que ali não estavam, o bingo para arrecadar fundos para Maria Alaídes, uma das fundadoras da Associação das Mulheres Trabalhadoras Rurais de Lago do Junco e Lago dos Rodrigues (AMTR) que se submetia à tratamento contra o câncer, a segunda série de apresentações das quebradeiras cantoras – *As Encantadeiras* – no Sul e Sudeste, notícias sobre filhas/os e netas/os e a preocupação com a pontualidade, pois as famílias as aguardavam em casa.

Em Cantanhede, o grupo foi recebido pelo Sr. Cavalcante que se identificou como um dos sócios da empresa – ora ele citava a Babaçubrás, empresa que ele explicou estar sediada em Teresina/PI, ora ele se referia à Biotechnos, empresa situada em Santa Rosa/RS - que

desenvolveu o equipamento em parceria com a Secretaria de Estado de Indústria, Comércio e Energia do Maranhão (SEINC). Ele era o responsável por realizar os experimentos com a máquina em um salão cedido pela prefeitura do município. Ao expor o projeto, enfatizou a quebra de coco com machado como uma “*atividade mutilante*” e defendeu a mecanização como a “*evolução*” que erradicaria a miséria no campo, garantindo “*desenvolvimento sustentável*” para o agroextrativismo. Nesse momento, as quebradeiras ouviam em silêncio, enquanto os coordenadores da ASSEMA interrompiam a apresentação do empresário para dirigir-lhe algumas perguntas de caráter técnico: o grau de maturação do coco processado, a viabilidade da máquina para grupos pequenos, a quantidade necessária de pessoas para operar o equipamento, o consumo de energia elétrica.

.



**FIGURA 12 – COMITIVA DE QUEBRADEIRAS ACOMPANHAM A DEMONSTRAÇÃO DA MÁQUINA DE PROCESSAMENTO DO BABAÇU.(COLAGEM)**



Fonte: Fotografias por Hairam Machado.



**FIGURA 13 – MÁQUINA DE PROCESSAMENTO DE COCO BABAÇU**



Fonte: Fotografias por Hairam Machado.

Durante a demonstração do funcionamento da máquina, o ruído produzido era tão alto que, para permanecermos no ambiente, foi necessário o uso de protetores auriculares que somente atenuaram um pouco o barulho que impossibilitava a comunicação falada entre as

peessoas que observavam o equipamento. Após o procedimento, diante da insistência do Sr. Cavalcante para que se pronunciassem, as quebradeiras afirmaram que, para elas, “*a questão da gestão é [era em 2016] o principal ponto*” (Zuza). Ou seja, em prol da segurança da sua organização, elas optavam por “*ir bem devagar*” (Dôra) ao se depararem com propostas de modificação da forma como têm trabalhado por décadas. Também argumentaram ser inconsistente o julgamento de que elas se oporiam à tecnologia, quando um dos seus interesses tem sido atrair a juventude para o babaçu. Dôra, Zuza e Josilene enfatizaram que as quebradeiras se esforçam para criar estratégias de renovação do trabalho. Indagaram, ainda, se seria viável para a empresa firmar, com elas, o compromisso de não disponibilizar o equipamento às agroindústrias de grande porte e a resposta do demonstrador do equipamento foi: “*Eu não posso ficar rico matando vocês, mas vamos deixar claro que a máquina foi feita para as comunidades, mas se as comunidades não quiserem, outros vão querer*”.

A reunião encerrou-se com declarações, por parte dos integrantes da equipe da ASSEMA e do empresário, de que a adesão das quebradeiras ao projeto de mecanização do governo<sup>22</sup> teria encaminhamento nas comunidades. O representante da empresa concluiu a sua apresentação, citando a história do desenvolvimento do *software* Windows. Ele chamou a atenção para o descaso da *International Business Machines* (IBM) com as propostas de inovação formuladas por um funcionário que, diante daquela resistência, acabou fundando a sua própria empresa, a Microsoft. O caso de Bill Gates nos anos 1970, isto é, “*o empreendedorismo com domínio de tecnologia*” serviria como exemplo para as comunidades que vivem da quebra de coco babaçu, de acordo com o raciocínio exposto pelo empresário naquele encontro. Por fim, o Sr. Cavalcante nos serviu uma bebida criada por ele, o “*suçu*”, suco de babaçu feito à base de mesocarpo extraído pela máquina e rapadura. O *suçu* foi apontado por ele como mais um exemplo das potencialidades econômicas do babaçu: uma bebida com propriedades terapêuticas cuja produção despertaria o interesse da indústria alimentícia e ou farmacêutica, alavancando assim o retorno financeiro do extrativismo.

Houve uma confusão inicial, por parte do Sr. Cavalcante, quanto à minha função junto ao grupo quando todas/os nos apresentamos na abertura da reunião. Ele supôs que eu fosse assessora a serviço das/os trabalhadoras/es agroextrativistas e, durante algum tempo, fui a única mulher a quem ele se dirigia diretamente, indagando qual seria a minha avaliação da

---

<sup>22</sup> A implementação do uso da máquina no beneficiamento de coco babaçu está prevista em projeto elaborado pela Secretaria de Estado de Indústria e Comércio do Maranhão, no âmbito do Programa de Desenvolvimento Sustentável do Extrativismo no âmbito do Estado do Maranhão, Lei nº 10. 451 de 12 de maio de 2016.

Disponível em: <https://www.legisweb.com.br/legislacao/?id=320504>

quebra de coco. Tratei de corrigir o equívoco, informei a ele que estava ali exclusivamente como pesquisadora em atividade de formação acadêmica, que havia sido convidada pela ASSEMA para aquela visita a Cantanhede apenas para acompanhar a discussão sobre a máquina e conhecer o projeto. O Sr. Cavalcante mencionou ter discutido com um antropólogo, em uma ocasião anterior, e enfatizou ter havido divergências entre os dois quanto ao extrativismo do babaçu. Ele contou que o antropólogo com quem esteve “*afirmava que o machado era a identidade das quebradeiras*”. De um ponto de vista diferente, Sr. Cavalcante explicou que associava a identidade das quebradeiras ao que chamou “*vida digna*”, algo que, segundo o seu julgamento, a quebra de coco manual não proporcionava. Ouvi o relato e reafirmei que pretendia compreender o que as pessoas envolvidas no projeto pensavam. Evitei começar qualquer debate, pois não era o objetivo do meu primeiro contato com o grupo de quebradeiras. Descobri, depois, que ser confundida com consultora ou, mais frequentemente, estagiária da ASSEMA aconteceria em outras ocasiões tanto em 2016 quanto em 2017. Atribuo ao meu nome incomum de difícil pronúncia a designação que me foi dada nas comunidades: “*a estagiária*”, assim grande parte das interlocutoras e dos interlocutores se referia a mim.

No almoço, as interações foram diferentes daquelas ocorridas na reunião. As quebradeiras, distribuídas em várias mesas, falavam alto, riam e compartilhavam impressões acerca da máquina. Várias mesas foram enfileiradas, os homens sentaram-se em próximos uns dos outros em uma extremidade, as mulheres espalharam-se pela fila de mesas. O fato de a máquina triturar as amêndoas foi enfatizado por elas. Josilene pronunciou então a frase de que me apropriei, adaptando-a para intitular esta tese: “*Como é que nós vai guardar o coco desse jeito [triturado]? O coco tinha era que sair inteiro!*”. Josilene referia-se às amêndoas. Essas, em sua opinião, deveriam ser processadas inteiras pela máquina a fim de facilitar a conservação das suas propriedades - óleo basicamente - durante o período de armazenamento nas residências das quebradeiras.

É fundamental que se atente à forma de realização do trabalho da quebra de coco. As quebradeiras valorizam a possibilidade que têm de definir o tempo (turno, quantidade de horas e dias na semana) em que executam as suas atividades. Trata-se de uma relação com o trabalho que envolve autonomia para lidar com o tempo. A máquina permitiria que todas as quebradeiras processassem o volume coletado diariamente ou seria necessário definir escalas para a utilização do equipamento? A cooperativa daria conta de coletar as amêndoas

trituras, antes que o óleo se perdesse, diariamente nos postos comunitários? Eram dúvidas que causavam preocupação.

Enquanto almoçávamos, entre um comentário engraçado e uma novidade relacionada à família compartilhados, tal qual no trajeto de ida entre Pedreiras e Cantanhede, a hesitação quanto a incorporar aquela tecnologia ao trabalho foi justificada com base em experiências frustradas no passado: tentativas de mecanização da quebra que foram interrompidas por que as máquinas eram ineficazes, não produziam o mesmo volume de amêndoas que a quebra manual.

A percepção de que não eram ouvidas por quem conduz as ações de governo também foi mencionada por elas. Por que essas mulheres falaram menos do que os homens na reunião? Este questionamento explicitava a minha incompreensão, já que, pouco tempo antes da demonstração do equipamento, ainda a caminho de Cantanhede, as ouvi elencar motivos que as faziam duvidar do êxito da mecanização do seu trabalho. Por que elas optaram por cochichar ou simplesmente observar a apresentação em silêncio? E, quando elas voltaram a se expressar com desenvoltura, na hora da refeição, a minha dificuldade de entendimento foi reforçada, afinal, aquelas trabalhadoras demonstravam segurança, eram eloquentes quando se dispunham a falar sobre a sua realidade. O que condicionaria aquela conduta? Seria uma deliberação, algo consciente ou alguma motivação sobre a qual pouco se pensava e quase nada se dizia?



**FIGURA 14 – GRUPO COORDENADO PELA ASSEMA  
CONHECE O PROTÓTIPO DA MÁQUINA EM CANTANHEDE/MA, AGOSTO DE 2016**



Sr. Cavalcante (2º homem da direita para a esquerda) junto ao grupo visitante. Única fotografia da comitiva organizada pela ASSEMA (exceto Josilene, que preferiu não ser fotografada e ofereceu-se para fazer o registro) ao lado do representante da empresa desenvolvedora da máquina de processamento de coco babaçu. Ríamos, nesse instante, de uma piada feita por Maria José Castro/Zuza (1ª mulher da direita para a esquerda): “*Vai com o dedo no redondo!*”, frase de conotação intencionalmente dúbia que Zuza disse à Josilene, instruindo-a a nos fotografar com o aparelho celular. **Fonte:** fotografia por Josilene Gonçalves

### **2.1.3 “*O machado é penoso*”: as quebradeiras, o Estado e a proposta de mecanização da cadeia produtiva do babaçu**

Entre agosto e setembro de 2016, o grupo de trabalhadoras/es rurais coordenado pela ASSEMA tentou reunir-se com o representante do governo do estado do Maranhão por duas vezes. A primeira tentativa foi frustrada quando o então secretário adjunto da Secretaria de Estado de Indústria, Comércio e Energia (SEINC) informou que, devido a uma ponte caída no meio da estrada, não conseguiria completar o trajeto. Era uma tarde de sexta-feira e aproximadamente vinte pessoas, quebradeiras e pequenos agricultores – lavradores é como se autoidentificam -, estavam na igreja de São Manoel aguardando-o.

Tão logo a ausência do secretário adjunto da SEINC bem como a sua proposta de transferência da reunião para o dia seguinte foi anunciada, Dona Ivete levantou a mão, mostrando o dedo do meio (um gesto considerado obsceno) e disse: “*Aqui pra ele, ó!*”. Ela é uma das duas mulheres que já presidiram a COPPALJ desde a fundação da cooperativa, em 1991, até 2017. Em 26 anos de história, enquanto quatro homens, conforme relatou Seu

Raimundo Ermino, foram eleitos para o mandato de dois e reeleitos, nenhuma das duas presidentas foi reeleita.

Diante das queixas das pessoas presentes pelo desperdício de tempo com a reunião que não aconteceria, os técnicos da ASSEMA sugeriram então que aproveitassem a oportunidade para conversar entre si, pois dessa forma adiantariam alguns encaminhamentos a respeito da proposta de mecanização da quebra de coco para quando encontrassem o representante de governo.

Na igreja, local da reunião, havia duas fileiras de bancos sem espaldar, um oratório com a imagem de São Manoel, o santo padroeiro da comunidade. Algumas pessoas já estavam na igreja quando cheguei, elas distribuíam-se em duplas e trios e conversavam animadamente. As mulheres estavam sentadas nos bancos à esquerda e os homens, à direita. Também percebi que outras pessoas pareciam apenas observar a cena. Comentei com Dôra sobre a divisão entre mulheres e homens nos bancos e a sua resposta veio acompanhada de um riso: “*Pois não é? Eu mesma não sei por que esse lado de cá (apontando os homens) é tão macheiro*”. Em seguida, fui convidada a merendar com o grupo. Dôra explicou que sempre foi assim: cada pessoa se encarrega de levar determinado item. Os alimentos e as bebidas foram organizados em um banco próximo ao púlpito da igreja e logo foi possível ouvir comentários bem-humorados carregados de ironia (referentes à idade, à disposição física, às horas dedicadas ao trabalho na roça, à forma física) trocados entre quem se servia naquele canto.

A sequência de considerações evidenciou a divisão do grupo quanto a aderir ou não à proposta do governo. Os trechos transcritos abaixo não reproduzem a sequência cronológica das falas na reunião, sendo opção minha intercalar fragmentos de algumas declarações favoráveis e contrárias ao projeto de mecanização do extrativismo de babaçu nas comunidades do Médio Mearim.

Gente, faz é mais de 100 anos que a gente tá quebrando coco no machado e eu fico pensando: nós, extrativistas, não sei se o que a gente tem é medo ou preconceito [...] Nós estamos no século XXI e eu não quero mais pilar arroz como o meu avô fazia. **Seu Raimundo Ermino, São Manoel.**

O que nós precisa saber é quem vai ganhar mais com essa máquina. O governo diz que é nós que bota dificuldade pra comprar essa máquina, mas só que ele não bota uma máquina pra quebrar o coco do jeito que a gente quer. E outra, a quebradeira vai começar a comprar coco de carrada? Poucas de nós têm carro. Aí, eu pergunto qual é o papel do governo. O governo não quer saber como o coco é coletado [...] O governo diz que a gente é antitecnológico, mas o governo não responde aonde é que é mesmo que essa máquina vai ficar. E se não tiver carro pra ir até onde essa máquina tá? A engenheira não tá pensando em nós não, *rum!* Tá é nada! Ela não tá pensando nas pequenas famílias [...] Nós já vimos outras máquinas nesses

tempo aí pra trás e o que foi que deu? A gente dizendo ‘moço, leve sua máquina daqui! Nós não tem nem espaço pra botar essa montoeira de ferro velho’. O que eles precisam saber, em primeiro lugar, é que nós temos a nossa ética com o nosso manejo. Nós não é canoa pra ser tocado pelo fundo. **Dona Diocina Lopes/Dió, Ludovico.**

Olha, nossos filhos estão indo embora. A tecnologia pode servir, sim, pra segurar os nossos jovens aqui. E se essa máquina parar nas mãos de um fazendeiro? Eu acho que as pessoas estão vendo pelo lado negativo. Eu quero olhar é o que pode ser vantajoso pra gente. **Dona Nazira Pereira/Naná, Ludovico.**

Esse projetão (faz uma pausa), nós pensa de um jeito e o governo pensa de outro. Por que o governo só quer pegar nós pra testar as coisa? Eu acho que as coisas só dão certo quando a gente tem medo porque senão fica muito afoito. [...] E pensa que vai empregar muito jovem? Isso é história, rapaz! Isso vai empregar é engenheiro, gente que já vem qualificado de fora. Não sei se é porque eu não estudei, por isso que eu tenho essas besteiras na cabeça, mas é desse jeito que to enxergando as coisas. **Seu Antonino Soares, São Manoel.**

Hoje, o jovem só quer roupa de marca, celular de marca. A máquina poderia ser o jeito de colocar esse jovem pra trabalhar. [...] A mão da quebradeira é insubstituível, mas com a máquina a quebradeira poderia dividir o seu tempo m várias partes: cuidar do coco, cuidar dos filhos, cuidar do marido. **Maria José Castro/Zuza, Esperantinópolis.**

Pessoal, a gente é cauteloso, é. Só que a gente é cauteloso de mais, aí, o barco passa. **Valdener, técnico da ASSEMA.**

Eu quero dizer pra vocês que tecnologia não é só máquina. Uma ponta de osso que homens e mulheres usavam pra abater um mamute é tecnologia também. A gente tá sempre criando tecnologia pra melhorar a nossa vida, então essa máquina é só mais uma tecnologia junto de muitas outras. **Ronaldo, técnico da ASSEMA.**

Os argumentos apresentados pelas/os integrantes do grupo reunido conectavam tecnologia e organização das relações de trabalho, ora contrapondo-as ora justapondo-as como elementos complementares. Entendi que havia, por parte delas/es, a preocupação de ressaltar que a hesitação ao projeto não advinha de serem contrárias/os à ideia de aprimoramento técnico/tecnológico, mas da perspectiva da perda do controle sobre a maneira de lidar com a cadeia produtiva do coco e, por consequência, perda da autonomia do seu modo de vida, perda da sua identidade. Barbosa (2007; 2013) pondera que os esforços conjuntos, isto é a mobilização coletiva pelo direito à terra ocorreu como fator decisivo na constituição da tradição das populações camponesas habitantes daquela região, da sua identidade portanto.

Uma semana após a primeira tentativa de reunião com o secretário adjunto de indústria e comércio do governo do estado, novamente na igreja de São Manoel, quebradeiras e demais trabalhadoras/es rurais organizaram mais um encontro. Era manhã de sábado, *Seu Raimundo*



Ermino havia me instruído a aguardar Ronaldo no hotel em que estava hospedada em Pedreiras, de lá, seguiríamos – a equipe da ASSEMA e eu - para a comunidade. Ocorreu, porém, uma alteração no combinado, de maneira que Ronaldo e eu viajamos no carro do secretário de governo, Sr. Lúcio Maia. No trajeto entre Pedreiras e São Manoel, não houve oportunidade de interação entre mim e os dois homens que tratavam entre si de pontos técnicos do projeto e aspectos da paisagem da região.

Na igreja, a mesma estrutura da semana anterior havia sido preparada: frutas, pães, bolos, sucos e café. O grupo conversava e se movimentava pelo espaço. Alguém sugeriu tocar o CD gravado pelas quebradeiras do projeto *As Encantadeiras* antes do início da reunião e logo os versos tomaram conta do ambiente: “*Tu já sabes que não podes derrubar, precisamos preservar as riquezas naturais*”. Ivete, melhor dizendo, Dona Ivete chamou a atenção para a necessidade de começar a discussão do assunto e, assim, convocou todas as pessoas a ficarem em pé de mãos dadas e a fazerem “*uma oração para abrir as mentes*”.

**FIGURA 15 – REUNIÃO ENTRE TRABALHADORAS/ES AGROEXTRATIVISTAS E O SECRETÁRIO ADJUNTO DA SEINC EM SÃO MANOEL, AGOSTO/2016 (COLAGEM)**



Na reunião, estavam presentes representantes de diversas comunidades agroextrativistas do Médio Mearim: São Manoel, Centrinho do Acrísio, Ludovico, Três Poços, Esperantinópolis. **Fonte:** fotografias por Hairam Machado

**FIGURA 16 - REUNIÃO ENTRE TRABALHADORAS/ES E O SECRETÁRIO ADJUNTO DA SEINC EM SÃO MANOEL, AGOSTO/2016. (AMPLIADA)**



Da esquerda para a direita: Sr. Lúcio Maia, secretário adjunto da Secretaria de Estado de Indústria, Comércio e Energia do Maranhão (SEINC) ao lado de Dona Dió/Diocina e demais presentes na reunião realizada, em agosto de 2016, em São Manoel. No chão, havia sacolas plásticas verdes com as partes do babaçu processadas pela máquina. **Fonte:** fotografia por Hiram Machado

Foi Dona Ivete a responsável por introduzir o debate, ressaltando que a comunidade, até aquele momento, não se sentia plenamente confiante para ingressar no projeto elaborado pela SEINC (Secretaria de Estado de Indústria e Comércio). Seu Raimundo Ermino, o segundo a se pronunciar, disse concordar com a “*cumade Ivete*”: no seu ponto de vista, a tecnologia era indispensável para o fortalecimento da agricultura familiar, entretanto a comunidade mantinha-se cautelosa, pois já havia entrado em contato com “*mais de cem protótipos*” anteriores àquele sem sucesso. Ele também apontou a preocupação do grupo com a possibilidade de “*perda da identidade de quebradeira*”, afirmando que nenhuma proposta que representasse tal risco seria aceita por elas e eles.

O secretário adjunto da SEINC registrou ser formado em química, destacando, em toda a sua apresentação, ter um “*passado de militância nos movimentos sociais*” desde a época em que atuou no movimento estudantil, na Universidade Federal do Maranhão, na companhia do governador do estado Flávio Dino/PCdoB (eleito para o mandato de 2014 a 2018 e reeleito para o período de 2019 a 2022). Além disso, criticou os projetos criados pelos governos passados devido à “*ausência de debate com as comunidades*”, “*erro*” que a gestão atual vinha reparando no seu julgamento. Em seguida, atentou para a “*queda vertiginosa na*

*quebra manual de coco nos últimos dez anos*” e a consequente “*expectativa de extinção*” da atividade nos moldes atuais, sendo essa a razão para o esforço empreendido pelo governo em prol da “*profissionalização das quebradoras*” – “*quebradoras*” foi o termo empregado por ele –, promovendo assim um “*salto tecnológico e econômico e controlando o domínio do capital privado, dos grandes investidores estrangeiros*”. E prosseguiu, afirmando que, com a implementação do projeto, cada unidade familiar de quebra de babaçu passaria a funcionar como uma “*pequena empresa*” porque, com a “*mecanização nas comunidades*”, ocorreria a “*descentralização da produção*”. O objetivo do governo, segundo o seu representante, seria equipar as comunidades rurais do estado de modo a prepará-las para concorrer com as corporações agroindustriais:

A nossa lógica, por meio dessa parceria, é superar a capacidade de quebra manual, *quanto mais a quebra for sendo mecanizada, mais a quebradeira deixa de ser quebradeira* e o trabalho passa a ser a coleta. Pra isso, a gente vai precisar correr riscos e avançar antes que o capital privado se apodere dessa tecnologia. [...] Hoje, eu sou do governo, mas eu já fui do movimento, eu sei da labuta de vocês, não é politicagem. **Lúcio Maia, Secretário Adjunto de Indústria e Comércio do Governo do Estado do Maranhão (grifos meus)**

Embora tenha reforçado a diferença entre o projeto de mecanização atual e as tentativas do passado, ao menos uma semelhança importante foi observada na fala do secretário: a valorização do carvão vegetal acima da amêndoa. Na década de 1990, o parque industrial constituído por siderúrgicas instaladas no Maranhão, com o aval do governo estadual, iniciou um processo de pressão pela produção de carvão a partir do coco inteiro, preterindo assim a extração de amêndoa e seus derivados (BARBOSA, 2007; 2013).

As/os trabalhadoras/es agroextrativistas contra-argumentaram que se tratava de uma ideia absurda desprezar todas as potencialidades do babaçu para privilegiar a produção de um único item, o combustível. As quebradeiras e o restante da comunidade associam o babaçu primordialmente à nutrição, referindo-se à palmeira como “*mãe*” (Josilene de Três Poços). Pude verificar que o leite de coco é um artigo alimentício efetivo no cotidiano das/os moradoras/es das zonas rurais do Médio Mearim, sendo utilizado no preparo de pratos variados como o “*macaco sem carne*”, um cozido de legumes com ovo de galinha que me foi apresentado por Nete/Francisca de São Manoel. Existe também o azeite de coco com o qual são fritas as carnes e refogados outros alimentos como arroz, feijão e cuxá, uma pasta feita com folhas de vinagreira<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> Hibiscus sabdariffa L. (Malvaceae) -, hortaliça de origem africana muito comum no Maranhão.



Barbosa (2013) identificou “sinais de maternalismo nos discursos e práticas das quebradeiras de coco” e traçou uma correspondência entre esse dado e as relações de sentimentos e afetos das quebradeiras com as palmeiras de babaçu. O vínculo emocional entre quebradeiras e palmeiras culmina, segundo a historiadora, em “um modo culturalmente específico de ser e existir” para além de uma ordem pragmática-utilitária, algo que extrapola questões estritamente econômicas (*ibid.*). Os relatos que ouvi no campo acentuaram a afirmativa de que a principal função do coco é nutrir. Até mesmo o parasita do babaçu serve como alimento: *gongo* é a larva que se desenvolve dentro do coco a partir do ovo depositado por besouros que vivem na palmeira. Por alimentar-se exclusivamente da amêndoa, o gongo é tratado e consumido, pela comunidade, como um concentrado das propriedades nutricionais do babaçu sem qualquer repulsa.

**FIGURA 17 – MARLEIDE ENCONTRA GONGO DENTRO DE UM COCO, SANTA ZITA/AGOSTO DE 2016**



Fonte: Fotografia por Hiram Machado

Enquanto o secretário adjunto da SEINC expunha suas considerações, defendendo a substituição da quebra de coco manual pela mecanização, Josilene – que naquele ano

integrava a diretoria da ASSEMA – cochichou: “*Aí, se acaba tudo, né, cumade Ivete? Aí, não tem mais o dia da quebradeira*”. Ainda em sua apresentação, em meio ao extenso detalhamento técnico do projeto, sublinho uma menção feita pelo secretário atinente à articulação com o mercado:

O principal de toda essa história se chama mercado, é o mercado. [...]

[...] O Maranhão é um estado extremamente dependente do ponto de vista produtivo. *Nós temos uma capacidade energética muito grande e o mundo inteiro precisa de energia.* [...]

[...] O que a gente precisa fazer é colocar a produção dentro do mercado formal, vocês têm apelo social muito grande a gente tem uma cultura e um legado pra deixar. [...]

[...] Não cabe a nós do governo decidir como será esse processo de organização, cada comunidade passaria a ter uma lógica, a gente precisa da ajuda de vocês. O meu papel é anotar quais são os anseios de vocês. Agora, *a gente vai sair daqui sabendo que as empresas precisam de escala e volume de produção. Então, é isso, meus senhores.* **Sr. Lúcio Maia, Secretário Adjunto da Secretaria de Estado de Indústria e Comércio do Governo do Maranhão [grifos meus]**

Josilene, novamente, cochichou em resposta à última frase do secretário: “*ele tá fazendo de nós homens*”, uma referência à expressão “*meus senhores*” dita por ele. Seu Raimundo Ermino, ao retomar a palavra, destacou: “*Aqui é um momento de entendimento. Talvez as mulheres podem até falar mais*”. De maneira geral, a comunidade demonstrou ter conhecimento acerca de experiências malsucedidas com a implantação de equipamentos e, conforme registrei antes, declarou-se aberta ao uso de tecnologia: “*Eu não acho essa máquina ruim, não. Se o homem criou essa tecnologia, a gente tem é que aproveitar bem*” (Dona Diocina Lopes/Dió de Ludovico). E mais: “*Tem gente que diz que a cooperativa é antitecnológica. Ó, eu tô usando um celular pra anotar o que tu disse. Se eu fosse antitecnológico, eu taria escrevendo com caneta e papel*” (Gilsimar de São Manoel).

As falas seguiram alternando mulheres e homens, sendo as considerações delas mais breves do que as deles. Assim como ocorreu na reunião para observação do funcionamento da máquina, um dado recorrente no debate em São Manoel foi o hábito do cochicho entre as mulheres. A maior parte delas sussurrava os seus comentários umas às outras, enquanto os homens se pronunciavam em voz alta e por mais tempo. Exceção foram algumas das fundadoras de grupos de trabalho AMTR e COOPAESP: Dona Ivete, Dona Dió, Dona Naná e Zuza expuseram as suas ideias de forma que todo o público presente as ouvisse.

Os jumentos não dão conta de carregar muito coco, não. O governo pensou no transporte dos cocos? [...] e dois meses é pouco tempo pra gente decidir se entra ou não porque a gente precisa saber como o coco vai ser coletado e transportado e tem também o aproveitamento do endocarpo. **Dona Ivete Ramos, São Manoel.**

Eu já fico com o meu sentido lá dentro das florestas, porque eu vou te contar que a falta de educação é que está gerando a grande devastação pelos grandes proprietários e também pelos médios proprietários e pequenos proprietários. Não tem pindova. A juventude não quer saber de machado, só a *vejada* de antigamente que não agüenta mais muita coisa, porque a juventude só quer saber é de celular e ficar de *perepepê, perepepê*, só quer saber é de caçar Pokémon. Então, olha, eu não acho essa máquina ruim, não, essa tecnologia pode até ser de grande ajuda. **Dona Dió/Diocina Lopes, Ludovico.**

Em Esperantinópolis, o interesse é o mesocarpo, mas nós vimos que a máquina atualmente só extrai mesocarpo para a alimentação animal. O governo não poderia desmembrar essa máquina e entregar para a COOPAESP só a parte que extrai mesocarpo? **Maria José Castro/Zuza, Esperantinópolis.**

Imagina se essa tecnologia cai nas mãos de outro, a nossa vida pode se tornar mais difícil. E outra, eu acho que precisa ficar claro, no papel, que o governo é o responsável pela capacitação de quem vai participar desse projeto. [...] A gente quer que o governo se preocupe com o meio-ambiente porque, às vezes, a gente denuncia e não aparece um, o governo não vai atrás. Eu não sou contra a máquina, mas é preciso conversar mais vezes. **Dona Nazira Pereira/Naná, Ludovico.**

Naquele encontro, nenhuma decisão foi tomada quanto à inserção da máquina na cadeia local de processamento do babaçu. O secretário adjunto, além de se prontificar a comparecer mais vezes em reuniões nas comunidades, incentivou o grupo de trabalhadoras/es a pressionar o governo do Maranhão pela instituição da lei estadual do babaçu livre<sup>24</sup>, alertando que os fazendeiros, tão logo se tornassem cientes da existência da máquina, teriam interesse na sua aquisição. Por um lado, o secretário atestou o empenho do governo em garantir condições às comunidades rurais para a execução da quebra de babaçu como atividade de extrativismo, mas, por outro lado, citou algumas vezes as conversas mantidas entre governo e investidores estrangeiros interessados em explorar derivados de babaçu: “o governador ouve os investidores, mas não tem dado encaminhamento porque o nosso objetivo é descentralizar” (Sr. Lúcio Maia, secretário adjunto da SEINC). A esse respeito, o grupo expressou a sua apreensão, mas também registrou as iniciativas para se fazer presente no espaço político oficial. Dona Ivete, por exemplo, atentou para a criação da atual secretaria

---

<sup>24</sup> Em 1997, no município de Lago do Junco, foi instituída a Lei do Babaçu Livre. Este é o instrumento que regula o livre acesso das quebradeiras de babaçu e demais trabalhadoras/es agroextrativistas do município às palmeiras de babaçu ainda que estejam em propriedades privadas. A lei também restringe a derrubada de palmeiras na localidade.

Disponível em: <http://reporterbrasil.org.br/2006/04/babacu-livre/>

estadual de extrativismo que conta com a presença de representante do MIQCB<sup>25</sup>. No debate, a instabilidade nos interesses de quem está à frente do governo foi pontuada como mais um fator relevante na avaliação da comunidade: *“Como ninguém sabe o dia de amanhã, e se o Flávio Dino não se reeleger, como vai ficar esse projeto?”* (Seu João Valdeci, presidente da COPPALJ em 2016, morador do Centrinho do Acrísio).

Em determinado momento, Josilene sussurrou mais um comentário: *“Essa reunião não acaba mais, não? Tem almoço pra fazer, roupa pra lavar”* e, em seguida, Dona Ivete falou em voz alta que era favorável ao encerramento da reunião. Seu Raimundo foi o responsável pelas palavras finais, afirmando que as próximas ações do grupo seriam discutir com as famílias de cada comunidade os pontos tratados naquele encontro.

No retorno de São Manoel a Pedreiras, novamente viajamos no mesmo carro o secretário de governo, o técnico da ASSEMA – Ronaldo - e eu. Não tomei notas durante o percurso tampouco gravei diálogos, mas fiz o registro daquele momento no diário de campo logo após chegar desembarcar. A volta foi uma experiência diferente da ida, pois os dois homens me dirigiram a palavra com maior frequência. O secretário perguntou sobre a minha familiaridade com o Maranhão e a quebra de babaçu, também questionou qual seria o meu posicionamento acerca do uso do machado como principal ferramenta de trabalho das quebradeiras de coco. Ele mencionou novamente o seu passado de ativa participação em movimentos sociais, atribuindo a isso o seu esforço para implementar o projeto de mecanização da cadeia produtiva de babaçu, que, conforme disse acreditar, traria benefícios àquela população. *“Não dá pra continuar como é hoje, o trabalho com o machado é romântico, mas é um atraso de vida, uma coisa muito penosa”*, foi a sua constatação. Ele afirmou que o maior desafio enfrentado, no âmbito do projeto de mecanização, seria dissipar o *“preconceito”* da comunidade em relação à máquina, pois esse – o *“preconceito”* local – seria o principal fator condicionante da situação de pobreza vivenciada naqueles povoados.

Expliquei ao secretário que, como antropóloga, o meu objetivo era compreender o ponto de vista de cada agente envolvido naquele contexto e que priorizava a perspectiva das mulheres, das trabalhadoras, das quebradeiras por ser uma pesquisadora feminista. Disse-lhe que o estudo em andamento tinha como pressuposto a assimetria nas relações de gênero que resvalam em desigualdades entre mulheres e homens, cabendo a elas posições inferiores a eles na sociedade, frisei que essa era a razão para valorizar a voz das quebradeiras como ponto de

---

<sup>25</sup> Em 1991, surgiu a Articulação das Mulheres Quebradeiras de Coco Babaçu. Em 1995, a organização de trabalhadoras agroextrativistas quebradeiras de coco babaçu, distribuídas pelos estados do Maranhão, Piauí, Pará e Tocantins, passou a se chamar Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu - MIQCB.

Disponível em: <http://www.miqcb.org/miqcb>



partida. O secretário concordou que era importante ouvir as quebradeiras, pois, de acordo com o seu entendimento, como mães, elas sabiam quais eram as principais necessidades da família. Ele caracterizou como “*simples, mas bem fundamentadas*” as explicações apresentadas pelas trabalhadoras rurais, assinalando a sensibilidade tipicamente feminina delas.

Ronaldo, por sua vez, relatou ter atuado de forma especialmente próxima das quebradeiras da AMTR quando elas começaram a fabricar sabonetes com o óleo de babaçu. Ele nos contou que Dona Dió, certa vez, telefonou insistentemente para ele a fim de saber qual seria o significado da sigla EDTA<sup>26</sup>, algo que ele mesmo desconhecia. Em sua tentativa de distraí-la, Ronaldo respondeu a ela que aquilo não tinha importância, mas foi surpreendido com o rigor de Dona Dió que, conforme ele nos disse, rejeitou a sua resposta e o advertiu de que, enquanto não recebessem a informação correta, as mulheres da AMTR não fabricariam mais sabonetes. “*Tu tá é doido, rapaz, aquelas mulheres são valentes demais!*”, ele concluiu rindo.

Ainda no trajeto entre São Manoel e Pedreiras, nós três falamos sobre o andamento do processo de impeachment da Presidenta Dilma Rousseff, eles dois e eu nos manifestamos favoráveis à Presidenta. Aludi às declarações incisivas do governador Flávio Dino em defesa da permanência de Dilma Rousseff no cargo. O secretário explicou que, apesar das divergências político-partidárias, tanto o governo federal sob a gestão do Partido dos Trabalhadores (PT), quanto o governo estadual, sob a gestão do Partido Comunista do Brasil (PCdoB), eram voltados para os interesses dos setores mais populares da sociedade. O Sr. Lúcio disse que o projeto de mecanização, por exemplo, refletia o empenho genuíno do governo de melhorar as condições de trabalho das famílias que viviam do babaçu no interior do estado.

#### **2.1.4 Uma única cadeia produtiva, múltiplas perspectivas: o projeto de mecanização da quebra de coco babaçu como espaço discursivo**

O espaço político oficial - dentro do qual foi elaborado o projeto de mecanização da cadeia produtiva de coco babaçu -, naquela ocasião, era composto pelo governo estadual, pela empresa desenvolvedora do equipamento e pelas organizações de trabalhadoras e trabalhadores agroextrativistas.

Em 2016, o governador Flávio Dino despontou como um dos principais defensores da manutenção do mandato presidencial de Dilma Rousseff, esse era o mesmo posicionamento

---

<sup>26</sup> EDTA é um ácido que atua como liga dos ingredientes de determinado composto.

Disponível em: <http://www.quimica.seed.pr.gov.br/modules/galeria/detalhe.php?foto=1743&evento=5>



das quebradeiras de coco e demais trabalhadoras/es rurais associados à ASSEMA e/ou às duas cooperativas da microrregião (COPPALJ e COOPAESP). Além da contrariedade ao *impeachment*, governo estadual e trabalhadoras/es rurais articulavam discursos similares acerca da preservação dos babaçuais e da proteção e expansão dos direitos sociais conquistados desde a redemocratização e, mais acentuadamente, ao longo das duas primeiras décadas do século XXI. Luciene Dias Figueiredo, desde 2016 até a última consulta realizada em julho de 2019, ocupa o cargo de Secretária Adjunta de Extrativismo, Povos e Comunidades Tradicionais na Secretaria de Agricultura Familiar (SAF) no governo do Maranhão<sup>27</sup>. Antes de compor o quadro do poder público, Figueiredo integrou a equipe da ASSEMA como coordenadora técnica em 2002<sup>28</sup> e participou do MIQCB como assessora em 2012 (PORRO; SHIRAISHI NETO; VEIGA, 2012). Paralelamente à sua atuação político-administrativa, Luciene desenvolveu pesquisa de mestrado (FIGUEIREDO, 2005) - mencionada neste trabalho em tópicos anteriores - sobre os *empates*, isto é, as estratégias de resistência e enfrentamento adotadas pelas quebradeiras e suas famílias contra a exploração latifundiária na região do Médio Mearim. À primeira vista, constata-se a existência de alinhamento político entre a sociedade civil, representada pelo segmento das/os trabalhadoras/es agroextrativistas, e o governo estadual: dois agentes em consonância, na ordem do discurso oficial - que se sublinhe o caráter da formalidade -, quando se trata do extrativismo do babaçu.

Quanto ao mercado, o terceiro agente presente nesse espaço político que abarca o planejamento da cadeia produtiva do babaçu, as informações são menos precisas. Em 2016, o Sr. Cavalcante demonstrou o funcionamento do protótipo da máquina de processamento do coco e relatou haver colaborado, no passado, com a empresa piauiense Babaçubrás. Conforme afirmou, essa empresa teria sido precursora na tecnologia voltada para a quebra de coco. Sr. Cavalcante - também autoidentificado como *Cavalcante do Babaçu* - explicou que atuava como parceiro da Biotechnos naquele projeto em andamento. O argumento que Cavalcante do Babaçu apresentou ao grupo, na reunião em Cantanhede, em agosto de 2016, priorizava o lucro em detrimento da tradição. Quando Seu Raimundo Ermino o questionou a respeito do volume de babaçu coletado necessário para a produção mecanizada, o Sr. Cavalcante respondeu que, na fase de testes que ele conduzia, o coco era comprado em cargas transportadas por caminhão. Tal prática - “o coco de carrada” - é proibida nas comunidades

---

<sup>27</sup> Disponível em: [www.saf.ma.gov.br/quem-somos/](http://www.saf.ma.gov.br/quem-somos/)

<sup>28</sup> Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/cotidian/ff0601200208.htm>

que fazem parte das cooperativas desde a época dos *empates* nos anos 1980. O representante da empresa disse que acreditava ser coerente a proibição da carrada naquelas localidades devido ao empenho das pessoas no trabalho de coleta e quebra, realidade que afirmou ser diferente na região de Cantanhede: “*Aqui, ninguém quer saber de babaçu*”. Enriquecimento financeiro e mudança do modo de vida foram as duas expressões mais recorrentes no discurso do Sr. Cavalvante naquela apresentação.

Em fevereiro de 2017, o Jornal da USP publicou matéria referente à criação de uma máquina de processamento de coco babaçu de propriedade da empresa Biotechnos, aquela mesma citada na reunião em Cantanhede/MA. De acordo com a publicação, existia uma parceria entre a Universidade de São Paulo e a empresa, mediante vínculo com a incubadora de empresas daquela instituição de ensino.

[...] Para aumentar o aproveitamento do coco do babaçu, palmeira abundante no meio-norte do Brasil, o projeto APL Babaçu, do Centro de Inovação, Empreendedorismo e Tecnologia (Cietec), **desenvolveu uma máquina que separa as partes do coco sem danificá-las** [lembremo-nos que, durante a demonstração na cidade de Cantanhede, as amêndoas foram trituradas, gerando a reprovação das quebradeiras]. O equipamento será utilizado em Arranjos Produtivos Locais (APLs) com a participação das mulheres que extraem o coco, as quebradeiras, viabilizando seu uso na produção de energia e em indústrias de alimentos e cosméticos, entre outras. O projeto é realizado pela empresa Biotechnos Projetos Autossustentáveis, incubada no Cietec, instituição mantida pela USP e pelo Instituto de Pesquisas Energéticas e Nucleares. (Jornal da USP, edição eletrônica de 20 de fevereiro de 2017 – Disponível em: <https://jornal.usp.br/tecnologia/maquina-faz-separacao-automatica-das-partes-do-coco-babacu/> (grifos meus))

A matéria trouxe considerações da presidenta da Biotechnos, Sra. Marcia Werle, relacionadas à cadeia produtiva de coco babaçu. Tal qual o argumento defendido pelo representante da entidade em reunião com as/os trabalhadoras/es agroextrativistas, nas palavras dela, sobressaiu a ideia de subaproveitamento das potencialidades do babaçu devido ao que, na perspectiva da líder da empresa, seria uma técnica ineficiente. Em nenhum momento, o discurso empresarial contextualizou a formação das comunidades e, quando aludiu à necessidade daquelas famílias de se organizarem para permanecer na terra, houve uma interpretação que as configura como vítimas em uma conjuntura de exploração inexorável, imagem divergente da autopercepção das comunidades.

Em contato com as quebradeiras e demais trabalhadoras/es agroextrativistas, pude ouvi-las/os explicar que a vivência da luta pelas palmeiras e pela terra foi determinante para a sua forma de organizar a cadeia produtiva do coco babaçu, isto é, um manejo calcado na noção de agregação de habilidades diversas e de solidariedade. As trabalhadoras e os

trabalhadores envolvidas/os com o extrativismo do coco demonstravam zelo por sua história, atualizando uma narrativa que articulava características ligadas à honra, tais como fé, lealdade ao grupo, prestatividade, disposição para o trabalho e bravura; as pessoas comoviam-se ao relatar o momento de descoberta da própria coragem que, até o período dos conflitos, ignoravam. O grupo retratava-se como vitorioso, resistente, resiliente, criativo, interessado em aprender e como segmento social injustiçado, todavia, incoformado com esse fato e atuante no sentido de revertê-lo por meio da educação principalmente.

Nas falas do Sr. Cavalcante e da Sra. Marcia Werle, a quebra de coco pode ser entendida como uma ação associada ao atraso, à pobreza e ao sofrimento. Proporcionar acesso à tecnologia em substituição à quebra manual do coco seria a solução para as dificuldades vividas pelas populações habitantes das áreas de babaçuais: aumentar a produtividade foi o imperativo central, o fio condutor do raciocínio expresso por quem representa a Biotechnos.

[...] **‘O objetivo é aperfeiçoar o modo de produção e ampliar o potencial da cadeia de valor do coco babaçu, ainda pouco explorada’**, ressalta a industrial e pesquisadora Márcia Werle, presidente da Biotechnos. No Brasil são 18 milhões de hectares de florestas de babaçuais. Apenas no Estado do Maranhão são 11 milhões de hectares, mais do que em todo o território da Bolívia, que dispõe de 6 milhões de hectares. [...] **Tradicionalmente, o trabalho de quebra do coco é manual e penoso para as milhares de quebradeiras.** Usa-se um machado ou uma cunha e um porrete de madeira. [...] A tecnologia desenvolvida pela empresa propõe instrumentalizar o trabalho das quebradeiras oferecendo máquinas e equipamentos que constituem o centro de uma cadeia de valor baseada no aumento da escala produtiva e na qualidade dos produtos provenientes do processamento do coco babaçu. [...] O mercado para os produtos provenientes do beneficiamento é expressivo, pois existem 64 produtos que provêm do coco babaçu, como azeites, alimentos, cosméticos, medicamentos, carvão e energia, entre outros. (Jornal da USP, edição eletrônica de 20 de fevereiro de 2017 – Disponível em: <https://jornal.usp.br/tecnologia/maquina-faz-separacao-automatica-das-partes-do-coco-babacu/> (grifos meus))

### **2.1.5 Suspensão do projeto de mecanização do governo: “*Eles voltaram do meio do caminho*”**

No início de julho de 2017, de volta ao Maranhão, ao retomar o convívio com a equipe da ASSEMA, fui informada de que o projeto de mecanização estava paralisado sem que houvesse nenhuma justificativa da parte do governo até então. Diante dessa indefinição, novamente conversamos – Silvianete, Ronaldo, Seu Raimundo Ermino e eu – sobre como a minha observação poderia ser redirecionada para assuntos com os quais as comunidades estivessem envolvidas naquele momento.

A primeira oportunidade para acompanhar os debates atuais referentes do agroextrativismo logo surgiu: durante os dias 03 e 04 de julho de 2017, representantes das

comunidades assistidas pela ASSEMA reuniram-se, na cidade de Pedreiras, para discutirem o Plano Quinquenal 2018/2022 da associação. A entrar na sala de reunião que já havia começado, encontrei um grupo de trabalhadoras e trabalhadores de faixas etárias e frentes de atuação variadas. Participavam as jovens estudantes universitárias e responsáveis pelo programa de educação voltada para a realidade do meio rural em parceria com as prefeituras municipais, bem como as quebradeiras com idades em torno de 40 anos e as mais velhas. Estavam presentes professores (apenas dois homens) das Escolas Famílias Agrícolas (EFAs), que se identificaram como filhos de quebradeiras, os agricultores com idades superiores a 40 anos. E, completando o grupo, a equipe da ASSEMA conduzia a discussão que perpassou as seguintes questões: identidade, cultivo da terra, direitos sociais e, mais demoradamente, educação.

Silvianete Carvalho, secretária executiva da ASSEMA, reitero, é socióloga. Até 2017, pelo menos, ela era responsável pela redação final dos relatórios anuais da associação, além de articular parcerias da ASSEMA com outras instituições, tanto órgãos estatais quanto entidades da sociedade civil, incluindo organizações estrangeiras, agências de cooperação internacional. Naquela reunião para o planejamento quinquenal, Silvianete iniciou as atividades, perguntando às trabalhadoras e aos trabalhadores o que entendiam como identidade e o que pensavam sobre a expressão *sujeito de direitos*. Esse foi o eixo das reflexões compartilhadas durante os dois dias do encontro. A partir da provocação para que descrevessem como percebiam a si mesmas/os e as suas condições de vida, as/os representantes das comunidades expuseram aprendizados proporcionados pelos cursos de capacitação promovidos pelas parcerias da ASSEMA. O grupo também mencionou dificuldades na assimilação de ideias relacionadas com a renovação das técnicas de cultivo – a agroecologia precisamente – e com a participação da juventude no trabalho tradicional nas comunidades, seja no extrativismo do babaçu seja na agricultura familiar.

Quanto ao futuro do agroextrativismo, a equipe técnica admitiu coexistirem perspectivas distintas a respeito da vida nas comunidades: a preocupação com formas sustentáveis de cultivo da terra por parte da ASSEMA; o dilema das gerações de trabalhadoras/es mais velhas/os entre plantar (e como plantar) e criar gado bovino; e as/os jovens com anseios referentes à qualificação profissional não necessariamente relacionada com o agroextrativismo.

De acordo com o grupo reunido, enquanto as gerações de mais idade ocupavam-se em “*cavar a terra e buscar meios de sobrevivência*”, mantinham a expectativa de que a

juventude, cada vez mais qualificada, direcionasse a sua linguagem e o seu pensamento para a expansão dos direitos conquistados pelas famílias através dos movimentos sociais. Entretanto, até então, as/os jovens não vinham demonstrando interesse em se envolverem com os conselhos comunitários. O grupo reunido apontou a escolaridade como um fator importante para o afastamento das novas gerações do espaço político: [na escola], “*a juventude fala a linguagem do secretário de educação e esquece as origens*”, argumentou um dos professores presentes da Escola Família Agrícola (EFA). Esse foi o primeiro momento em que observei algum questionamento acerca do projeto pedagógico adotado nas escolas das redes de ensino público municipal e estadual. O professor da EFA sugeriu que, assim como nas Escolas Famílias Agrícolas, as instituições de ensino municipais e estaduais abordassem temas como cooperativismo, associativismo e direitos das populações das áreas rurais. Endossando essa ideia, Seu Raimundo Ermino citou a Campanha Amiguinhos da ASSEMA (CAA), ação por meio da qual a ASSEMA vinha se esforçando para estabelecer parceria com as secretarias de educação e os conselhos tutelares dos municípios. O Relatório Narrativo Anual de 2017 (ASSEMA, 2017) informa que a campanha teve início em 2016, tendo havido trabalho de sensibilização das/os educadoras/es em 43 escolas dos municípios da microrregião. Quanto à inclusão de temáticas atinentes ao contexto agroextrativista no projeto pedagógico das instituições de ensino, a Campanha Amiguinhos da ASSEMA (CAA) conquistou a adesão de duas escolas. Para justificar esse resultado modesto, o relatório aponta para a crise política agravada desde o impeachment presidencial em 2016. O documento faz referência aos seguintes entraves:

- Instabilidade política nacional que culmina com ampliação de perda de direitos já conquistados anteriormente por lutas populares, tais como PNAE, PAA, PGPM, habitação, Ater agroecológica e as políticas específicas para mulheres, juventudes e povos quilombolas;
- Escassez de recursos para as ONG's estabelece cenário de incertezas quanto a sustentabilidade das mesmas, e põe em cheque a credibilidade das instituições;
- [...]
- Criminalização dos movimentos sociais como um todo, pede respostas mais urgentes quanto aos resultados dos trabalhos, mais eficiência na gestão financeira, melhor comunicação quanto aos impactos gerados pelo trabalho e monitoramento das ações para gerar informações seguras. (ASSEMA, 2017, p. 5).

A reunião transcorria e as/os representantes das comunidades se pronunciavam e suas vozes, com timbres e entonações os mais diversos, indicavam disposições ora convergentes ora conflitantes. Não houve qualquer menção à máquina de processamento do coco. Naquele momento, mesmo considerando a conversa prévia com a diretoria da ASSEMA sobre o

redirecionamento da pesquisa, ao presenciar aquele debate acerca de questões tão variadas, pareceu-me difícil estabelecer um fio condutor para uma reflexão em torno das influências entre as relações de gênero e a cadeia produtiva de babaçu. Educação, técnicas de cultivo, organização comunitária visando à autogestão, políticas públicas na era pós-governos do Partido dos Trabalhadores (PT), assuntos discutidos de maneira acalorada entre quebradeiras de coco babaçu e pequenos agricultores de um lado e a equipe técnica da ASSEMA de outro, esse era o quadro. Havia também alívio cômico: quando tratavam da proposta de substituição do uso de veneno por defensivos naturais, Seu José/Zé Maria declarou: *“a minha cabeça tá pronta, mas na prática eu não tô conseguindo. Eu sei o que agroecologia, mas, na minha prática, não consigo. A estrutura tá pequena. A minha cabeça tá mais ou menos”*. Ao que Seu Antonio/Toinho complementou: *“Mais ou menos perdida”*. As risadas ressoaram na sala e a reunião foi interrompida para o almoço.

Almoçávamos diante de uma televisão, quando começou o noticiário vespertino da Rede Globo, o Jornal Hoje. Tão logo as manchetes foram anunciadas, as pessoas, aos poucos, saíram da sala de TV. Em julho de 2017, a mídia se concentrava nos desdobramentos políticos da denúncia de envolvimento entre o então presidente da república, Michel Temer, uma corporação empresarial do ramo frigorífico e o ex-presidente da câmara dos deputados, Eduardo Cunha. Seu Raimundo Ermino classificou o caso como uma confusão que ninguém conseguia entender e seria esse o motivo de as pessoas se afastarem da sala. Naquele instante, percebi que o contexto social em que havia ingressado desde o ano anterior, inevitavelmente, seria um objeto de estudo constituído por elementos oriundos da crise de ordem política, econômica e cultural instalada no país. Ao voltar para o hotel no fim do dia, tal como confessaram Seu Zé Maria e Seu Toinho, a minha cabeça estava mais ou menos... mais ou menos perdida.

Adentrei a sala de reunião, no segundo dia de atividades do planejamento quinquenal da ASSEMA, com a imagem da quebra de coco babaçu como um quebra-cabeça<sup>29</sup>. Retomando explicação que propus na seção inicial deste texto, o sentido da quebra de coco pode ser ilustrado pela própria execução do trabalho: a ação de quebrar revela camadas distintas de babaçu. O trabalho de quebrar coco revela dimensões diversas, bem como suas interconexões, na organização social daquelas comunidades agroextrativistas. Quanto à minha posição como antropóloga, o modo de pensar e executar a pesquisa ganhou contornos

---

<sup>29</sup> De acordo com o Dicionário da Língua Portuguesa Houaiss (HOUAISS & VILLAR, 2008), quebra-cabeça consiste em um jogo de encaixe de peças com a finalidade de formar um todo. O dicionário apresenta também a acepção de quebra-cabeça como “aquilo que preocupa, inquieta ou incomoda alguém”.

semelhantes ao objeto de estudo, isto é, no que se refere à sua composição em camadas e em como esses aspectos se mantêm ligados. Em outras palavras, a pesquisa refletiria o objeto: estudar o contexto do extrativismo do babaçu também tornou-se um exercício de quebra e encaixe de partes de um todo. Preservando as relações de gênero como questão central, como ocorrera à época dos debates sobre projeto de mecanização, buscaria descrever as dimensões observadas nas ações cotidianas nas comunidades (tal como ato de quebrar) e tentaria alcançar os significados atrelados à cadeia produtiva do coco babaçu (tal como ato de encaixar).

Educação foi identificada, nas discussões, como estratégia para a atualização das práticas de cultivo da terra, bem como para o fortalecimento das comunidades na defesa dos seus direitos. Entretanto, paradoxalmente, a educação oferecida nas escolas das redes estadual e municipais foi classificada como fator de desagregação. Seu Adailton explicou: *“O problema tá aqui, no democrático. A gente pensa de um jeito e o secretário de educação pensa de outro”*. Segundo o entendimento da maioria das/os trabalhadoras/es reunidas/os, a falha da educação consistia na ausência daquilo que denominaram *“educação contextualizada”*. Ana Cleuma Miranda, estudante universitária do curso de pedagogia e quebradeira de coco na faixa etária dos 20 anos argumentou que a educação contextualizada defendida pelas comunidades deveria contemplar a noção de empoderamento da juventude e das mulheres. Em suas palavras, essa modalidade de educação seria engajada por visar ao acesso das/os estudantes e suas famílias a direitos de forma ampla e democrática.

No encerramento da reunião do planejamento quinquenal, as frequentes falas sobre educação, por parte da equipe técnica e predominantemente pelas trabalhadoras e trabalhadores rurais, evidenciou o aspecto que, desde então, se caracterizou como o segundo eixo analítico da pesquisa. A educação também facilitou a minha convivência com as famílias, porque, ao lecionar voluntariamente em alguma unidade da Escola Família Agrícola, assumiria o papel de professora, personagem (no sentido de representação, não de emulação, pois de fato acumulava experiência prévia como docente) mais fácil de ser assimilada na rotina das comunidades do que a figura de etnógrafa ou antropóloga. Detalho como se deu a minha entrada em São Manoel, uma das comunidades do Médio Mearim, nas próximas seções.

Na última semana daquele mês de julho, a Secretaria de Estado de Indústria e Comércio do Maranhão (SEINC) agendou reunião com a ASSEMA na sede da associação em Pedreiras. A pauta do projeto de mecanização seria retomada. Contudo, no dia acertado, a poucos minutos do início do horário previsto para o encontro, a diretoria da ASSEMA foi

avisada, por telefone, que a equipe da SEINC voltara para a capital, quando já se encontrava a caminho de Pedreiras, atendendo à convocação do governo do estado. Desde então até a minha partida do estado, em dezembro de 2017, não houve mais qualquer reunião entre lideranças e demais habitantes das comunidades para que tratassem da proposta da máquina. Seu Raimundo Ermino, em entrevista, explicou que o projeto foi suspenso porque a modalidade de participação das comunidades precisou ser reformulada: inicialmente, seria por licitação, mas, em 2017, definiu-se que seria por chamada pública.

Importa para esta pesquisa a declaração de Seu Raimundo Ermino de que as comunidades agroextrativistas estavam interessadas em experimentar a implementação da máquina pelo período de 2 anos, mas, antes, uma série de questões relativas às suas práticas internas deveriam ser explicadas pelo governo maranhense. Transcrevo, a seguir, na íntegra, a fala de Seu Raimundo a respeito da interrupção do projeto.

O que aconteceu foi o seguinte: aquele projeto era um projeto pensado pelo governo de 5 grandes projeto de beneficiamento do babaçu, que foi o lançamento que ele fez quando chamou os movimentos sociais que lidam com o babaçu no Maranhão, entre eles a ASSEMA. E aí, eles achavam porque eles tinham anunciado que esse projeto tinha um grande que era uma máquina de quebrar o coco. Acoplada a ela, uma outra pra tirar o floco do babaçu, outro pra processar o óleo e uma outra pra processar o sabão e o sabonete. E o movimento social daqui do Lago do Junco, que tem a sua base na ASSEMA, entendeu que esse projeto dessa natureza nós gostaria muito de concorrer nesse processo. Naquele momento, era uma licitação, não era chamada pública e que a COPPALJ e a AMTR iriam concorrer, mas em nome da COPPALJ. Nós fizemos várias discussões envolvendo a ASSEMA, a COOPAESP, a AMTR, a AJR, as escolas, os sindicatos e compreendemos que esse projeto, dentro do nosso trabalho político relacionado ao babaçu, iria afetar alguns princípios da cooperativa no que se diz respeito à carrada de coco inteiro, né, a condução desse babaçu, né. Mas entendemos também que ele também não dava certo acoplado porque iria enfraquecer o processamento de óleo da COPPALJ, que nós já têm o beneficiamento de óleo, iria enfraquecer o processamento de sabonete da AMTR, que nós já têm lá, e iria enfraquecer o processamento do mesocarpo lá em Esperantinópolis. Então, pra nós, nós poderia até o projeto como um projeto-piloto com duração de 2 anos, mas desde que esse projeto viesse pra fortalecer a AMTR e o processamento de sabonete da AMTR, viesse pra fortalecer o processamento de amêndoa, do óleo da COPPALJ e fortalecer a COOPAESP. Ou seja, pudesse pegar esse projeto grande e dividir em 3. Até que o governo cedeu e esse projeto diminuiu de 5 pra 3 projetos. E o governo também, através da SEINC, Secretaria de Indústria e Comércio, voltaram atrás que não pode ser mais por licitação, mas sim uma chamada pública. Por conta disso, eles definiram que a cada 3 meses, já saiu uma chamada pública, saiu agora dia 4 de outubro (de 2017). A ASSEMA enviou o projeto da COPPALJ e o projeto da COOPAESP, mas pra demonstrar interesse, mas nós pensamos que quem tá lá com condições de ser uma das concorrentes é a COPPALJ porque a COOPAESP tinha pendência de documento, só mandamos pra demonstrar interesse. E ele fechou, o governo fechou aqui na região do Maranhão essa chamada pública pra Trizidela do



Vale, Esperantinópolis, Lago do Junco e 3 municípios da Baixada, se não me falha a memória, Viana, Matinha e Penalva, se não me falha a memória, né. Então, a ASSEMA está apoiando essa chamada pública nessas duas cooperativas aqui na região e tamos lá, contando, esperando o resultado dessa chamada pública para a primeira máquina. Segundo eles, a cada 3 meses, quando sair uma que eles implantar, após 3 meses, abre uma chamada pública pra segunda. Então, nós entendemos que a COPPALJ e a COOPAESP nós somos grandes concorrentes para uma desses três projetos de beneficiamento do babaçu.

Nesse período que nós estamos aqui vivenciando, você vai voltar aqui da região da ASSEMA sem ter uma certeza absoluta de como pode avaliar a implantação desse projeto. O projeto tá de pé, mas acredito que numa próxima vinda sua, acredito que você verá isso aí terá mais segurança pra avaliar. Se nós formos contemplados, essa máquina, esse projeto vai ser implantado na COPPALJ, lá na Nova Brasília no Lago do Junco. **Raimundo Ermino, São Manoel (grifos meus).**

**FIGURA 18 – SEU RAIMUNDO ERMINO, COORDENADOR GERAL DA ASSEMA NOS ANOS DE 2016 E 2017**



Registro de visita à comunidade de Santana, no município de São Luís Gonzaga, em agosto de 2016. Seu Raimundo Ermino conduziu-me de motocicleta a algumas comunidades do Médio Mearim durante a primeira etapa do trabalho de campo. **Fonte:** Fotografia por Hiram Machado.

## 2.2 As Amêndoas: *prensando* reflexão sobre gênero e desenvolvimento

Prensa é o equipamento utilizado para a extração de óleo das amêndoas de babaçu na Cooperativa de Pequenos Produtores Agroextrativistas de Lago do Junco (COPPALJ). Esta seção é dedicada ao esforço de *prensar* ideias e pensar acerca das ideias contidas tanto na pauta de mecanização da quebra de coco quanto na perspectiva de educação como estratégia de desenvolvimento local. Conjugo os verbos no presente, mas há de se lembrar do período contemplado nesta abordagem: 2016 e 2017.

**FIGURA 19 - AMÊNDOAS DE BABAÇU SÃO PREPARADAS PARA A EXTRAÇÃO DE ÓLEO NA PRENSA/ COOPERATIVA DE PEQUENOS PRODUTORES AGROEXTRATIVISTAS DE LAGO DO JUNCO (COPPALJ)**



**Fonte:** Fotografia por Hiram Machado

A cadeia produtiva de coco babaçu é um fenômeno que, sob diversos aspectos, tem estado sob o foco de estudos geográficos, históricos, econômicos e das ciências naturais desde meados do século XX, sendo o trabalho do geógrafo Orlando Valverde (1957) uma referência ainda proeminente em pesquisas atuais, a exemplo de FERREIRA (2005); REGO & ANDRADE (2006); SWERTS (2009).

[...] O que é preciso saber sobre o babaçu

Geralmente, quando se estuda um problema industrial qualquer, conhecem-se as possibilidades de abastecimento de matéria-prima, e os assuntos a resolver são de natureza técnica e econômica. Assim, ficam eles na esfera de conhecimentos dos engenheiros industriais, dos químicos, auxiliados, quando muito, por economistas.

O problema do babaçu, porém, chegou a uma situação paradoxal: toda a parte técnico-industrial é conhecida e foi resolvida, mas está na dependência do fornecimento regular de matéria-prima. Ele se situa, portanto, muito mais no campo dos conhecimentos de geógrafos, agrônomos e economistas do que no de outras especialidades. É necessário, por isso, conhecer-se, antes de mais nada, as condições de ocorrência natural do babaçu, da sua exploração e do seu comércio atuais. [...] (VALVERDE, 1957; Pag.4)

Ainda com base nos trabalhos de Valverde (1957), Ferreira (2005), Rego & Andrade (2006) e Swerts (2009), verifica-se que a análise da quebra de babaçu, no campo das ciências naturais e nos estudos de interface com a economia, sobrevaloriza fatores atinentes à produção, seja no que diz respeito às técnicas de agroextrativismo seja no tocante à industrialização, em detrimento das relações sociais. Em conformidade com a abordagem praticada nessas áreas de conhecimento, as explicações vinculam o conceito de desenvolvimento à dinâmica de substituição de práticas agroextrativistas tradicionais pela industrialização, classificada como modelo de produção mais eficaz. Tal discurso científico apresenta estrutura semelhante àquela do discurso emitido no espaço da política institucional, quando agentes públicos incumbidos de promover o desenvolvimento definem a expansão da industrialização como diretriz.

No campo das ciências naturais e de estudos com viés primordialmente econômico, a perspectiva tecnocêntrica assumida justifica-se em razão do escopo e dos paradigmas vigentes nessas áreas disciplinares. Na esfera política, no caso do Maranhão, entretanto, a primazia tecnológica desvela uma abordagem, perpetrada pelo Estado e seus parceiros, que não alcançaria aquela realidade concreta em sua plenitude ao não explorar profundamente um componente fundamental: o aspecto humano e suas derivações, quais sejam, a cultura e as relações sociais. Este é um pressuposto a ser examinado, nesta pesquisa, durante o trabalho de campo.

### **2.2.1. Desenvolvimento**

Mapear o(s) significado(s) de desenvolvimento é, antes de tudo, um exercício de levantamento histórico. A interpretação desse conceito aciona o passado, visto que a sua gênese está relacionada com a instauração da modernidade, o processo de colonização e as suas derivações que se exprimem como formas de classificação geográfica do globo em Norte/Sul, centro/periferia, desenvolvido/subdesenvolvido. Este tópico configura-se como



esforço de remontar o percurso das ideias e ações que convergiram para a noção de desenvolvimento e, mais especificamente, de desenvolvimento sustentável.

Alvarez, Spicker e Gordon (2009) propõem uma definição que abrange diversos âmbitos da realidade social: desenvolvimento é descrito como a “contínua transformação de condições, padrões ou situações culturais, políticas, sociais e econômicas de uma região, sociedade ou país considerado subdesenvolvido” (p. 89). Em suma, desenvolvimento seria um modelo de crescimento adotado por determinada região. Escobar (2005) apresenta uma noção de desenvolvimento, elaborada sob a perspectiva do Estado, das agências de cooperação internacional e do mercado, como processo de apropriação da natureza mediante o contínuo aprimoramento das condições tecnológicas e adesão a diretrizes econômicas hegemônicas. De um ponto de vista econômico alinhado com a sociologia e a história, Hettne (1992) argumenta que o conhecimento científico pode ser instrumentalizado de acordo com direcionamentos ideológicos. O autor nota que o conceito de desenvolvimento abarcaria tanto a produção teórica quanto a intervenção política; a noção de desenvolvimento seria, a um só tempo, uma forma de explicar a realidade das sociedades industrializadas e uma estratégia de modificar essa mesma realidade. Por esse prisma, consequentemente, o manejo da tecnologia não seria um dado neutro, mas sim um fato suscetível à influência de valores inerentes ao contexto cultural, sendo, portanto, circunstanciais.

Em meio à discussão conceitual, faz-se necessário pontuar mais um contorno empírico do objeto aqui estudado: a ideia de desenvolvimento permeia os diálogos estabelecidos pelas quebradeiras de coco babaçu do Médio Mearim com seus interlocutores, alguns deles identificados na primeira seção deste texto. Além do governo do estado do Maranhão e dos seus parceiros envolvidos com o projeto de mecanização da cadeia produtiva de babaçu, a exemplo da empresa responsável pela criação da máquina processadora de coco – a Babaçubrás -, existe mais um agente que interage com as/os trabalhadoras/es agroextrativistas no Médio Mearim: a União para Biocomércio Ético (UEBT).

Em reunião na sede da ASSEMA (Associação em Áreas de Assentamento no Estado do Maranhão), em agosto de 2016, uma representante da UEBT explicou que a sigla designa uma associação sem fins lucrativos criada em função da temática da biodiversidade, uma entidade vinculada à ONU (Organização das Nações Unidas)<sup>30</sup>. De acordo com a exposição

---

<sup>30</sup> Um “spin off” é o termo utilizado na página da UEBT para defini-la como uma extensão da Organização das Nações Unidas. Segundo consta da página, desde a sua criação em 2007, a ONG teria a incumbência exclusiva de promover práticas comerciais em conformidade com o conceito de sustentabilidade: o biocomércio. Ver mais em <http://ethicalbiotrade.org/about-the-union/>.

da palestrante, a principal atribuição da UEBT seria conectar as comunidades tradicionais - fornecedoras de matéria-prima oriunda de seu patrimônio genético (PG) – e as empresas interessadas em acessar os recursos naturais – consumidores do patrimônio genético; desse relacionamento, resultaria o fortalecimento de todas as partes envolvidas. Em linhas gerais, o objetivo da ONG seria promover o relacionamento comercial voltado para a justa “*repartição de benefícios*” entre as comunidades fornecedoras de biodiversidade e as empresas consumidoras de biodiversidade, garantindo o cumprimento da legislação local concernente à preservação dos recursos naturais, a satisfação das demandas protocoladas pelas comunidades e o atendimento das exigências, por parte das empresas, quanto à qualidade dos recursos naturais explorados, denominados pela UEBT como abastecimento bioético.

Entre membros procedentes de vários países<sup>31</sup>, a página da ONG na internet enumera corporações brasileiras das áreas farmacêutica, alimentícia e cosmética: Beraca Ingredientes Naturais S/A, Centroflora group, Natura, Usina São Francisco/Native Produtos Orgânicos, Symrise Aromas & Fragrâncias Ltda. A palestrante apresentou-se como química e enfatizou a experiência acumulada como profissional da Natura, a empresa de cosméticos – “*me criei na Natura*”, ela disse. Enquanto explanava sobre o papel da UEBT, a palestrante utilizou o caso de “acesso” à castanha-do-brasil, protagonizado pela Natura, para advertir as quebradeiras de babaçu: no seu ponto de vista, no Brasil, existiria um “*proteccionismo*” por parte das comunidades tradicionais e da legislação vigente que inviabilizaria o relacionamento destas com as empresas interessadas em “acessar” os recursos do “patrimônio genético”.

O processo era muito burocrático e demorado, a lei causava a desmotivação do uso da biodiversidade [...] A empresa só consegue desenvolver pesquisas quando tem acesso ao patrimônio genético e, pra isso, é necessário contar com a autorização das comunidades e esperar pelo consentimento prévio integrado e a assinatura do termo de anuência [...] Com dor no coração, vi empresas indo acessar castanha-do-brasil no Peru, porque lá não tinha lei. **Representante da UEBT (União para Biocomércio Ético) em reunião na sede da ASSEMA, em Pedreiras – MA, em 31 de agosto de 2016 (grifos meus).**

Em resposta às considerações feitas pela representante da UEBT, a ASSEMA, bem como as próprias quebradeiras contra-argumentaram que os termos da lei de biodiversidade lhes parecem de difícil compreensão. Apesar disso, as trabalhadoras vêm representando as suas comunidades, junto aos órgãos do governo federal, e, nas palavras de Ronaldo – técnico da ASSEMA -, têm travado uma “luta de braço” com as empresas para defender os interesses locais como no episódio de venda de mesocarpa para a Natura no ano de 2004. Em síntese, de

---

<sup>31</sup> Alemanha, Colômbia, França, Índia, Itália, Madagascar, Moçambique, Peru, Reino Unido, Suíça, Tanzânia, Vietnã e Zimbábue. Ver mais em <http://ethicalbiotrade.org/our-members/trading-members/>.

acordo com o relato de Ronaldo, a empresa oficializou contrato com a COOPAESP (Cooperativa dos Pequenos Produtores Agroextrativistas de Esperantinópolis), visando à produção de cosméticos a partir do amido de babaçu, o mesocarpo. Entretanto o compromisso foi interrompido sob a alegação da Natura de que era preciso realizar mais pesquisas antes de classificar a matéria-prima como satisfatória. A cooperativa exigiu ser compensada financeiramente haja vista a empresa ter acessado tanto a sua forma de manuseio tradicional – “*conhecimento tradicional associado*” – quanto o próprio recurso natural – “*patrimônio genético*”. Diante do impasse, houve uma disputa judicial e as quebradeiras de babaçu venceram a causa. Com o dinheiro da indenização, as trabalhadoras investiram na estrutura da cooperativa.

Apesar de não estar diretamente ligada ao projeto do governo estadual de mecanização da cadeia produtiva de babaçu, a UEBT compõe, em uma perspectiva mais ampla, o contexto maranhense do agroextrativismo. A forma como o coco é coletado e processado implica aumento ou redução do volume de produção e, por conseguinte, atinge as relações de compra e venda firmadas entre as comunidades e as empresas – estas, eventualmente filiadas à UEBT - que adquirem itens como óleo, mesocarpo, fibra da casca e carvão. O registro desse encontro serve para acentuar o discernimento das quebradeiras de babaçu e demais trabalhadoras/es agroextrativistas da região quanto à questão da conservação dos recursos naturais locais – “biodiversidade”<sup>32</sup> - que, embora não esteja no foco deste estudo, converge junto à temática de desenvolvimento para o discurso de desenvolvimento sustentável.

Escobar (1995); Ribeiro (1992) e Barreto Filho (2006) afirmam que a expressão desenvolvimento sustentável despontou nos anos 1980, sendo difundida com maior intensidade na década seguinte. De acordo com esse conceito, a formulação de estratégias de crescimento econômico contemplaria obrigatoriamente a necessidade de inclusão social de modo que não viesse a comprometer a disponibilidade de recursos naturais para as gerações futuras. Antes disso, porém, desde o século XIX até então, o discurso hegemônico sobre desenvolvimento mantinha-se circunscrito às concepções iluministas de autodeterminação individual, racionalidade, expansão civilizatória e progresso econômico. Quanto ao significado de desenvolvimento propriamente, Barreto Filho (2006) argumenta tratar-se de um conceito atravessado por polifonia – de origem científica e política - em que sobressai seu

---

<sup>32</sup> A terminologia composta por “conhecimento tradicional associado – CTA”, “patrimônio genético – PG” e “biodiversidade” foi empregada pela representante da UEBT e consta de material pedagógico produzido pela ONG e distribuído na reunião.

caráter ideológico. Nesse sentido, refere-se à ideia de progresso bem como ao processo de acumulação, observados desde a alvorecer da modernidade e do primeiro ímpeto colonial.

Conforme a contextualização histórica elaborada por Esteva (2000), no início dos anos 1950, o cenário internacional do pós-guerra evidenciava o declínio do modelo imperialista de exploração para lucro estrangeiro e, como consequência, a Europa Ocidental enfrentava a falência generalizada. Face à situação, a ideia de desenvolvimento passou a conotar a hegemonia econômica capitalista e política liberal dos Estados Unidos. O autor (*idem*) salienta, no século XX, que a história do desenvolvimento confundiu-se com a expansão do capitalismo. Tanto Pieterse (1998; 2000) quanto Cruz (2007) ponderam que, não obstante a recessão experimentada pela Europa Ocidental e pelos Estados Unidos, em diferentes momentos desde as duas grandes guerras até a década de 1970 (turbulência na produção de petróleo, retração no sistema monetário, no modelo de produção fordista e na sociedade de consumo, desmonte do Estado de bem-estar-social), o capitalismo conseguiu reestruturar-se por meio do neoliberalismo. A prática de ajustes econômicos austeros desembocou na redução de direitos sociais, uma tendência que se propagou, nas economias consideradas centrais e naquelas tidas como periféricas, mediante uma dinâmica político-econômica em escala global.

Evidenciada a crise, urgia a demarcação de um modelo de desenvolvimento cujas estratégias de crescimento econômico não se exaurissem. Cruz (2007) explica que a organização da sociedade civil durante o período de 1960 e 70 esboçou os traços que dariam forma ao novo conceito de desenvolvimento. Na Europa, a militância operária organizou greves na França, Itália, Inglaterra e Alemanha em um esforço, no ponto de vista do autor, de se contrapor ao ideário cultural e político que substanciavam o capitalismo. Enquanto isso, nos Estados Unidos, se as lideranças sindicais mantinham-se alinhadas com a política formal, apoiando os conflitos em curso - a Guerra Fria e a Guerra do Vietnã, a ordem estabelecida era questionada de maneira contundente por cidadãos/ãos negros/os e parte da juventude branca da classe média. Houve, ainda, mobilizações de trabalhadoras/es agrícolas de origem hispânica, professoras/es de escola pública e idosos resultaram na implantação de uma vasta gama de programas sociais, posteriormente enfraquecidos pelo ajuste neoliberal.

Escobar (1995; 2005) também aborda o cruzamento dos discursos da contracultura e da “Nova Esquerda” no campo político e cultural. Em seu entendimento, tratava-se de uma onda organizada por diversos setores da sociedade sob a forma de movimentos civis: além dos já citados por Cruz (*ibid.*), estavam presentes as mulheres, os homossexuais, os ambientalistas. Escobar (1995; 2005) e Hettne (1990) argumentam que essa convergência de

interesses diversos, nos Estados Unidos e Europa Ocidental, acentuou a necessidade de transformação estrutural do planejamento social das estratégias de intervenção, e foi decisiva para que questões tais como a preservação do meio-ambiente e o combate à pobreza nos debates realizados fossem incluídas na esfera da política formal, bem como na pauta das agências de cooperação internacional. No que concerne à situação das mulheres, especialmente daquelas que viviam em países subdesenvolvidos (assim classificados de acordo com a nomenclatura empregada pelos agentes institucionais (ONU e órgãos oficiais locais), as políticas de desenvolvimento passaram a ser formuladas visando à satisfação de demandas por segmento, os chamados “grupos-alvo”. Nessa perspectiva de segmentação, argumentava-se que as mulheres deveriam ser incluídas na agenda de desenvolvimento como um nicho, entre outros, dotado de peculiaridades. Esse era o caráter do discurso WID (*Women in Development*), segundo Escobar (1995).

### **2.2.2. Articulação de gênero e desenvolvimento**

Enquanto o discurso WID vigorou como base do modelo estratégico oficial (1970-1980), houve críticas à premissa de se levar em conta especificidades intrínsecas às mulheres na agenda política. As/os analistas contrárias/os argumentavam que o uso da categoria “mulheres” resvalava no pressuposto da existência de lugar naturalmente feminino, um equívoco conforme avaliavam. Escobar (1995) atém-se à atuação das agências do sistema ONU na América do Sul e na África, a partir dos anos 1960, ensejada pelo discurso WID, com a justificativa de reverter o fenômeno de feminização da pobreza. Segundo o autor, as estratégias consistiam no aprimoramento de técnicas para cultivo agrícola de autoconsumo e incentivo de atividades remuneradas, como artesanato, que não comprometessem o tempo dedicado pelas mulheres aos cuidados da família e do espaço doméstico. Desse modo, segundo o entendimento de Parpart (*et al* 2000; 1993), o discurso de inclusão de mulheres no desenvolvimento desembocava, paradoxalmente, no reforço das desigualdades existentes entre homens e mulheres, portanto, das condições desfavoráveis experimentadas por estas.

Rathgeber, (1990); Escobar, (1995); Parpart, (1993) assinalam que o constante questionamento, realizado por acadêmicas/os e ativistas feministas, acerca da participação das mulheres no desenvolvimento originou um novo discurso na transição dos anos 1980 para os 90: *gender and development* (GAD). Em síntese, tratava-se da defesa de uma abordagem política fundamentada na percepção de que as relações de gênero – relações de desigualdade entre mulheres e homens -, perpassariam todos os processos sociais, inclusive as formas de organização locais como os arranjos familiares. Esse ponto de vista mirava a superação do



discurso WID e o tratamento conferido às mulheres como grupo cujas necessidades corresponderiam à função social do cuidado do espaço doméstico, aptidão pretensamente decorrente de suas características femininas naturais, sendo a maternidade/reprodução a mais marcante. Para as/os críticas, a essencialização das mulheres, ou seja, a redução destas a alguns atributos classificados arbitrariamente como determinantes seria o principal equívoco do modelo WID.

Rathgeber, (1990) e Parpart, (*et al*, 2000; 1993) apresentam explicação semelhante para os encaminhamentos dos discursos WID e GAD na atualidade, isto é, ambos coexistiriam no campo político. De acordo com as autoras, um pensamento mais próximo da realidade seria aquele que identifica não a superação do discurso de inclusão de mulheres pelo discurso de transversalização das relações de gênero, mas as ambiguidades e contradições que resultam da permanência da tensão, ou conflitos efetivos entre os dois discursos no campo das políticas de desenvolvimento. Apesar de serem concebidas a partir de premissas distintas, quais sejam, a inclusão de especificidades femininas/WID e a transversalização da perspectiva de gênero/GAD, ambos os discursos de desenvolvimento são considerados como idênticos por parte de algumas entidades. Tal confusão resultaria da utilização equivocada do termo gênero como sinônimo de mulher.

Quanto ao manejo político do significado de gênero, Rathgeber, (1990), Machado, Leda V. (1997), Parpart, (*et al*, 2000; 1993) e Bandeira & Vasconcelos (2002) apontam que, transcorridos trinta anos, acumulou-se uma produção teórica volumosa e consistente sobre a temática em diversas áreas disciplinares. Ainda assim, persistem dificuldades relacionadas à compreensão do conceito e a como operacionalizá-lo na forma de políticas que toquem as desigualdades entre homens e mulheres, modificando as condições sociais desvantajosas que cabem a essas últimas.

Gênero caracteriza-se, conforme o entendimento de Scott (1995), como fenômeno sociocultural e instrumento de análise de fenômenos socioculturais concomitantemente. A sua proposta defende que “gênero é um elemento constitutivo das relações sociais, baseado nas diferenças percebidas entre os sexos. É a forma primeira de significar as relações de poder”. Gênero é um conceito que abarca a distribuição desigual de poder manifestada nas relações entre homens e mulheres. Relações essas convencionadas a partir da identificação dos sujeitos com base em suas características anatômicas. Em outras palavras, gênero é a categoria analítica referente ao modo como os papéis atribuídos a mulheres e homens se refletem no poder exercido por esses sujeitos na sociedade. Trata-se, portanto, de uma categoria que se

volta para a relação de assimetria entre masculino e feminino experimentada em todas as esferas da vida social. Scott (*ibid.*) aprofunda o exame do gênero, nos termos de elemento constitutivo das relações sociais, enumerando quatro níveis de significação que o preenchem quando se interrelacionam:

- i) O gênero tem como base representações simbólicas que podem ser contraditórias;
- ii) As doutrinas, vigentes nas instituições, atuam como normas que possibilitam a interpretação formalmente binária dos símbolos;
- iii) As instituições propriamente ditas são o *locus* em que a representação binária do gênero assume a aparência equivocada de fixidez. Gênero deve ser investigado historicamente, levando-se em conta dados como concepção política, instituições e organização social.
- iv) A subjetividade é um nível em que o gênero opera, reportando-se à economia e à organização política. Aqui, há um esforço analítico, por parte da autora, para superar os esquemas explicativos da antropologia clássica atrelados à organização de parentesco.

Ainda no que concerne ao significado de gênero, Haraway (2004) argumenta que se trata de uma categoria que permite a análise das histórias de opressão decorrentes de relações conceituais de oposição. De forma específica, para a autora, a noção de gênero é metodologicamente indispensável para a problematização da persistência da opressão das mulheres em contextos culturais em que as distinções entre sexo e gênero equivalem às de outras oposições, sempre emparelhadas, tais como natureza/cultura, natureza/história, natural/humano, recursos/produtos. Haraway (*ibid.*) afirma que a teorização do gênero tem sido determinante para que as mulheres sejam desvinculadas da categoria de natureza e inseridas no âmbito da cultura como “construtos” desta, mas também agentes “auto-construtoras”. O emprego do conceito de gênero reflete um esforço analítico de substituir a ideia universalizante e essencializadora de mulher por um esquema explicativo calcado na divisão compulsória dos domínios da natureza e da cultura e da extensão consequente reprodução/feminina e produção/masculina. A noção de gênero apresenta mulheres e homens como sujeitos que se constituem de acordo com valores estabelecidos no imaginário social, agentes dotadas/os da capacidade de ressignificar a sua própria constituição, assim contribuindo para a dinâmica cultural e a organização da sociedade nas instâncias da vida privada e do espaço público.

Machado, Leda V. (1997) e Bandeira & Vasconcelos (2002) declaram que os discursos fundamentados no conceito de gênero encontram resistência, por parte dos/as agentes públicos/as, devido à mudança estrutural que o conceito implicaria. Junto a isso, existe a dificuldade de aplicação prática alegada pelos/as técnicos/as da área, dificuldade essa que Bandeira & Vasconcelos (*ibid.*) atribuem à “matriz de informação” dos “fazedores de políticas públicas” arraigada na concepção de “complementaridade anatômica entre os sexos” para fins de procriação. As autoras argumentam que, em conformidade com essa visão, as estratégias de intervenção política têm atuado como reforço da permanência das mulheres em posições sociais relacionadas à função da reprodução. A perspectiva de complementaridade entre os sexos, adotada nas pautas das entidades políticas, estaria sustentada na heterossexualidade presumida como norma. A heteronormatividade teria, portanto, como reflexo a predominância masculina à frente de atividades desempenhadas na esfera pública e a subvalorização da atuação feminina nesta esfera.

Para Machado, Leda V. (1997), aliada à incompreensão do conceito de gênero, há o entendimento político de que seria mais simples e vantajoso, do ponto de vista econômico e de logística, realizar intervenções pontuais com o objetivo de solucionar necessidades específicas. Ao proceder dessa forma, agências promotoras de desenvolvimento priorizariam iniciativas que demandam menor tempo de planejamento e menos recursos a ser investidos em detrimento da elaboração de ações complexas e de custo expressivo, mas que, a médio e longo prazo, poderiam efetivar mudanças estruturais, resultando assim no estabelecimento da igualdade de condições de vida entre mulheres e homens.

Quanto às particularidades de gênero em se tratando de mulheres como beneficiárias da agenda de desenvolvimento, Molyneux (1985) explana que existiriam dois tipos diferentes de expectativas a ser contempladas mediante a implementação de políticas públicas. A natureza desses expectativas, classificadas como “necessidades práticas” ou “interesses estratégicos”, estaria relacionada com a condição de subordinação feminina, podendo reiterá-la ou se direcionar à emancipação das mulheres. Isto posto, a autora argumenta que as necessidades práticas seriam decorrentes da divisão sexual do trabalho, surgindo como solução pontual para uma condição inerente às mulheres e não demandariam projetos que visem à emancipação feminina ou à equidade de gênero. Contudo, ainda de acordo com essa reflexão, os interesses práticos poderiam se reconfigurar como estratégicos, ou melhor, poderiam ser reconfigurados como estratégicos pelas próprias agentes caracterizadas como grupo-alvo das políticas. A título de exemplo, também segundo o pensamento da autora, a

reivindicação de serviços públicos de assistência social - como creches, lavanderias e restaurantes comunitários -, embora pareça reforçar, inicialmente, as funções tradicionalmente femininas na sociedade, afinal, poderia contribuir para a autonomia econômica e emancipação das beneficiárias, considerando-se o tempo livre de que estas disporiam para se dedicar a alguma atividade remunerada.

Com base nos estudos sobre mulheres e desenvolvimento ou sobre gênero e desenvolvimento, é possível afirmar que a implementação de ações que efetivamente modifiquem a realidade de desigualdades entre homens e mulheres, no que tange à autonomia econômica, enfrenta empecilhos persistentes. Considerando a dinâmica de reuniões e debates acerca da mecanização da quebra de coco ocorrida em 2016, torna-se nítida a incompreensão quanto ao significado do gênero por parte dos/as agentes que operam o planejamento e a execução das políticas públicas. Refiro-me ao representante da secretaria de governo e ao representante da empresa parceira no projeto.

Quando a opção é agir em conformidade com a diretriz de incluir pressupostas especificidades femininas - no caso da mecanização, são quebradeiras, são mulheres-, as iniciativas terminam por ratificar a posição histórica de subalternidade imposta às mulheres, pois a interpretação oficial é que tais sujeitos seriam acima de qualquer coisa, mães, cuidadoras da família e responsáveis pelo espaço doméstico (a operação da máquina ficaria a cargo da equipe técnica da cooperativa, predominantemente masculina). Ao passo que quando a definição política é lidar com a transversalidade de gênero, o processo de intervenção social permanece como mero discurso oficial devido à ausência de familiaridade e/ou sensibilidade, por parte dos/as agentes públicos/as, com o significado do conceito de gênero. Em resumo, tanto uma frente de trabalho quanto a outra esbarrariam teriam como obstáculo principal o nível da cultura, isto é, do imaginário, de onde emanam as concepções, valores e normas de conduta que norteiam as relações sociais, entre estas, as relações assimétricas entre homens e mulheres.

Dentro deste esquema teórico, torna-se compreensível a persistência da desigualdade entre mulheres e homens, a despeito de as primeiras serem as responsáveis pela principal atividade econômica nas comunidades. Torna-se possível postular alguma interpretação para o quadro social em que existem discursos locais familiarizados com temas atinentes ao gênero, enquanto, nas interações cotidianas, as mulheres são sancionadas quando se comportam de maneira semelhante aos homens. *Preseamos* o exemplo da frequência interdita ao bar. *Preseamos*, também, a respeito da EFAAF: a escola conta com um número maior de

professoras do que de professores, a diretora é mulher e, contudo, na composição da associação, era como se o espaço estivesse reservado prioritariamente aos pais, não às mães.

### III

## MESOCARPO: A IGREJA, O BAR, A CASA, ESPAÇOS DE COMUNHÃO

*[...] A massa serve para alimentar o povo, tá pouco o valor do coco, precisa dar atenção.*

*Para os pobres, este coco é meio de vida.*

*Pisa o coco, Margarida! E bota o leite no capão [...]*

**“Xote das Quebradeiras” – João Filho**

**Coletânea “As Encantadeiras: quebradeiras de coco babaçu que cantam e encantam”**

**MIQCB, AMTR, ASSEMA, NCAD-UFPA, 2014.**

Massa de coco ou simplesmente floco é uma farinha de tonalidade amarronzada clara com a qual se prepara, principalmente, mas não apenas, um mingau cujo sabor lembra chocolate. Esse é o mesocarpo, uma espécie de segunda casca do babaçu, um concentrado de amido que se encontra entre o epicarpo e o endocarpo. Trata-se de um alimento básico para as comunidades que vivem do extrativismo no Médio Mearim e, nas duas últimas décadas, tornou-se objeto de interesse da indústria em virtude de seu alegado potencial cicatrizante e clareador, motivando assim as quebradeiras a se voltarem com maior atenção a esse componente do coco. O uso do mesocarpo desempenha função agregadora para as famílias de quebradeiras tanto no consumo, na forma de alimento, quanto no fornecimento na forma de matéria-prima destinada a empresas do ramo de cosméticos. Na região pesquisada, a extração do mesocarpo para o comércio é feita somente pelas trabalhadoras que vivem nos povoados do município de Esperantinópolis (*Cento* do Coroatá e Lagoinha), por onde passei em 2016 à época das discussões em torno da máquina de quebrar coco.

Esta seção se concentra fundamentalmente em descrever observações do cotidiano em São Manoel de forma mais demorada, mas também apresenta dados da breve passagem por outras comunidades<sup>33</sup> um ano antes. Recorro à segunda camada do babaçu como ilustração na tentativa de explorar os significados das interações regulares que cruzam os domínios da convivência coletiva (o estar fora de casa) e da convivência familiar (o estar dentro de casa).

---

<sup>33</sup> Para relembrar: entre julho e agosto de 2016, visitei as comunidades de *Cento*/Centro do Coroatá (município de Esperantinópolis), Lagoinha (município de Esperantinópolis), Ludovico (município de Lago do Junco), Santa Zita (município de Lago do Junco), Santana (município de São Luís Gonzaga) e Três Poços (município de Lago dos Rodrigues).

### 3. 1 A igreja : *multimistura*<sup>34</sup> de fé, política e recreação

*Quem traz a vida ao mundo? É a mulher!  
Quem luta a vida inteira com muita fé?  
Quem cuida da família com muita capacidade e ainda  
luta junto com sua comunidade?  
A mulher camponesa leva a vida na roça, é a dona de  
casa, membro da associação e dos clubes de mães,  
trazendo o progresso.  
É a vez da mulher fazer sua libertação.  
A mulher tem valor, vamos reconhecer.  
No seu dia a dia, seu trabalho justifica.  
É a mulher que luta por renovação, é bom ter a  
mulher participando na política.*

**“Quem traz a vida ao mundo” – Diocina Lopes**  
**Coletânea “As Encantadeiras: quebradeiras de coco babaçu que cantam e encantam”**  
**MIQCB, AMTR, ASSEMA, NCAD-UFPA, 2014**

**FIGURA 20 - IGREJA DE SÃO MANOEL EM 2017 (DIA)**



**A) Igreja, a fachada – set/2017; B) Grupo Guajajara reunido com a comunidade na igreja – ago/2017; C) Reunião com funcionários da Parnaíba Gás Natural na igreja – jul/2017; D) Sábado de atendimento estético promovido pelo curso de Serviço Social do Instituto de Ensino Superior Múltiplo na igreja – nov/2017; E) Comemoração do Dia das Crianças na igreja – out/2017. Fonte: Fotografias por Hairam M.**

<sup>34</sup> Alusão metafórica ao composto nutricional de farinhas (folha de mandioca triturada, farelo de trigo, farelo de arroz, de casca de ovo moída e sementes oleaginosas) cujo uso foi difundido pela Pastoral da Criança na década de 1980 principalmente em locais de baixo IDH. Eventualmente, ocorre a adição de mesocarpo de babaçu como reforço.

Referente à adição de mesocarpo à multimistura tradicional em:

<http://www.cerratinga.org.br/mesocarpo-do-babacu/>

Referente à criação e uso da multimistura pela Pastoral da Criança entre os anos 1980 e 1990 em: KORNIEZUK, Nadia Bandeira Sacenco. **Segurança Alimentar e Nutricional: uma questão de direito.** Dissertação de Mestrado. Centro de Desenvolvimento Sustentável - CDS. Universidade de Brasília – UnB, 2008.



**FIGURA 21 - IGREJA DE SÃO MANOEL EM 2017 (NOITE)**



A) Dinâmica ao ar livre durante as Santas Missões Populares – set/2017; B) Instalação do cruzeiro memorial das Santas Missões Populares – set/2017; C) Missa de encerramento das Santas Missões Populares set/2017; D) Missa celebrada por Frei Adolfo, apoiador da comunidade durante a luta pela terra nos anos 1980 – dez/2017.  
**Fonte:** Fotografias por Hairam Machado.

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. Figueiredo (2005); Ayres Junior (2007); Lima Neto (2007); Cordeiro (2008); Swerts (2009) e 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>35</sup> contribuíram para o fortalecimento da pauta de reivindicações por direitos sociais das

<sup>35</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.

Enquanto a ditadura militar vigorou no Brasil, entre 1964 e 1985, os setores da igreja católica alinhados com o ideário de inclusão social acolheram as demandas das/os trabalhadoras/es que habitavam o interior do estado, capacitando-as/os e proporcionando-lhes condições materiais para resistir às tentativas de desapropriação das terras que ocupavam pelo menos desde a primeira metade do século XX (FIGUEIREDO, 2005; AYRES JUNIOR, 2007; CORDEIRO, 2008; SWERTS, 2009 e BARBOSA, 2007; 2013).

Em agosto de 2016, às vésperas da primeira reunião de sócias e sócios das cooperativas COPPALJ e COOPAESP com o então representante da Secretaria de Estado de Indústria, Comércio e Energia do governo do estado, aconteceu uma novena em São Manoel. Na noite de encerramento, com pouco mais de uma dezena de pessoas presentes, a leitura dos textos religiosos acabou resvalando em uma discussão sobre decisões a serem tomadas quanto à mecanização. Seu Raimundo Ermino foi quem fez mais intervenções, estabelecendo paralelos entre a leitura bíblica e possíveis efeitos da entrada da máquina na comunidade.

No vocabulário de Seu Raimundo e de outros líderes comunitários - líderes homens -, o senso político aguçado se expressa em recorrentes menções a categorias próprias da antropologia e da sociologia. Por isso, é importante registrar a experiência pela qual passaram algumas pessoas das comunidades - homens em sua maioria -, que foi a oportunidade de estudar em curso de extensão universitária, fruto da articulação da igreja católica por meio da Associação Comunitária de Educação em Saúde e Agricultura – ACESA e da Animação dos Cristãos no Meio Rural - ACR<sup>36</sup>. Os módulos de extensão foram ofertados pela Universidade Federal do Maranhão em parceria com o Movimento dos Trabalhadores Sem Terra (MST) no âmbito do curso denominado Realidade Brasileira<sup>37</sup>. Certo dia, ainda em agosto de 2016,

---

<sup>36</sup> “A [Associação Comunitária de Educação em Saúde e Agricultura – ACESA](http://www.acesa.eco.br/quem-somos/nossa-historia/) é uma organização não governamental, originada a partir do movimento de animação da luta por direitos e por uma reforma agrária justa e solidária na região do Mearim, em 1986, com o apoio da Vice Província Franciscana N. S. da Assunção, que atuava na região discutindo com os agricultores e agricultoras a necessidade de se organizarem em suas comunidades de base. Soma-se a isso a criação de outros movimentos visando animar e estimular o camponês e a camponesa à permanência em suas comunidades, como a [Animação dos Cristãos no Meio Rural – ACR](#) e as Comunidades Eclesiais de Base – CEBs”.

Disponível em <http://www.acesa.eco.br/quem-somos/nossa-historia/>

<sup>37</sup> O curso Realidade Brasileira surgiu em 2001 como iniciativa da sociedade civil organizada representada pelo Centro de Estudos Apolônio de Carvalho em parceria com o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra. É um projeto voltado para membros de movimentos sociais do campo com duração de seis meses. Os módulos do

enquanto nos deslocávamos entre um povoado e outro, três técnicos da ASSEMA (Ronaldo, Valdener e Domingos) os quais eu acompanhava referiram-se a Karl Marx, Darcy Ribeiro, Florestan Fernandes e Josué de Castro. Um deles, Ronaldo, informou que Seu Raimundo Ermino era um dos estudantes mais empenhados na turma. Em momentos de descontração como esse, os interlocutores da equipe técnica da ASSEMA (sempre homens) demonstravam interesse teórico por esta pesquisa, sugeriam anotações referentes à paisagem de cocais, perguntavam sobre a minha trajetória acadêmica. Ronaldo, o mais falante do trio, nessa ocasião, definiu as ciências sociais como “*curso de gente militante*”, algo diferente do que classificou como “*cursos de elite*”, cujos/as estudantes se opuseram, conforme afirmou, à presença das/os trabalhadoras/es rurais (mulheres também participam do curso Realidade Brasileira, mas não contatei nenhuma) no campus da UFMA quando frequentavam o curso Realidade Brasileira: “*“Os sem terra, agora, tão invadindo até a universidade”. Eles diziam isso pra gente quando viam a gente passar*”, contou.

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.

Tu sabe quem conseguiu essas terras? Os padres. Os padres brigavam mais, eles tinham mais coragem [...] Nós precisava, ali na igreja, não era só de evangelho. E os movimento? Nós precisava discutir as associação [...] Ah, se tivesse sido isso, nós tinha tudo *morrido de ruim*. **Josilene, quebradeira de Três Poços**

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

---

curso compreendem as seguintes abordagens: Formação cultura e étnica do povo brasileiro; Categorias básicas da economia política para compreender os processos históricos; Formação social e econômica do Brasil: do processo de colonização ao desenvolvimento capitalista dependente; A questão agrária no Brasil e a luta pela terra; A questão Urbana no Brasil, trabalho e movimento sindical e urbano; Revolução Brasileira e o Projeto Popular.

Disponível em: <http://www.consultapopular.org.br/forma%C3%A7%C3%A3o/curso-realidade-brasileira>

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, acompanha 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 sai de casa para a fábrica depois que a filha e o filho menores vão para a escola. Dôra almoça na fábrica e retorna a São Manoel às 16 horas. O jantar é servido quase sempre às 18 horas. Quando os filhos maiores estão em casa, eles se encarregam de cozinhar, mas, quando eles estão na universidade e na EFA, ela mesma prepara 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.

Tanto na primeira passagem pela região, em 2016, quanto durante a residência em São Manoel, em 2017, nas entrevistas e conversas informais, as mulheres chamaram a atenção para a dificuldade de conciliar as atividades cotidianas com as demandas políticas quando estas se sucediam em intervalos curtos de tempo. No segundo semestre de 2017, foram realizadas a Reunião para o Plano Quinquenal da ASSEMA; a assembleia da Cooperativa dos Pequenos Produtores Agroextrativistas de Lago do Junco (COPPALJ); a assembleia da Associação de Jovens Rurais (AJR); a assembleia da Escola Família Agrícola Antonio Fontenele (EFAAF) e a assembleia da Associação de Mulheres Trabalhadoras Rurais de Lago do Junco e Lago dos Rodrigues (AMTR). Houve encontros preparatórios para a comemoração

do Dia Estadual da Quebradeira de Coco Babaçu, bem como a visita de representantes da multinacional The Body Shop acompanhadas/os de jornalistas que produziram matérias a convite da empresa<sup>38</sup>; visita de uma caravana de jovens estudantes do povo Guajajara, organizada pelo Instituto Sociedade, População e Natureza (ISPN), para conversar sobre as estratégias adotadas pela cooperativa; encontro com lideranças do Movimento dos Trabalhadores Sem Terra (MST) do Pará a fim de trocarem experiências. Também foram realizadas reuniões com técnicos da ASSEMA e associadas/os de outras comunidades para tratar dos pormenores da elaboração do plano quinquenal da entidade; reunião com funcionários da empresa Parnaíba Gás Natural sobre andamento de perfuração de poços no subsolo do povoado; reuniões com pesquisadoras da Universidade Federal do Pará a fim de serem debatidos os rumos da titulação de terras após a mudança de gestão no governo federal. Também aconteceu a Semana das Santas Missões, evento de natureza religiosa/católica, mas também política ao abordar a pauta da reforma agrária, preservação do meio-ambiente e manutenção de políticas públicas como os programas sociais. A igreja foi o local de todos esses encontros, o mesmo templo que é considerado marco histórico da resistência das famílias quando enfrentaram os fazendeiros que reclamavam a posse daquelas terras nos anos 1970/1980. Habitualmente, as conversas relativas a assuntos tais como os listados acima se dão logo após o encerramento da missa semanal nas manhãs de domingo. É nesse momento que se combina a distribuição de visitantes entre as famílias e/ou quais itens alimentícios deverão ser levados à igreja. Quando é necessário reunir o grupo em outro horário, o sino da igreja é tocado para anunciar a convocação.

Local das deliberações políticas, mas principalmente o centro de validação continua dos preceitos religiosos em que se baseia a moral local, assim é reconhecida a pequena igreja situada na via asfaltada que atravessa a comunidade. Além da igreja católica, surgiu, na última década, o segundo templo religioso em São Manoel, da denominação evangélica Assembleia de Deus com cerca de 10 pessoas adeptas (convém lembrar que em São Manoel vivem aproximadamente 300 habitantes). A convivência entre os credos é pacífica segundo afirmam as pessoas quando indagadas a esse respeito. Todavia, ao menos até aquele período observado, a disposição para a tolerância entre pessoas de religiões diferentes não implica o compartilhamento do espaço político. Isto é, a igreja evangélica integra a comunidade, restringindo-se a atuar tão somente no nível da fé e da espiritualidade, diferentemente da

---

<sup>38</sup><https://www1.folha.uol.com.br/mercado/2017/10/1924407-cooperativa-de-quebradeiras-vende-oleo-de-babacu-para-o-mundo-todo.shtml>



igreja católica cuja autoridade política é reconhecida inclusive por moradoras e moradores que abandonaram a fé católica e se converteram evangélicas/os. Nena (Maria José Lima), a presidenta da Associação da Escola Família<sup>39</sup> até dezembro de 2017, é membro de uma das famílias mais antigas da comunidade, uma dentre as que estiveram na linha de frente na luta pela terra. Nena tornou-se evangélica, mas esse fato não se caracterizou impedimento para que ela assumisse função administrativa na escola que a manteve em contato direto com a doutrina católica, base do projeto pedagógico das EFAs, tanto no que se refere a valores quanto no que concerne a recursos materiais<sup>40</sup>.

As memórias relatadas sobre a atuação da igreja católica em São Manoel e comunidades agroextrativistas vizinhas (atuação de setores católicos da ordem franciscana, deve-se sublinhar), são semelhantes quando enfatizam a assistência da igreja com a qual as populações rurais têm contado desde antes das desavenças fundiárias. Os/as religiosos/as – padres, freis, freiras, catequistas e membros da igreja voluntários – são descritos/as como pessoas comprometidas com a melhoria das condições materiais da vida no campo: combate à mortalidade infantil e materna com medidas simples de saneamento básico, como a construção de criadouros para os animais – porcos especialmente –, utilização de filtros de barro para a higienização da água para beber de maneira a evitar contaminação das crianças por vermes e o manejo de ervas na produção de remédios.

**FIGURA 22 - MARIA DAS DORES LIMA/DÔRA E JOANA RODRIGUES  
NA SEDE DA AMTR**



Fonte: Fotografia por Hairam Machado

<sup>39</sup> Escola Família Antonio Fontenele - EFAAF, a unidade de ensino fundamental localizada em São Manoel. Sobre educação, ver capítulo 4.

<sup>40</sup> As duas unidades de EFA de Lago do Junco mantêm estreita relação, desde a sua fundação, com a Província Franciscana da Alemanha, organização da ordem católica de São Francisco que angaria fundos junto à sociedade civil. Sobre educação, ver capítulo 4.

[...] Eu mamei no peito de muié quando eu era criança, mamei no peito de muié pra vazar o leite porque elas tavam dando febre com os peito inchado, criando lândua debaixo do suvaco e dando febre. E os bebezinho delas, porque a gente dava era de comer para as nossas crianças, né. Quando nós tinha as nossas criança, nós já tava ali com a massa pisada, né, a farinha, a farinha de mandioca pra nós dar pros nossos menino e os peito lá criando leite. Então elas lá sufocada com aquilo, pois eu ia e mamava nos peito dela pra desvaziar os peito delas. [...] **A amamentação só veio ser usada mesmo das crianças depois da Pastoral das Crianças. Antes disso, a gente não tinha.** Eu criei meus menino tudo era dando era comida, dava de mamar, mas era comida. **A gente não tinha fé que só aquele leite era pra criança. Tinha que dar comida. A gente dava o peito também, mas tinha que dar a papa, né, pra criança, o gomoso, o leite (de vaca).** [...] Eu vim passar a acreditar mesmo quando eu vi o menino da Silene, aquele menino dela dessa grossura, criando só peito, lá nas reunião, nós ia pras reunião e a Silene só levava a bolsa e o menino. A Silene não ia com um leite, a Silene não ia com a massa, não ia com nada e eu ia com a minha (filha), mas eu tinha a massa e tinha o leite pra dar pra minha. Eu tinha que levar papeiro pra fazer o gomoso da menina e a Silene, não, só com aquele meninão daquela grossura, só no peito. E ela dizia assim “Não, minha irmã, eu tô criando o meu menino só no peito porque eu peguei a lição na Pastoral das Crianças. Eu não posso dar de comer pro meu menino, daqui a 6 meses é que vou dar de comer pro meu menino”. E o menino dela já fazendo ano, com 1 ano e 6 meses e só no peito, não comia gomoso nem leite (de vaca), era só no peito. O leite (de vaca) com a massa que a gente chama gomoso, né. E era só no peito, um meninão dessa grossurona, ó”. **Joana Rodrigues, Ludovico (grifos meus)**

Esses partos normal eram feitos tudo aqui por parteira e, assim, tinha pessoas das comunidades às vezes e, às vezes quando não tinha uma parteira na comunidade, ia buscar em outra comunidade [...] e as outras coisas eram remédios caseiros mesmo. A gente só ia pra cidade quando você via que não tinha mais, porque condição não existia, né? O conhecimento também era muito pequeno, então era por aqui mesmo que a gente tinha rezadeiras, tinha raizeiras na comunidade. Quem a gente sabia que sabia fazer alguma coisa a gente buscava era por lá. E aí também nos anos, acho que mais ou menos, **não sei se 85 ou foi um pouco mais depois que começou a pastoral da criança e isso deu uma alavancada muito grande na questão da saúde das comunidades**, que a gente vivia nas comunidades, eu estou falando de uma não, estou falando de todas nesse momento, não tinha o conhecimento e também higiene nenhuma. A gente não tinha fossas, não tinha filtros e morriam muitas mulheres de parto. E muitas crianças também morriam. **E aí a pastoral da criança veio e salvou muita gente. E aí foi capacitando as pessoas na comunidade**, que era com os voluntários e líderes da pastoral da criança. **E eles faziam o trabalho que, hoje, não é o trabalho que os agentes de saúde fazem, era bem melhor, porque os agentes, o trabalho deles é fazer o apanhado de tudo o que acontece, mas os agentes de saúde não são capacitados pra resolver aquilo que tá acontecendo, é só**



**de fazer os apanhados e levar pra secretaria. E os voluntários de saúde, não, ele iam fazer esses levantamentos, tinha as visitas sim , mas eles tinham também a forma de ajudar a solucionar aquele problema [...]** O soro caseiro é um dos e a multimistura e também eles faziam alguns medicamentos como um xarope, como um remédio pra vermes, pomada. Eles eram capacitados e faziam isso nas comunidades. Às vezes, os líderes com os voluntários de saúde faziam um dia na comunidade de fazer esses medicamentos, aí chamavam a comunidade pra participar junto. E, às vezes, vinha uma pessoa da cidade que trabalhava na pastoral e tinha o conhecimento maior pra ajudar. Então, nesse dia eram feitos vários medicamentos e aí, quando faziam junto, as pessoas já aprendiam e iam fazer na sua casa. E muitas famílias têm hoje esse conhecimento e ainda pratica, não da forma que era, mas ainda pratica muita coisa. **Maria das Dores Lima/Dôra, São Manoel (grifos meus)**

O primeiro grito na luta pela terra foi dentro da igreja, foi de lá que a gente tirou forças pras organizações, pra organizar a escola família. [...] Era lá (referindo-se à igreja católica) que estava a luta pela vida em comum, tu acha que não? Pelos direitos iguais. É como está na Bíblia, assim na terra como céu. **Marlene, Santa Zita**

Aí também tinha a Pastoral da Criança também, que eu, toda a vida quando a Fátima vinha fazer as reunião com a gente e a ensinar a fazer remédio, eu tava ali junto com eles e eu aprendi a fazer muito remédio. [...] Pois aí eu tenho que fazer xaropada pra essas meninas. Eu faço do cupim [...] a gente cozinha ele, aí depois coa, aí bota se não tiver rapadura, bota o açúcar. Aí vai, querendo botar outras coisas assim como o alho, umas gotinhas de limão dentro e a malva-do-reino, hortelã, o vick. Aí depois dele batido, a gente cozinha ele, prepara ele com essas coisas, querendo botar. Não querendo, é só o cupim mesmo pra fazer o mel e arranca toda a bronquite que você tiver. [...] Eu não me considero uma raizeira, né (risos), mas eu gosto de fazer, eu gosto de ter essas coisas lá em casa prantada. Pra onde eu vou que eu vejo pé de coisa de fazer remédio, que eu digo isso aqui dá pra remédio, é trazendo e prantando e vê se vai criando que é, pra quando precisar, já ter em casa pra fazer. **Joana Rodrigues, Ludovico**

Os (remédios) mais utilizados hoje vêm da pastoral, mas a minha mãe também fazia era muita coisa. Era remédio com azeite de momona, mas a minha mãe, ela gostava de bater a clara do ovo, né, com azeite de momona dentro, o açúcar e um pouco de tapioca dentro. Só que, quando a gente era criança, a gente achava era bom isso e comia fácil mesmo, sem briga. Agora, quando era o azeite de momona puro, ih, moço! Aí nego chorava, nego berrava, mas, dessa outra forma, nego achava bom porque tinha o açúcar dentro e então não tinha aquele gosto do azeite de momona, que aí era um purgante, né, e a gente usava e nem sentia que fosse remédio, mas aí descarregava tudo que tivesse no intestino porque muitas doenças que gera na gente é a questão do intestino sujo, né? E, às vezes, a gente não cuida de limpar ele, o órgão principal, a gente não limpa. [...] Dos mais velhos já era

assim, o cuidado que eles tinham de fazer purgante. Quando a mulher tava grávida, querendo fazer a limpeza pra ganhar o menino, pro menino nascer saudável. A gestante sempre tinha que fazer isso, umas 3 vezes ou 4 que era pra, quando o menino nascer, nascer saudável porque o intestino também tá limpo. [...] E aí a outra coisa também era a dieta das pessoas idosas, é muito grande. E hoje a gente tem esse descontrole na questão da alimentação, fazer essa mistura que, às vezes, isso não é bom. E agente mistura tudo e muitas das coisas que eram utilizadas nos saberes popular, no estudo contradiz, né? Mas a gente não vai também pelos estudos não porque, senão, às vezes, a gente se ferra. Hoje, a gente mistura demais e antes, não. Antes, você não fazia essa mistura toda e as pessoas eram mais saudável, também tinha a questão da alimentação que, também, era mais saudável. E outra coisa era esse poder de alimentação que a gente não tinha, então a gente não comia descontrolado como hoje. Então, tudo tem os dois lados, né. A gente sofria muito, passou fome, mas, por um lado, era bom porque fazia com que a gente mantesse saudável, assim, com o corpo saudável também, não era obeso com esses bucho caindo por cima do cós. E hoje, moço, a gente tem a alimentação aí na nossa frente e a gente se desbalda, não tem controle, come toda hora, mas aí vem o colesterol, vem a glicemia, vem, sabe? **Maria das Dores Lima/ Dôra, São Manoel**

Melhor parto no hospital? Pra muitas era, mas pra muitas até não porque fica ali (hospital) mesmo é só e quando você tava pra ganhar neném, a casa ficava cheia, você tinha aquele apoio todo e lá (hospital) você fica sozinha. Então, às vezes tinha era receio, alguém que podia ir, mas não ia porque tinha receio de ir [...] porque tinha que ir (para a cidade) antes, aí tinha que deixar a família por conta de outras ou do esposo por um bom tempo. Tinha delas que passava mais de mês, errava, né, a época do neném nascer. Ah, moço, mas isso era um desespero pra quem tava lá e não podia ficar indo pra lá e pra cá, que as possibilidades era as mínimas e aí tudo isso era uma forma de você aguentar pra ficar ali. Ah, o Deus de lá é o mesmo daqui, tinha muito isso também. E a questão do médico já veio mais depois da Pastoral. E mesmo tendo as parteira, aqui nós tem as parteira, mas lá (hospital) é mais higiênico, se tiver uma necessidade, o médico tá lá. Aí também a indicação não era a pessoa tar se cortando porque queria se cortar, né? Porque às vezes tem gente que opta pra não ter dor e aí, sempre, elas explicava a questão do parto normal quanto o de uma pessoa com a cesariana, que você já tava pronta pra fazer as atividades todas com 30 dias e, com a cesariana, não, com 90 dias, você ainda não taria tão preparada. Então, você ia sofrer muito mais por causa de uma casariana sem necessidade. Aí a Pastoral já vinha também com a questão do preventivo, que antes, mulher paria 12, 15, 18, 20 e cambava aí pra frente, não tinha história de evitar de forma alguma, mas a aí Pastoral já vinha também com essa indicação de preventivo pra quem quisesse. A Pastoral orientava em todos os sentidos, todos. Não ficava nada que ela não abordasse. [...] A Pastoral fazia esse abordagem sobre tudo, todos os métodos, a questão da saúde ao todo, que aí nem é só questão da saúde, se você coloca 10 filhos no mundo, você não tem como cuidar desses 10, assim da forma que você poderia ou gostaria. Então tem a questão de

você, mulher, se repor, todos os cuidados. A Pastoral, ela abordava ni tudo, todos os sentidos, na alimentação, questão higiênica, questão de saúde, tudo. [...] Os voluntários eram pessoas da comunidade, os de fora que vinham eram as pessoas mais formadas. Tu conheceu, pelo menos de ouvir falar, a professora irmã Zilda? A Zilda (Zilda Arns) mesmo, ela era a coordenadora, acho que nacional da Pastoral da Criança e aí ela era a coordenadora principal e aí ia formando as suas equipes nas cidades menores e aí ia formando outra equipe e nas comunidades era a equipe final. Aí todas essas equipes eram formada por alguém mais capacitado, até médico, existia até médico nessas equipes. Eu acho que tu já ouviu falar bastante do Frei Klaus, Klaus era quem tava aqui na região e a Fátima que é enfermeira. A Fátima e tinha outras pessoas, mas as que ficaram mais aqui e que ainda hoje, de vez em quando tá por aqui e que dá apoio em alguma coisa e que a gente recorre a eles é frei Klaus e Fátima [...] Eles falavam do anticoncepcional, que ele ajuda nesse sentido de evitar, mas ele causa várias doenças. Eles explicavam. Mas tinha os métodos que poderiam ser melhor pra você, era a questão dos preservativos, tinha o DIU, tinha o diafra...gma, né? E a camisinha mesmo, tanto a masculina quanto a feminina. Eles falavam do anticoncepcional, mas eles falavam do risco, né? Tinha esses outros métodos que eram bem melhor da gente usar do que o anticoncepcional. **Maria das Dores Lima/Dôra, São Manoel**

Eu acho assim, quer dizer, acho não, eu tenho certeza que, antes, não era divulgado assim muito essas coisa porque o povo mais velho tinha vergonha, porque eu lembro assim que, quando eu era pixota, adolescente ficando moça, eu ouvia as pessoas mais velhas assim conversando e eu sempre fui danada de curiosa assim com as coisa, queria curiar as coisas mesmo pra mim saber como é que vivia no mundo, e aí eu via as pessoas, as outras mulher dizia assim ‘ei, fulana, tu tomou o comprimido aí? Como é?’, outra perguntava pra outra ‘tu usa?’. Eles vivia usando aqueles comprimido, mas era assim por debaixo de 7 capas. Nem se usasse o comprimido, você não sabia que usava. Não, fazia era dizer ‘Deus me livre, nunca usei!’. Aí eu ouvia assim por alto os homens chegavam e diziam assim ‘ei, rapaz, tu já viu aquelas bainha pra foice?’, chamavam assim. Eu acho assim que era as camisinha, eles chamavam bainha pra foice. E eu ouvia esses comentários, eu era pixota, mas ouvia esses comentários. Aí, é por isso que eu acho que não muito falado, o povo tinha vergonha, tinha vergonha de tar usando essas coisa, era muito oculto. **Joana Rodrigues, Ludovico**

As missas são organizadas e conduzidas por meio de escala em que várias moradoras e moradores da comunidade participam; são as/os celebrantes. A paróquia de Lago do Junco conta com um padre que visita as comunidades em intervalos espaçados. É sempre um par de celebrantes na missa, vestindo batas de cor branca, que entoam os cânticos, lêem a Bíblia e outros textos litúrgicos e incentivam o debate referente à leitura religiosa no grupo. Enquanto estive em São Manoel, coincidentemente as pessoas que se pronunciavam mais

frequentemente nos momentos de reflexão espiritual eram as lideranças políticas: Seu Raimundo Ermino, quase sempre o primeiro a falar, Maria Soares, Dôra, Dona Ivete, Seu Antonino, Seu Raimundo Vital. No meio da celebração, como é chamada a missa ou culto, há uma interação em que as pessoas caminham pelo espaço da igreja, abraçam-se e dizem umas as outras “*a paz de Cristo!*”. Encerrada a liturgia, as velas são apagadas e, a partir de então, são comunicados os informes que incluem desde a chamada para coleta de ajuda para pessoas necessitadas da comunidade ou de localidades vizinhas, visitas que podem chegar na semana que se inicia, eventos que acontecerão. Entre os eventos, os festejos são os mais comuns.

O festejo é um encontro religioso que inclui, para além do culto à santidade, elementos mundanos: músicas dançantes com letras sensuais, alimentos, refrescos, bebida alcoólica, leilão e bingo. A hora do bingo é um momento de concentração, conversas, músicas, vendas cessam e apenas a voz que grita as pedras é ouvida até que alguém interrompa para anunciar que conseguiu fechar a cartela. Os itens leiloados e os prêmios dos bingos são, geralmente, animais: galinhas, capões, capotes e patos são leiloados; novilhas e vacas são prêmios oferecidos com maior frequência nos bingos. Ir a um festejo é *brincar*. Brincadeira é o mesmo termo utilizado para as comemorações não religiosas como os paredões (caixas de som empilhadas que formam um paredão literalmente) de funk, reggae, brega, technobrega, apresentações de bandas de forró e reuniões em bares.

Com relação às lideranças evangélicas, o que se observa, em parte da comunidade, é uma percepção crítica da conduta da igreja quando se trata de assuntos políticos relativos aos interesses locais. Seu Raimundo Ermino mencionou o caso de um pastor evangélico que pretendia iniciar uma congregação em São Manoel, porém, ao ser questionado sobre um possível engajamento social, desistiu e não mais retornou ao povoado. A partir do que se verbaliza e de como se age na comunidade, ratifico o entendimento de que existe abertura para a coexistência de denominações religiosas diversas naquela localidade. Entretanto, também são palavras e ações que indicam a limitação das atividades de outras igrejas, que não a católica, imposta pelo grupo social que demonstra não se sentir representada por essas entidades em questões que extrapolam o domínio da espiritualidade.

Teve um pastor que foi bater na minha casa porque queria abrir uma igreja dele na comunidade. Mas eu disse pra ele ‘olha, pastor, o senhor é muito bem-vindo, como toda pessoa que quiser trazer uma oração, uma leitura da bíblia. **Mas olhe, pastor, a nossa igreja é a católica. E é a católica porque nessa igreja a gente resolve os nossos assuntos da comunidade muito antes da gente conseguir que isso aqui virasse assentamento.** A gente se reúne, o padre é envolvido com a comunidade assim’. Pois olha, ele foi embora e nunca mais voltou. **Raimundo Ermino, São Manoel (grifos meus)**

### **3.2. A Casa: terreiro, cozinha e alpendre**

A estrada que leva à área rural dos municípios de Lago de Junco, São Luís Gonzaga e Esperantinópolis é sinuosa. A descrição que se desenvolve nesta seção também apresenta curvas, idas e vindas no tempo compreendido entre as duas passagens pelo Médio Mearim em 2016 e 2017. Este texto foi planejado para funcionar como um pêndulo, isto é, uma narrativa que conecte os encontros e reencontros com as quebradeiras de coco babaçu, suas famílias e demais interlocutoras/es, aprofundando o entendimento das ideias expressas por elas/es nos dois momentos do trabalho de campo.

No trajeto da cidade de Pedreiras até a comunidade rural de São Manoel, existe uma conexão na cidade de Lago do Junco. São aproximadamente 50 quilômetros de estrada asfaltada entre os dois primeiros trechos, percorridos em transporte coletivo realizado em vans. Em 2016 e 2017, a passagem custava R\$ 20 (vinte reais). A segunda etapa da viagem é feita em caminhão-de-linha: são 25 quilômetros em estrada de terra desde a sede do município de Lago do Junco até São Manoel, a duração da viagem pode variar de 1 a 3 horas, dependendo das condições climáticas e da quantidade de cargas a serem entregues nos pequenos comércios distribuídos pelos povoados. Durante o trabalho de campo, eram três caminhões-de-linha que nessa rota e a passagem custava R\$ 10 (dez reais). O primeiro caminhão sai São Manoel rumo à cidade às 04h30min; o segundo, às 05h30 e o último às 06h. O retorno da cidade para a comunidade acontece entre 10h30 e o meio-dia. Atualmente, grande parte da população habitante do meio-rural possui motocicletas, o que as torna independentes dos caminhões. A demanda por esse tipo de transporte vem decrescendo, de modo que, não são raras as vezes em que as viagens são interrompidas antes mesmo de o caminhão sair da comunidade.

**FIGURA 23 - CAMINHÃO DE LINHA DA COOPERATIVA DE PEQUENOS PRODUTORES AGROEXTRATIVISTAS DE LAGO DO JUNCO (COLAGEM)**



Caminhão de linha de propriedade da Cooperativa de Pequenos Produtores Agroextrativistas de Lago do Junco (COPPALJ). Passageiras e passageiros a bordo em momento de parada na sede da cooperativa para carregamento de mercadorias que seriam distribuídas nas cantinas. **Fonte:** fotos por Hairam Machado

Um dos três caminhões pertence à Cooperativa de Pequenos Produtores Agroextrativistas de Lago do Junco (COPPALJ) e a sua utilização principal não é o transporte de passageiras/os, mas sim o carregamento de amêndoas, que são recolhidas nas comunidades e levadas para a sede da cooperativa onde fica a prensa, isto é, a máquina de extração de óleo que é comercializado para empresas nacionais e estrangeiras. O caminhão da COPPALJ também leva mercadorias da sede para as cantinas, que são os postos de negociação das



amêndoas de babaçu nas comunidades. As cantinas funcionam como um tipo de mercearia onde quebradeiras, sócias e não sócias da cooperativa, e qualquer pessoa pode efetuar suas compras. As quebradeiras optam por receber o valor das amêndoas em dinheiro ou mercadorias. Existem 8 cantinas nas comunidades que integram a COPPALJ, o caminhão faz a coleta de amêndoas 1 vez por semana, mas abastece as cantinas com mercadorias diariamente.

Utilizar o caminhão de linha proporciona a oportunidade de interagir com habitantes de várias comunidades. Durante a viagem, as conversas giram em torno de assuntos familiares (casamentos, separações, nascimentos, formatura escolar), adoecimento e convalescença, rotina de trabalho (quebra de coco, roça, serviço público), discussões políticas, fofocas. No dia em que me instalei em São Manoel, em julho de 2017, ouvi recomendações das/os companheiras/os de transporte, também fui alvo de anedotas. Um passageiro lamentou haver se esquecido de comprar milho para alimentar os jumentos que caminhavam pela comunidade durante a noite. Outro homem comentou o perigo que isso representava, porque, ao amanhecer, os jumentos se enfileiravam na frente das portas das casas à espera de “merenda”. Os dois contadores da história e as demais pessoas riram. Em seguida, um deles se dirigiu a mim, explicando que, caso ouvisse um “toc! toc!” na janela ou na porta de casa, não me assustasse porque certamente seria um jumento anunciando com a batida de sua pata que se adiantava para a fila da merenda matinal. As minhas gargalhadas juntaram-se às do grupo. A partir de então, as passageiras e passageiros se dirigiram a mim, perguntando sobre o porquê da minha presença no local e onde ficaria. Elas e eles me indicaram onde era a casa da Dôra que me aguardava no alpendre.

Dôra levou à cozinha, me apontou as panelas e prateleiras de utensílios, disse-me saber da minha dieta vegetariana e contou ter preparado para o almoço arroz-de-roça, feijão cozido e ovos fritos. Enquanto conversávamos, ela questionou se estava decidida a morar sozinha mesmo, pois, em sua opinião, seria mais confortável permanecer na casa com sua família. Agradei, mas mantive a opção pela residência individual, uma casa de alvenaria com 4 pequenos cômodos, também de propriedade de sua família, construída a poucos metros da residência principal. Maria das Dores Lima, a Dôra, tornou-se a principal interlocutora durante a minha permanência em São Manoel.



### 3.2.1. O campo em 2016 e 2017: trânsito em espiral<sup>41</sup>

É necessário frisar que o meu contato com as famílias na intimidade de suas residências ocorrera já na passagem pela comunidade em 2016. Dalvanir Ermino, a Dalva, foi a minha primeira anfitriã em São Manoel por dois dias. Ela é mãe de três mulheres e dois homens e é casada com Raimundo, o Seu Raimundo, coordenador da ASSEMA. Em nosso ligeiro convívio, ela apresentou parte de sua rotina. Dalva e o marido conheceram-se em uma festa de São João quando eram adolescentes, pularam a fogueira juntos e desde então passaram a se chamar de “noivinha” e “noivinho”. Ele esteve fora de São Manoel por alguns anos, tentando conquistar estabilidade financeira como trabalhador em países da Europa, enquanto ela permaneceu na comunidade.

**FIGURA 24 - AGROQUINTAL NA RESIDÊNCIA DE DALVA E SEU RAIMUNDO ERMINO (COLAGEM)**



<sup>41</sup> Espiral segundo definição do Dicionário da Língua Portuguesa Houaiss (HOUAISS & VILLAR, 2008): sf. 1. Linha curva que circula um ponto, afastando-se ou aproximando, gradualmente, dele. 2. Qualquer forma que lembre uma espiral. 3. Cada volta da espiral; espira. 4. Fig. Processo ascendente difícil ou impossível de deter. 5. Adj. 2g. Da espiral ou que tem a forma da espiral.

A – paiol que servia de depósito dos cocos coletados; B – criação de porcos; C – canteiro de hortaliças e bananeiras ao fundo; D – banheiro construído com palha da palmeira de babaçu; E – cerca da propriedade da família feita com talo da palmeira de babaçu. **Fonte:** fotografias por Hairam Machado.

Dalva começou a quebrar coco ainda na infância, mas vem diminuindo o volume de trabalho por razões de saúde: explicou que, aos 50 anos, tem sentido dores nos ombros e nas costas. Atualmente, ela dedica a maior parte do tempo aos cuidados da casa e administra o cultivo de frutas e verduras e a criação de animais no terreno onde a casa se situa. O quintal da residência é um “*agroquintal*” e, de acordo com Seu Raimundo, disseminar esse conceito tem sido uma constante nas ações da ASSEMA. A produção do agroquintal destina-se ao consumo próprio das famílias, mas também ao comércio em feiras da agricultura familiar organizadas periodicamente nos centros urbanos próximos às comunidades.

A fim de manter aquele contato o mais fluido possível, nenhum diálogo foi gravado na casa de Dalva. Ela permitiu que a acompanhasse enquanto realizava os seus afazeres e as conversas afloravam a partir da observação das suas ações. Em determinado momento, ela surgiu com uma bacia de plástico cheia de laranjas e sugeriu que as descascássemos. Degustar frutas, sentadas no quintal, foi o bastante para que Dalva ocupasse a posição da interlocutora/investigadora: “*quando tu foi embora do Maranhão?*”, “*por que tu saiu?*”, “*tu pensa em voltar?*”, “*é casada?*”, “*por que não casou?*”, tais questionamentos revelaram que a sua curiosidade se voltava mais para a minha pessoa do que para a pesquisa referente a ela. À medida que os respondia, Dalva passou a falar de si mesma, das suas experiências em diferentes etapas da vida.

Dalva cresceu na companhia de 4 irmãs e 1 irmão, o pai era lavrador e a mãe, quebradeira de coco. Desde a infância, foi atuante na igreja e integrou o grupo de jovens. Estudou até o nível que foi possível, não informou qual, e afirmou que gostaria de ter tornado-se professora. Contou que foi ela quem tomou a iniciativa no relacionamento com Seu Raimundo e que, sempre, o acompanhou em quaisquer programações e que, por esse motivo, era comum perceber o estranhamento das outras pessoas quando ela e o marido, apenas o casal, passavam a noite inteira em um bar. Antes do jantar, aliás, ela perguntou-me se aceitaria “*quebrar uma, quebrar uma para abrir o apetite*”, explicando, aos risos, que se tratava de beber cachaça, hábito estabelecido em todos os povoados onde estive. Naquela tarde, a sua atenção dividia-se entre preparar a refeição para a família, aguar a horta e verificar se a nora dispunha de tudo o que era necessário para o jantar, por fim, elas partilharam uma porção de carne bovina. O filho mais velho de Dalva é o único casado, mora

em uma casa anexa à dela com a esposa e o filho. As duas filhas são jovens na faixa etária de 20 anos e, naquele ano, estudavam em faculdades privadas na cidade Pedreiras. Uma delas trabalha como professora na escola municipal da comunidade. O outro filho é estudante na Universidade Federal do Maranhão (UFMA) e trabalha como administrador na sede da COPPALJ, negociando a comercialização do óleo de babaçu com empresas como L'Oreal e Natura, conforme ele mesmo declarou quando visitei a prensa.

Reunidas/os à mesa, o comportamento de Dalva modificou-se: ela permaneceu a maior parte do tempo em silêncio enquanto seu Raimundo falava sobre política. Durante a refeição, ela fez uma única intervenção para lembrar que, em campanhas eleitorais passadas, as festas para comemorar a vitória das/os candidatas/os apoiadas/os pela comunidade foram preparadas pelas mulheres e aconteceram ali em sua casa. Observei que tal conduta repetiu-se em outras situações, pois ela se manteve, mais do que discreta, silenciosa nas reuniões da cooperativa – assim como a maioria das mulheres presentes - e também no encontro realizado na casa de sua mãe para a celebração da novena.

**FIGURA 25 - DALVANIR ERMINO/DALVA EM CAMINHÃO DE LINHA APÓS A ASSEMBLEIA DA ASSOCIAÇÃO DE MULHERES TRABALHADORAS RURAIS (AMTR) – DEZEMBRO DE 2017.**



**Fonte:** foto por Hiram Machado.

Quando retomamos o contato em 2017, Dalva me permitiu observar atitudes distintas daquele comportamento contido e silencioso demonstrado no ano anterior. Ela e o marido, Seu Raimundo Ermino, convidaram-me para tomar cerveja no entardecer da minha primeira sexta-feira na comunidade. Fomos ao bar do Seu Nilson Sousa, o mais centralizado na comunidade, que é uma extensão da casa da sua família. Depois de alguns instantes, Dalva

perguntou por Antonia, esposa do dono do bar. Informada de que Dona Antonia Sousa estava na cozinha, Dalva foi até lá e a acompanhei. Ao encontrarmos Dona Antonia, ela preparava o jantar. Dalva disse-lhe que gostaria de fumar um cigarro, mas, como o marido não era favorável a esse hábito, ela o fazia sem que ele visse, embora ele soubesse. Fomos para o quintal, onde, entre tragadas no cigarro e risos, Dalva e Dona Antonia falaram sobre suas famílias. Sem detalhar os assuntos a respeito dos quais conversaram, posso registrar que ambas se expressavam com desenvoltura e eloquência. O gestual de Dalva, enquanto fumava e falava com Dona Antonia, Desde aquele dia, chamou-me a atenção, especialmente, por transmitir autoconfiança que não presenciara até ali. Notei que o silêncio e gestos contidos, Dalva os reservava para situações em que a política ou mesmo a religião - as questões coletivas – estavam no centro das conversas. Durante aquelas horas de lazer no bar, tanto na hora do seu cigarro quanto no tempo em que bebíamos, nós três, Dalva se manteve expansiva.

Ainda em 2016, Francisca Rodrigues – Nete, como é conhecida e prefere ser chamada - quebradeira de coco aposentada, convidou-me para almoçar em sua casa e contou, com ênfase e entusiasmo, que a filha é “*metida com essas coisas de política pra mulher*” e que ela – a única filha – havia participado da Marcha das Margaridas, em 2015, em Brasília/DF. Seu Dió Rodrigues, o marido de Nete é lavrador e, naquele dia, trouxe uma caixa de isopor que continha peixes da espécie mandi pescados em um açude próximo, ele explicou.

Em seu relato, Nete concentrou-se na infância. Ela revelou ter sido entregue por sua mãe e seu pai a outra família que morava em Lago da Pedra, município vizinho a Lago do Junco. Chegando lá, adaptou-se à nova rotina em que trabalhava, cuidando da filha da família. Não havia remuneração pelo trabalho doméstico, ela ressaltou, e, mesmo sendo área urbana, continuou quebrando coco em Lago da Pedra, sendo essa a sua fonte de renda: “*Com o primeiro dinheiro que ganhei, comprei uma japonesa*”. Japonesa é como se referem a chinelo de borracha, estilo *havaianas*, na região.

Na década de 1980, quando já havia retornado a São Manoel e casado com Seu Dió, Nete empenhou-se na luta pelo acesso às palmeiras e pelo reconhecimento oficial de São Manoel como área de assentamento. Nesse primeiro encontro, a emoção conduziu as falas de minha interlocutora e foi uma decisão interromper, o mínimo possível, o fluxo de seu pensamento, portanto, não lhe apresentei questões roteirizadas.

Quando no reencontramos, em 2017, Nete contou-me que preparava lanches e os vendia na varanda de casa. No mesmo espaço, ela mantinha a máquina de costura em que realizava reparos e confeccionava peças sob encomenda. Assim como Dôra, Nete tornou-se



uma interlocutora com quem estabeleci um relacionamento no qual partilhamos confidências, testemunhamos o choro uma da outra, fazíamos visitas recíprocas frequentemente sem que houvesse combinação prévia. As entrevistas gravadas com Nete renderam informações importantes acerca da formação da comunidade, principalmente, no período dos conflitos pela posse da terra, sendo esses relatos reiteraões da história oficial de São Manoel, história compartilhada em meios diversos, tais como as entidades comunitárias (AMTR, ASSEMA, COPPALJ, STTR), movimentos sociais das/os trabalhadoras/es rurais em um espectro mais amplo (CONTAG, MIQCB, MST), entidades ligadas à igreja católica (ACESA, ACR, AJR, CEBs, CPT) e a produção bibliográfica acadêmica. Ou seja, apesar do valor histórico, as gravações contribuíram com poucas novidades. Um maior volume de dados inéditos vieram à tona quando Nete tecia considerações espontaneamente sobre a vida em momentos imprevistos/aleatórios. Nessa aparente generalidade, estavam entrelaçadas as impressões de Nete a respeito das relações de gênero, raça e classe e acerca da diversidade sexual, entre outros aspectos, em São Manoel.

**FIGURA 26 – FRANCISCA RODRIGUES/NETE EM CASA (2016) E NA SOLTA (DÉCADA DE 1990)**



**Fonte:** A) Fotografia por Hiram Machado; B) acervo pessoal de Nete

Santa Zita foi um dos locais por onde passei em 2016. Na comunidade, que pertence ao município de Lago do Junco, moram cerca de 30 famílias, segundo informações do casal que me acolheu por um dia, Seu João Alves e Marlene Lima. Foi lá onde visitei, pela primeira

vez, uma das 8 cantinas da cooperativa das/os pequenas/os produtoras/es agroextrativistas de Lago de Junco (COPPALJ). O responsável por operacionalizar a cantina é eleito pelas/os sócias/os, sendo designado “*cantineiro*”. Em Santa Zita, o *cantineiro* era João, marido de Marlene, a minha anfitriã.

Aquele dia foi organizado de tal forma que pudesse observar o trânsito do babaçu desde a negociação na cantina até a sua chegada na sede da cooperativa onde o óleo é extraído e armazenado. Seu João permitiu que o acompanhasse durante toda a manhã e resumiu o funcionamento da mercearia comunitária: após a regulamentação das áreas de assentamento e criação da COPPALJ, as/os trabalhadoras/es rurais decidiram elaborar uma forma de comércio alternativa àquela vigente até então. Em linhas gerais, a produção de cada quebradeira de coco é negociada na cantina, as amêndoas de babaçu tanto podem ser vendidas quanto trocadas por mercadorias (em 2016 e 2017, a cooperativa pagava R\$ 2,60 por 1 quilo de coco). De acordo com ele, antes da cooperativa existir, até o início dos anos 1990, os estabelecimentos comerciais pertenciam aos fazendeiros. Cada quitanda, cada pequeno armazém de secos e molhados consistia em mais um meio de controle, por parte dos proprietários de terra, sobre quebradeiras e lavradores.

Com a decisão de instituir uma forma própria de comércio, que pertencesse ao coletivo, decidiu-se que as relações de compra e venda não seriam restritas às/aos associadas/os à COPPALJ, assim, todas/os as moradoras/es transitam livremente nas cantinas. A diferença entre as/os associadas/os e aquelas/es que não são é que a distribuição do lucro realizada anualmente, segundo Seu João que contabiliza 10 (dez) anos de experiência como *cantineiro*. Naquela manhã, nenhuma transação com amêndoas de babaçu aconteceu na cantina de Santa Zita.

**FIGURA 27 – CANTINAS DA COOPERATIVA DE PEQUENOS PRODUTORES AGROEXTRATIVISTAS DE LAGO DO JUNCO**



Acima, fachada da cantina da COPPALJ na comunidade de Ludovico. Abaixo, interior da cantina da COPPALJ na comunidade de São Manoel.

De volta à casa da família, Marlene explicou que o almoço havia sido preparado por sua filha (ela é mãe de duas mulheres e três homens) devido à dor crônica que sente no braço direito havia anos. Ela identificou a dor como uma consequência do trabalho que executou durante maior parte da vida, a quebra de. As filhas e os filhos casaram e têm suas próprias residências, mas a filha mais nova a visita diariamente para realizar as tarefas domésticas antes de seguir para o seu emprego como professora em um povoado vizinho. Por sua vez, Marlene cuida da neta, uma menina de 4 (quatro) anos à época, enquanto a filha trabalha na escola.



Almoçamos, apenas nós duas, sentadas na varanda da casa: o *alpende*, é assim que Marlene e todas as pessoas da região com as quais conversei se referem ao alpendre. Ainda que saibam qual é a forma considerada culta da palavra, chamam *alpende*. Nesse ambiente, sempre há assentos e é onde visitantes são recebidas/os, onde a conversa se desenvolve, também é onde as/os donas/os de casa permanecem, mesmo sozinhas/os, observando a paisagem e, principalmente, a circulação das pessoas. Enquanto comíamos, algumas pessoas passaram na frente da casa e, ao cumprimentarem Marlene, ela lhes perguntou se aceitavam comer arroz, feijão e galinha.

Antes mesmo que a refeição terminasse, Marlene passou a relatar a própria experiência nas articulações das/os trabalhadoras/es que convergiram para a criação da cooperativa. “*O primeiro grito na luta pela terra foi dado dentro da igreja*”, afirmou, classificando a atuação da igreja católica como agregadora no período de intensificação dos conflitos agrários.

Nós tudo era chamado de *mutirãozeiro*, *tomador de terra alheia*. Olha, foi trabalho de dia a dia. Homens e mulheres assim como feijão e arroz porque ela tem o vestido e ele tem a calça, mas são iguais, é meio a meio.

[...] Tinha os grupos de estudo da ASSEMA e a igreja sempre na luta pela vida em comum e os direitos iguais. É como está na Bíblia “assim na terra como no céu”. **Marlene Sousa, Santa Zita**

Enquanto mencionava episódios de enfrentamento entre trabalhadoras/es rurais e latifundiários, situações essas de violência extrema, quando ela precisou assumir uma postura de “*mais brabeza que os homens da casa*”, Marlene frisou que a sua relação com o marido sempre foi de complementaridade.

Nós se obedece. Ele me obedece e eu obedeço ele. Tem vez que ele até se espanta quando eu saio na frente, aí, ele fala “*ô, muié que inventa coisa!*”, mas eu mesma nunca que deixei de fazer as minhas coisas, viu. Ainda bebo e danço. Mas, menino! Boto é os remédios dentro da bolsa e vou mesmo. Eu nunca me abalei com idade, o meu filho mais novo, eu já tava com 40 (quarenta) anos quando engravidei, em tempo já de fechar as carnes. E, quando eu ficar velha, eu vou ser é eu. Eu vou ser é eu até morrer. **Marlene, Santa Zita**

Para além da própria vida conjugal, ela ponderou que a igualdade nas relações de gênero teria sido o modelo adotado nas comunidades: “*É direitos iguais, nos questionários e quando a gente discutia nos grupos, era assim, nunca só o lado B, só o lado A, tem que ser igual*”.

Ainda estávamos sentadas no *alpende*, quando Marleide Lima, irmã de Marlene, voltava da *solta*, acompanhada do seu jumento com a carga de cocos coletados mais cedo. As

duas se cumprimentaram, Marleide e eu fomos apresentadas e ela convidou-me para acompanhá-la enquanto quebrava coco naquela tarde.

Na casa de Marleide, fomos diretamente para o quintal, onde ela falou sobre a sua produtividade: um dia de trabalho é dividido em manhã, quando arruma a casa e sai para coletar coco nas *soltas* e tarde, quando, depois de preparar o almoço, quebra os cocos. Ela estimou alcançar o volume de 12 litros (cerca de 6 quilos) de amêndoas diariamente. Considerando que uma quebradeira produz, em média, sete quilos e meio de amêndoas de babaçu por dia, de acordo com os relatos das interlocutoras na região, a renda mensal advinda exclusivamente desse trabalho seria de R\$ 360, incluindo sábados e domingos. Marleide revelou que preferia vender azeite de coco, pois o preço era mais compensador (1 litro custa atualmente R\$ 12). Para a fabricação de 1 litro de azeite, são necessários 5 litros (2,5 Kg) de amêndoas. Ela explicou que a produção de azeite é algo que demanda muito tempo e esforço físico extra (que se soma à quebra): as amêndoas são torradas, pisadas/piladas em pilão e cozidas para extração do óleo. No quintal da residência, eram criados porcos e galinhas para o consumo próprio, mas também para o comércio. O marido de Marleide é lavrador.

Encerrada a quebra, tomamos café sentadas do lado de fora da casa. Ela, uma mulher jovem, aos 37 anos à época, é mãe de uma menina de 17 anos e dois meninos de 11 e 9 anos - idades em 2016 - que estudavam na Escola Família Agrícola de São Manoel. Quando nos despedimos, Marleide enfatizou o quanto considerava importante o iminente ingresso da filha em um curso superior (sua filha, de fato, ingressou na Universidade Federal do Maranhão em 2017) e, ao mesmo tempo, constatou que, quanto mais qualificadas/os, menos interesse as/os jovens teriam pela quebra: *“É, minha irmã, essa meninadinha não vai mais querer saber de quebrar coco”*. Ao meu juízo, esse comentário não chegou a soar como lamentação, mas sim como um enigma.

**FIGURA 28- MARLEIDE ALIMENTA O PORCO CRIADO NO QUINTAL DE SUA RESIDÊNCIA EM SANTA ZITA**



Fonte: Fotografia por Hairam Machado

**FIGURA 29 -JOSILENE E FRANCISCA S DIRIGEM À SOLTA PARA A COLETA DE COCO, TRÊS POÇOS**



Fonte: Fotografia por Hairam Machado

Josilene Gonçalves cresceu na comunidade de Três Poços (município de Lago dos Rodrigues), onde atualmente vive com o marido e o filho adolescente. Em 2016, ela compunha a diretoria da ASSEMA. Segundo a sua estimativa, por volta de 40 famílias moravam em sua comunidade. Ela estendeu-me o convite para conhecer a sua residência durante uma das reuniões, em São Manoel, para a discussão do projeto de mecanização da

cadeia produtiva do babaçu. Para chegar a Três Poços, viajei de van, duante uma hora, saindo da rodoviária de Pedreiras até o centro do Lago dos Rodrigues e, de lá, por mais 20 minutos de mototáxi. Josilene foi quem me apresentou, pela primeira vez, a dinâmica do trabalho das quebradeiras dentro dos limites de uma *solta*. Para essa atividade, ela contou a companhia de Francisca, sua vizinha.

As duas alertaram que o momento mais apropriado de ida para a *solta* é pela manhã, antes do “*sol quente*”, entretanto, já passava das 10 horas quando a nossa caminhada se iniciou. Francisca relatou que, naquele dia, já havia feito “*duas viagens*” e que, por esse motivo, o jumento que nos acompanhava deveria estar sentindo fome. De fato, Pretinho – como elas chamavam o animal – diminuiu a velocidade dos passos em alguns trechos do caminho e empacava para comer. Elas disseram que, quando isso acontecia, não havia outra atitude a tomar a não ser “*esperar o tempo do bicho*”. Enquanto aguardavam que o animal se satisfizesse, comentários a respeito da rotina de uma e outra ganhavam forma: Francisca falou acerca da mudança de escola da filha mais velha e sobre como a nova professora tratava adequadamente a sua condição de autista. Josilene perguntou se a menina continuava sendo medicada e, em seguida, queixou-se de uma dor de cabeça que ela atribuiu à preparação da caminhada municipal do dia das quebradeiras de coco.

Em determinado instante, ao chegarmos a uma cerca de arame, as duas avisaram que ali era uma fazenda, a *solta* onde os cocos seriam coletados. Francisca, simplesmente, desencaixou um dos troncos da cerca e, assim, adentramos a propriedade. Após alguns passos entre arbustos espinhosos que podem mesmo ferir a pele caso não haja proteção nas pernas e pés, alcançamos o conjunto denso de palmeiras dispostas uma do lado da outra, cujas folhas emitiam um ruído ao serem chacoalhadas pelo vento. Elas explicaram que a forma mais eficaz de averiguar o cumprimento da lei do babaçu livre, pelo proprietário daquela *solta*, era a constatação do pra produtividade do babaçual que continha palmeiras no estágio de pindova (com as folhas crescidas, mas sem tronco proeminente) e adultas (com tronco alongado, quando passa a florescer).

Enquanto estávamos na *solta*, surgiu um homem montado a cavalo que cumprimentou Francisca e Josilene e logo se distanciou. Era o “*vaqueiro*”, um sinônimo para capataz, alguém que administra a propriedade e faz a vigilância no local. Trata-se de uma convivência pacífica, elas explicaram, mencionando, no entanto, episódios em que, no passado, capatazes tentaram impedir o trabalho das quebradeiras de coco mediante ameaças e atos violentos.

Eles prendia o coco. Quando resolvia deixar as mulheres entrar, era pras quebradeira quebrar pra eles. Teve um que me disse que ia jogar o meu machado no mato. Hum, e pior foi quando ele me disse que ia me amarrar no rabo do jumento e arrastar.  
**Josilene, quebradeira de Três Poços**

Josilene nasceu em 1974, era uma criança no período de recrudescimento dos confrontos fundiários na década de 1980. Até pouco tempo atrás, rotineiramente, as crianças acompanhavam as mães na coleta e aprendiam a quebrar coco ainda pequenas, uma passagem reiterada em Três Poços, mas também em Santana, Ludovico, São Manoel e Santa Zita. E, assim como nos outros povoados, Josilene referiu-se à diminuição do interesse das/os jovens pelo trabalho com babaçu, relacionando o fato com o alcance dos programas sociais de governo.

A juventude não quer mais quebrar coco. Sabe o que eles quer? ‘Eu quero o meu cartão do bolsa-família’, eu já vi muitos dizer. Eles vão querer ficar quebrando coco? Vão é nada, com a bolsa-família, eles vai comprando as coisas, é uma roupa, até celular e pronto. Quem é vai querer ficar carregando peso e sentindo dor? Eu sinto dor nos pés e nos braços e, nas comunidades, é, mas tem é gente reclamando de dor nos ossos. **Josilene Rodrigues, Três Poços**

Enquanto elas se deslocavam entre as palmeiras, ouvia-se o som do impacto dos cocos que caíam dos cachos. O babaçu possui uma casca extremamente rígida, uma casca constituída por camadas de fibra e cera que inspira comentários espirituosos – “*É mais fácil esse coco quebrar a máquina do que a máquina quebrar ele*”, dito por Domingos, um dos técnicos da ASSEMA – mas que, também, oferece o risco de ocasionar acidente. Elas disseram ter discernimento quanto ao risco, ainda assim, inexistia qualquer item de segurança. As quebradeiras contam com os sentidos e a intuição – “*A gente vai olhando pra cima e prestando atenção se tá despencando muito coco, se tiver, aí, não é pra entrar embaixo da palmeira. Aí, espera cair tudo*”, de acordo com Francisca. Permaneci por um dia somente em Três Poços e aquela foi a primeira vez que Francisca e eu nos vimos, diferentemente de Josilene com quem participei de algumas reuniões anteriores. Francisca manteve-se reservada, com uma atitude gentil, mas pouco falou. Após a coleta dos cocos, enquanto retornávamos, ouvimos o ruído de característico de motocicleta e Josilene nos advertiu a continuarmos

caminhando sem olhar para trás. Era um homem que, ao se aproximar, dirigiu-se à Francisca: “As meninas tão em casa?”. Ao obter a confirmação dela, ele prosseguiu à nossa frente. Imediatamente, Josilene perguntou à Francisca se ela já teria trocado a porta de sua casa por outra mais resistente – “*Muié, eu já te disse, tu troca logo aquela porta!*”. Aquele homem era o ex-marido de Francisca.

O primeiro relato de violência doméstica, durante a etapa prévia de coleta de dados em agosto, foi aquele relacionado à experiência de Francisca, uma mulher de 38 anos, mãe de 2 meninas e 1 menino, elas e ele, adolescentes. Ela foi casada por 20 anos e, ao longo desse período, sofreu agressões físicas praticadas pelo companheiro com quem morava em outra área do povoado. Quando decidiu encerrar a união, Francisca juntamente com as filhas e o filho deixaram a antiga residência e o ex-companheiro permaneceu no local. Ela foi acolhida pela comunidade que construiu a casa onde a sua família vive atualmente. A situação, todavia, até aquele momento, ainda gerava apreensão, pois o ex-marido tanto não cumpria a obrigação de depositar a pensão estipulada pela justiça, quanto aparecia repentinamente na casa de Francisca. A história foi contada por Francisca de maneira entrecortada, hesitante. Ela dizia frases reticentes que eram completadas por Josilene. Quando nos aproximamos de sua casa, o homem conversava com as duas filhas do lado de fora. Francisca, então, guiou-nos até o paiol onde os cocos foram depositados. Despedimo-nos logo em seguida.

Durante o almoço na casa de Josilene, a maternidade foi evocada para caracterizar a palmeira de babaçu. Ela propôs uma definição metafórica da palmeira como a mãe que cuida de toda a comunidade, salientando o caso de Francisca “*a palmeira é que sustenta a Chica e os meninos dela, é a mãe que ela tem*”. Para justificar o seu argumento, Josilene reportou-se à sua experiência na catequese: naquele contexto, aprendeu a pensar de modo imagético, estimulada pelas parábolas que ouvia. A igreja católica, novamente, teve a sua atuação no campo ressaltada. Em Três Poços, conforme assegurou a minha interlocutora anfitriã, religião e ativismo político eram aspectos que se alinhavam, convergindo para um mesmo fim: a oportunidade de viver naquela terra e usufruir livremente dos seus recursos.



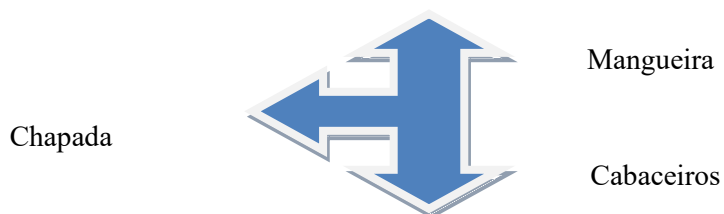
**FIGURA 30 - JOSILENE E FRANCISCA NA COMUNIDADE DE TRÊS POÇOS (COLAGEM)**



A – Josilene e Francisca coletam cocos no babaçual; B – Cocos depositados no paiol da casa de Francisca; C – Residência de Francisca; D – Raimunda segura o cofo que emprestou para a coleta dos cocos  
**Fonte:** Fotografias por Hairam Machado.

### 3.2.2. 2017: O interior da casa: trânsito em encruzilhada

Conforme registro em tópicos anteriores, São Manoel é formada por 3 setores: Mangueira, Chapada e Cabaceiros que se dispõem no formato de um T, também é possível enxergar o desenho de ou uma cruz. Quando se chega à comunidade pela estrada que liga a sede do município à área rural, passa-se inicialmente pela Mangueira, onde há uma faixa asfaltada que se estende até a Chapada. A parte dos Cabaceiros é atravessada por estrada de terra.





A residência propriamente dita, na área rural do município de Lago de Junco, aconteceu desde 20 de julho de 2017 a 07 de dezembro de 2017. Até então, as atividades do trabalho de campo foram desenvolvidas na cidade de Pedreiras, cidade do Médio Mearim onde se situa a sede ASSEMA e onde permanecia hospedada em hotel. Até aquele momento, o contato com as comunidades se restringia a visitas de algumas ou até 2 dois dias.

Ao instalar-me na comunidade, a opção por uma casa independente das residências das famílias resultou em um paradoxo: estar em uma casa separada tornou-me uma moradora a mais, aproximando-me, portanto, da posição social ocupada pelas/os habitantes de São Manoel, algo que, talvez, não aconteceria caso aceitasse o status de hóspede. Várias histórias foram contadas sobre pesquisadoras e pesquisadores que estiveram na localidade. Nos relatos, transparecia afeto das famílias pelas/os estudiosas/os forasteiras/os quando pontuavam o cuidado dedicado à preparação do cômodo em que acomodavam as/os visitantes, na interação que renovava a rotina da família com os hábitos vindos de fora, na amizade que se estabelecia consequentemente.

A seguir, menciono aspectos de como a vida social estava organizada, na comunidade, e situações que indicaram que, na condição de moradora, ainda que o objetivo da minha presença naquele local houvesse sido comunicado previamente, a minha conduta estava submetida ao julgamento das/os interlocutoras/os, sendo passível de repreensão explícita. Apresento este registro porque, ao constatar o tratamento que me era dispensado, questioneei se isso poderia sinalizar quais eram as expectativas que incidiam sobre o comportamento feminino. Em outras palavras, à medida que interagiam comigo, ignorando a minha identidade de pesquisadora forasteira, estariam as/os habitantes de São Manoel revelando o código moral de maneira mais fidedigna que o discurso oficial era capaz?

De segunda-feira à sexta-feira, as atividades do dia começavam a ser executadas antes do nascer do sol. Por volta das 5h30, as mulheres varriam o terreiro, o espaço à frente das suas casas. No mesmo horário, os homens se dirigiam ao trabalho na lavoura. Geralmente, as mulheres acordavam antes dos companheiros, já que eram elas as responsáveis pelo preparo da merenda da família.

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. A despeito 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 e indecente. 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. A despeito 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.

Antes, era bem diferente a forma de criação. O pessoal, de primeiro, era muito ignorante, não conhecia os direitos que a gente tinha como criança, como adolescente. Assim, era do jeito que entendesse, né? Eu era uma das jovens que sempre fui privada, não saía pra festa, não tinha liberdade, não, eu. A liberdade maior que eu tinha era pra ir pra igreja e ainda não era essa liberdade tão grande. Pra mim, sair pra fazer curso na cidade, era ele, o *Tunim* (Seu Antonino Soares, irmão mais velho de Dôra), que ia pedir pro meu pai. Pra isso, ele precisava passar uma semana todinha conversando, arroteando, até que ele dissesse sim. Não adiantava eu ir pedir, que era como se não tivesse ninguém falando. Ou, então, eu pegava logo era taca por nada, bastava ele olhar assim, que achava que não tava certa uma coisa e ele quisesse já bater, ele já ia. E as pisa que ele dava era muito, sabe, demais. Naquela época, eu não achava que isso era exagero, mas, hoje, eu acho que era exagero demais, era ignorância demais, mas, na época, não. Aí, eu nem gosto muito de falar sobre isso, hoje, porque hoje eu já tenho uma revolta pequena dentro de mim, mas antes eu não tinha. Mas, hoje, se eu começar a tocar sobre a vida que eu tinha, às vezes, dá uma pequena revolta já, porque eu apanhava por nada e era uma pisa que eu ficava roxa e aquela marca ficava 15 dias no meu corpo. Se ele me desse uma pisa, eu me urinava na mesma hora, porque as pancada era grande. E aí era com reio (reio ou relho é um tipo de chicote de couro), era com peia, que tem uns nó assim, era umas coisa de sola que tinha uns nó, era com qualquer coisa que achasse que devia. Porque a gente não tinha conhecimento [...] Hoje, eu sei. E também a gente já passou por tantas capacitação, né? E estudei também depois, porque os estudos, naquela época, não era assim começar, estudar no início do ano e ir até o final do ano. Era pontual, se passava um mês na escola, aí suspendia, o professor ia embora, aí depois passava mais dois mês era assim. É tanto que eu já vim fazer o ensino médio agora, depois de casada, de 2000 pra cá. 2000, não, 2005. Em 2001, eu fiz foi o fundamental, depois de casada e com filho porque não era fácil, não. **Maria das Dores Lima/Dôra, São Manoel (grifos meus).**

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.

Dôra afirmou lidar com a saudade dos filhos mais velhos - um distanciamento ocasionado pelos estudos de ambos -, tendo o pensamento de que ambos os rapazes se

conduziam na vida da melhor maneira, pois a educação lhes proporcionaria oportunidades. Jessé, o primogênito, tinha 20 anos e cursava educação do campo na Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Galhardo, 17 anos, estudava o 2º ano do ensino médio na Escola Família Agrícola (EFA) localizada na comunidade de Pau Santo<sup>42</sup>. Em nossas conversas, com frequência, Dôra mencionava o dilema em torno da possibilidade de os filhos decidirem viver em alguma cidade grande. Ela dizia que, se por um lado, ver os filhos em um ambiente onde pudessem ser plenamente livres a faria feliz, por outro lado, a imprevisibilidade da rotina dos centros urbanos e a violência a deixavam insegura. Além do temor, a eventual mudança dos filhos para o meio urbano impactaria a vida familiar e comunitária, pois Jessé é atuante na organização política agroextrativista do Médio Mearim: naquele ano, foi reeleito para a presidência da Associação de Jovens Rurais (AJR) e auxiliava na produção de sabonetes Associação de Mulheres Trabalhadoras Rurais de Lago do Junco e Lago dos Rodrigues (AMTR). Galhardo, por sua vez, era o responsável por cuidar do pequeno rebanho bovino da família

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

---

<sup>42</sup> Existem duas unidades de EFA no município de Lago do Junco: Em São Manoel, fica a Escola Família Agrícola Antonio Fontenele (EFAAF), onde é ministrado o ensino fundamental a partir do 6º ano até o 9º ano. Em Pau Santo, funciona a unidade de ensino médio, o Centro Familiar de Formação por Alternância Manoel Monteiro (CEFFA). Em 2003, a escola de São Manoel foi a primeira EFA a ser construída pelas/os trabalhadoras/es rurais no município de acordo com Seu Raimundo Vital, presidente da União das Associações das Escolas Famílias Agrícolas do Maranhão (UAEFAMA). O contexto histórico da fundação da EFA em São Manoel é desenvolvido no capítulo IV.

encarregava das vendas do lado de fora, Dôra servia o café, conversava com clientes, cuidava da filha caçula de 5 anos à época 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.

Pois é, eu até às vezes pergunto pra ele, por que antes era assim? ‘Ah, o tempo passou! As coisa muda, eu não gosto de cozinha’. E eu digo: antes, tu gostava? ‘Não, nunca gostei’. Mas tu fazia! E, se tu me ajuda, tu não acha que fica bem melhor? Eu não te ajudo em alguma coisa? Aí, ele já se cala. Eu sempre tô do lado dele pra ajudar a qualquer hora, sempre, sempre. Aí, eu pergunto: eu não mereço? Aí, eu não tenho resposta. Aí, ele á fala que me ajuda de outras forma, que eu acho que ajuda é só na cozinha e ele não gosta. Ah, se eu fizer só o que eu gostar, era tão bom! Tem tanta coisa que eu não gosto e eu faço. Mas essa transformação eu tenho nos meus filhos, graças a Deus! Eu conto com eles pra me ajudar nessas atividades, do maior ao menor, e a gente tem se conciliado. Essa transformação, eu creio nessa juventude pelo menos. Aqui em casa, eu tenho conseguido. Pode que não seja da forma que eu queria porque... não é mesmo! Eu acho que as pessoas nunca faz as coisa do jeito da gente, mas eles me ajuda bastante. Já aí, ele fica falando que esses menino gosta de ficar na minha cola, que eles parece que querem ser mulher, que eles gosta mesmo é de uma cozinha, porque eles gosta mesmo de ficar perto de mim, meus menino. Se eu tô aqui na cozinha, eles tão. Se eu tô lá fora no *alpende*, eles tão. Aí, ele diz que eles só quer viver colado em mim. [...] Além de mim, a Escola Família contribui bastante pra esse papel, porque lá eles faz essas atividade, né? Então, contribui demais porque, às vezes, eles faz lá na escola, mas tem família que, quando eles chega em casa, isso fica só lá na escola porque a família também não incentiva, né? E aqui não, eu sempre digo: meus filho, o que vocês puderem fazer faça! Não é todo tempo que vocês vão ter eu por perto. [...] Às vezes, eu tô reclamando, né, que eu não tenho condição de fazer tudo ao mesmo tempo: trabaiair fora, trabaiair em casa, é, ainda participo de alguma coisa na comunidade, tem a minha mãe que já é de idade e requer também. E aí, ele fala assim: ‘Muié não quer é espaço? Então ocupa os espaço que vocês quer!’ E eu digo, mas os espaço que a gente quer não é só trabaiair, não. A gente quer é todos os espaço mesmo. Aí, às vezes, ele fala assim: ‘Vai brocar uma roça! Muié não quer ter os espaço? Não quer ter os mesmo direito?’ Aí, eu nunca disse, mas agora eu vou me lembrar de dizer: mas tu vai parir também! Porque assim é muito visto isso, não pra ajudar, mas assim é como se fosse pra passar na cara. E, agora, eu tava dizendo pra ele: eu não quero competir contigo. Eu quero trabaiair contigo. Não é uma competição, é uma

forma que eu tenho. Aceita, criatura! **Maria das Dores Lima/Dôra, São Manoel (grifos meus).**

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*”.

Em outro endereço, Benedita Mesquisa/Dita, nascida em 1971, também realizava tarefas domésticas, mas diferentes daquelas de sua cunhada (Dita é irmã de Zé, marido de Dôra). Ela é quebradeira e se mantinha ativa na coleta, quebra e produção de azeite de coco. Pela manhã, quando o segundo caminhão de linha passava na frente de sua casa, Dita podia ser vista aguando<sup>43</sup> as plantas, no terreiro, depois de ter preparado o café-da-manhã. Ela levantava-se às 5h40, enquanto o filho encagalhava<sup>44</sup> o jumento. Enquanto estive Em São Manoel, Dita me permitiu acompanhá-la até as soltas. Testemunhei a sua maneira de avaliar visualmente a idade e a capacidade reprodutiva das palmeiras, também observei como ela testava a qualidade dos cocos de uma palmeira, partindo um deles com facão.

Dentre as quebradeiras habitantes da comunidade, Dita foi a primeira a utilizar botas para adentrar a floresta de cocais. Certo dia, ela apontou para algumas pegadas na estrada de terra e comentou que uma das companheiras – “*Maria do Gilson*”, seu nome é Maria Dantas, nascida em 1984, mãe de 2 meninos, um de 4 e outro de 2 anos em 2017, e casada com Gilson – havia perdido o chinelo a caminho das soltas. Algum tempo depois, Maria passou por nós e, de fato, estava descalça. Perguntei-lhe por que optava pelos chinelos e Maria respondeu que não gostaria de ser alvo de zombaria na comunidade. Usar chinelos durante a atividade de coleta era um sinal de habilidade, de domínio sobre a natureza. Maria Dantas explicou que, ao usar botas, se expunha ao risco de suspeitarem do seu conhecimento relacionado à quebra de coco. Ela não sentia necessidade, nem desejo de utilizar equipamento de segurança. Dita, por sua vez, afirmou que, havendo material para protegê-la dos perigos, ela não deixaria de utilizá-los por vergonha do que poderiam falar. Com um senso de humor aflorado, ela se

---

<sup>43</sup> Nas comunidades rurais da região, o ato de aguar/regar é pronunciado agoar, com ‘o’.

<sup>44</sup> Encangalhar/*Encangaiar* é colocar a armação de madeira – cangalha/*cangaia*, que sustenta os cestos de cocos - sobre o dorso dos animais.



autodefinia como “*zoadenta*”, imitava os trejeitos das pessoas – os meus, inclusive -, dançava e cantava durante a coleta de cocos.

Dita fazia visitas surpreendentes à minha casa e me incentivava a fazer o mesmo consigo, porém, optei por aguardar os seus convites, comportamento que a fazia manifestar seu estranhamento sempre de forma engraçada, uma combinação sofisticada de ironia e gentileza. E estar na posição de objeto de riso – do riso de Dita, pelo menos – deixava-me confortável, era agradável rir, com ela, de mim mesma. Uma dessas situações aconteceu quando adotei uma gata filhote que havia sido abandonada na Escola Família. Em São Manoel, algumas pessoas falavam-me, em tom de repreensão, sobre o absurdo que lhes parecia aquela decisão: não fazia sentido dedicar uma viagem até a cidade apenas para providenciar a vacinação de um animal de estimação, tampouco dar “*um nome de gente*” para um filhote e muito menos retornar à Bahia na companhia da gata. Entre nós, existia uma dificuldade mútua de, talvez não fosse de compreensão, mas sim de lidarmos na prática com as diferentes percepções que tínhamos – a comunidade de um lado e eu de outro – a respeito dos animais.

As reações da população me faziam pensar que a minha conduta era tomada como uma excentricidade. Decerto, era uma forma de agir alheia aos valores locais. Em São Manoel, os animais são tratados de acordo com a sua utilidade: servem como alimento? Podem transportar objetos e pessoas? Fornecem couro? Mantêm a casa livre de pragas? Garantem a vigilância da propriedade? Naquele contexto, uma modalidade de relação com animais não utilitária, mas sim baseada em afeto causava estranhamento que se expressava por meio de sarcasmo e comicidade; isso nos distinguia, nos separava. Entretanto, no caso de Dita, o riso proporcionou a nossa aproximação quando ela sugeriu que eu filmasse as minhas conversas com a gata. Gargalhamos juntas e, a partir de então, Dita se referia à gata pelo nome que lhe dei. Ela também contou sobre a cadela de cor preta – Pretinha – criada no quintal de sua casa e que a acompanhava às soltas quando ia juntar coco. A cadela a entendia e respondia seus comandos feitos com um gesto apenas. Dita revelou ter sofrido quando Pretinha morreu em decorrência de um “*caroço na barriga*”. A emoção, portanto, estava presente na elaboração do relacionamento entre seres humanos e animais em São Manoel, não se tratava de concepção estritamente racional, no sentido de funcionalidade e de busca por satisfazer necessidades.

Mãe de um rapaz, 26 anos, e duas moças de 24 e 18 anos - idades à época - ela é casada desde a década de 1990. Rivaldo, o marido, sofre com problemas de saúde que

comprometem sua visão e o impedem de trabalhar. A família se mantém com a renda do trabalho de Dita, o benefício da previdência social do marido e, atualmente, o filho e a filha mais velha contribuem para o sustento da casa. O rapaz é professor de matemática na escola municipal de São Manoel; a filha mais velha cursava administração de empresas e trabalhava em Brasília/DF naquele momento; a filha mais nova estava concluindo o ensino médio e dedicava o seu tempo exclusivamente aos estudos. Ainda que a escolarização das filhas e do filho ocasionasse o seu distanciamento da mãe e do pai, Dita afirmou que aceitava essa consequência e a justificou nos seguintes termos: “[...] *Eu não quero que eles sejam igual eu. Aqui você vive, mas assim: hoje, você ganha e hoje mesmo você gasta [...]*”.

Dita concluiu a 8ª série do ensino fundamental na década de 2000. Questionada acerca das possíveis relações entre a expansão do acesso ao ensino escolar – ocorrida desde o término dos conflitos agrários - e a quebra de coco, ela argumentou que, no Médio Mearim, o envolvimento da juventude com o extrativismo era inversamente proporcional ao grau de escolaridade. Esse dado combinado com a escassez local de oportunidades de trabalho, de acordo com Dita, tem estimulado a migração de jovens das comunidades para centros urbanos dentro e fora do Maranhão. “*Não vai ter juventude e os velhos vão se acabando [...] As geração não vão se manter quebrando coco. Vai desaparecer* (referindo-se à quebra de coco), *não já, mas vai acabar*”.

Outro fator apontado por Dita, ao avaliar uma futura diminuição do extrativismo de babaçu na forma tradicional, foi a devastação da floresta. Desde a sua fundação, a ASSEMA executa trabalho com o objetivo conscientizar, sensibilizar e angariar a cooperação das famílias de trabalhadoras/es no sentido de banir o uso de agrotóxicos nas roças. A necessidade de preservar as palmeiras, desde o estágio de muda – pindova -, é uma orientação enfatizada nas reuniões das associações (ASSEMA e AMTR) e das cooperativas (COPPALJ e COOPAESP), bem como nas falas cotidianas das/os trabalhadoras/es rurais associadas/os. Apesar dos chamados insistentes para a adesão ao cultivo livre de defensivos químicos, a utilização dessas substâncias foi relatada por interlocutoras/es, em 2016 e 2017, nas comunidades.

Ainda tratando dos aspectos ambientais e do modo de cultivo adotado em São Manoel, Dita atentou à diferença entre a quantidade de cocos disponíveis naquele momento e nas décadas de 1980 e 1990: nos meses de novembro e dezembro, cada quebradeira – com ou sem auxílio de outros membros da família - conseguia juntar de 20 a 30 cargas no quintal da sua residência. Uma carga pesa aproximadamente 8 quilos. No Médio Mearim, a denominação

das estações climáticas - verão e inverno - é invertida em relação à classificação oficial vigente no Hemisfério Sul. Deste modo, o período chuvoso de dezembro a junho corresponde ao inverno. Entre junho e dezembro, com estiagem e sol intenso, tem-se o verão. O ano divide-se em duas estações, primavera e outono são ignorados. A explicação para essa classificação própria sustenta-se na experiência sensorial do esfriamento que advém com as chuvas e do calor de quando o sol brilha no céu sem nuvens. É uma percepção do clima que se sobrepõe tanto ao conteúdo dos livros didáticos escolares, efetivamente estudado nas escolas locais, quanto às informações veiculadas pelos programas de TV presentes nas residências.

A abundância de babaçu disponível até os anos 1990 possibilitava às quebradeiras a sua permanência em casa durante o inverno: os cocos eram ajuntados antes que os igarapés transbordassem. De acordo com Dita, o volume da água impedia o acesso às palmeiras além de dificultar o deslocamento entre o meio rural e as cidades próximas. No quintal, a poucos metros da cozinha, as trabalhadoras administravam seu tempo entre a quebra de coco e os cuidados com a família, organização da rotina que perdura até a atualidade. Em São Manoel, depois do fim das disputas pela terra, tornou-se habitual quebrar coco em casa, tanto no verão de estiagem quanto no inverno chuvoso, por conta do aproveitamento da casca para a produção de carvão. Contudo, a escassez dos frutos já é – já era em 2016 e 2017 – notável e impactante no sustento das famílias agroextrativistas.

Dita concluiu a sua fala, especulando que, não fosse a diminuição do coco, o babaçu poderia permanecer como base econômica da comunidade. A quebra pode não despertar o interesse da juventude que acumula mais anos de estudos do que suas mães e seus pais, no entanto, modificações na cadeia produtiva talvez pudessem conectar as áreas de conhecimento das/os jovens ao extrativismo. *“A gente, lá nos 60, 70 anos já depende dos filhos. Eu não sei como vai ser esse tempo”*.

**FIGURA 31 - BENEDITA MESQUISA/DITA E MARIA DANTAS QUEBRAM COCO NO QUINTAL DE SUAS RESIDÊNCIAS (COLAGEM)**



**Fonte:** Fotografias por Hairam Machado.

### **3.3. O bar: brincadeira e controle**

Durante a primeira passagem pela microrregião do Médio Mearim, em 2016, Seu Raimundo Ermino, responsável por me conduzir aos locais a bordo de sua motocicleta, afirmou que as/os trabalhadoras/es rurais eram chamadas/os de cachaceiras/os por seus adversários à época da luta pela terra. As famílias agroextrativistas do Médio Mearim valorizavam celebrações e isso se evidenciava na realização constante de festejos religiosos, bingos, leilões, vaquejadas, piqueniques, festas, reuniões em bares.

Em 2017, existiam 4 bares na comunidade, sendo o mais central de propriedade da família de Dona Antonia Pacífico e Seu Nilson Sousa, casal que participou na resistência das/os trabalhadoras/es agroextrativistas durante o período de disputa fundiária. Os outros 3

bares se situavam nos Cabaceiros: bar de Seu Sebastião, bar da piscina e bar do mirante. Bar da piscina era o maior espaço de lazer pertencia ao filho de Dona Ivete Ramos e Seu Raimundo Vital, outro casal de líderes na luta pela libertação do coco e pela posse da terra cuja residência fica localizada na Mangueira. A zona dos Cabaceiros, reiterando explicação anterior, constitui-se de lotes de terras particulares desde a época dos conflitos. No convívio com a comunidade, a lembrança de desentendimentos ocorridos no passado, entre habitantes da área dos Cabaceiros e as famílias que moram na Mangueira e na Chapada, surgiu frequentemente nas conversas informais e entrevistas. Apesar daquilo que entendi serem indícios de ressentimento entre as famílias moradoras dos distintos setores de São Manoel, festas eram realizadas semanalmente nos bares dos Cabaceiros e a esses eventos a população comparecia independentemente do local de sua residência.

Em 2017, predominavam os paredões. Paredão por se tratar de um conjunto de caixas amplificadoras empilhadas. Nessas festas, tocavam gêneros musicais variados: forró, arrocha, funk e reggae. “*Vamos brincar!*”, assim Dôra me estendia o convite para as noites de lazer da comunidade. Quando havia “*brincadeira*”, as imediações da piscina ficavam ocupadas por automóveis e principalmente motocicletas de habitantes de São Manoel e de outros povoados. No decorrer da festa, ora se formava um único grupo que se tornava plateia para um concurso de forró, ora a multidão se dividia em pequenos grupos: quase sempre, organizados espontaneamente por faixa etária.

Dôra relatou que, durante a sua adolescência, brincar nas festas era uma experiência diferente daquilo que víamos em 2017. Formavam-se caravanas que percorriam a pé a distância entre a sua comunidade e a que promovia o baile. Baile com música tocada ao vivo ou festejo religioso, não havia paredões nem sequer disponibilidade de energia elétrica. O caminho era iluminado pelo luar, por lampiões e lamparinas. Ao longo do trajeto, o grupo – composto em sua maioria por jovens, sempre em companhia de, pelo menos, uma mulher adulta - cantava, contava histórias, conversava. Entre essas formas de interação, incluía-se o flerte. Galhardo, o segundo filho de Dôra, 17 anos, que ouvia as recordações da mãe, disse não entender como aquilo podia ser considerado divertido, pois lhe parecia desgastante o fato de se percorrer a pé o caminho de um povoado a outro, na escuridão, enfrentando dificuldades tais como o frio e a chuva. Dôra afirmou que, com relação às brincadeiras, as pessoas naquele tempo eram mais animadas do que a juventude atual que, do seu ponto de vista, se ocupava demasiadamente com o celular. O julgamento de que as/os jovens se interessavam mais por tecnologia – celular, internet, redes sociais – do que por recreação foi expressado por outras

pessoas que, assim como Dôra, estranhavam o jeito de ser “*parado*” das novas gerações nas festas.

Há de se salientar que, ao referir-se à educação, Dôra defendia as inovações tecnológicas apresentadas pela juventude. Em conversa na varanda de casa, enquanto aguardava a chegada de Antonia Rodrigues/Toinha, que pintaria suas unhas, Dôra argumentou que era compreensível que as/os jovens renovassem a forma de ver o mundo. “*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.

A primeira vez em que estive no bar foi a convite de Dalva e o marido, Seu Raimundo Ermino. Assim que chegamos ao local, permanecemos na calçada da casa da família, não no bar propriamente dito. Antes de nos sentarmos, passamos por um grupo de homens que bebiam e um deles segurou o meu braço, falando algo que não entendi. Desvencilhei-me e acompanhei o casal. Dalva comentou que havia sido algo sem importância, o homem não representava perigo, apenas comportou-se de maneira inconveniente por causa da embriaguez. Já Seu Raimundo explicou que o homem havia me tocado por perceber que eu estava sozinha. Contra-arguntei que estava acompanhada pelo casal, ao que Seu Raimundo rebateu: a Dalva estava acompanhada do marido, ainda que eu estivesse com ela e ele, não um homem com quem eu formasse um par. Por se tratar saber de Seu Raimundo Ermino – então coordenador geral da ASSEMA –, falei-lhe que aquele episódio revelava machismo e que sua fala validava o comportamento do homem. Ele disse concordar com o meu ponto de vista e ponderou que, mesmo para alguém que já havia entrado em contato com debates referentes à igualdade de gênero, era difícil mudar determinados costumes.

Sublinho que aquela foi a única importunação de ordem sexual que enfrentei. Um dissabor menor que não indicava perigo algum (ao menos, não explícito), sendo, contudo, um dissabor. Aquele fato tornou-se história cômica, algo que corroborei a fim de evitar qualquer mal-estar para a população que me recebia. As pessoas riam quando falavam no “bicho véi saliente”, no “*bêbo* saliente”. Após esse episódio, desisti de circular dentro do bar, limitava-me à calçada da casa da família e consumia cerveja somente quando havia outra mulher no mesmo ambiente, em geral, Dona Antonia ou sua filha, Maria Antonia.

Certo dia, Dona Antonia, Seu Nilson e eu conversávamos quando alguém chegou comentando que uma mulher se acidentara ao atravessar uma das pontes, nas imediações, voltando de uma festa. Seu Nilson questionou: “*O que uma mulher casada foi fazer sozinha na festa? O marido dela viajando e ela brincando?*”

No ano anterior, em reunião na fábrica de sabonetes da AMTR, sediada em Ludovico a 6 quilômetros de São Manoel, Dona Diocina Lopes/Dió registrou o constrangimento que as quebradeiras de sua geração enfrentaram, dentro do sindicato de trabalhadores e trabalhadoras rurais, no decorrer dos conflitos fundiários e logo após a pacificação.

Até porque *muié* não tinha valor, não podia ter documento, não podia votar, era bicho, era lixo [...] A gente vivia numa escravidão, a mulher era vista como um negócio só pra cozinhar, pra viver pro seu marido e mais nada. Ainda hoje, a gente viaja assim, a gente vê é muita gente, *muié*. Na época desse negócio da Dilma (as mobilizações pró e contra o impeachment da Presidenta Dilma Rousseff nos anos de 2015 e 2016), a gente aguentou foi muita coisa pra não tá discutindo [...] Aquele presidente do sindicato, sabe o que aquele homem disse? Ele disse que mulher era pra cozinhar e pra carinho. Eu disse carinho é das tuas ventas! Ele não gosta de mim. Pois, ô, *caboco* nojento! [...] na hora das noites cultural, ele queria ficar dançando, agarrando a gente. Ele veio me puxar, eu empurrei, vai pra lá! Tu vai buscar a tua *muié*, mas comigo, tu não dança, não. Aí, ele ficava dizendo que nós queria era ser santa. Aí, eu disse: 'não, nós não quer ser santa, não. Nós só num damo é valor a homem sacana que nem tu'. *Muié*, o homem queria ficar agarrando a gente, hum, com saliência [...] Primeiro, o presidente não queria sindicalizar a gente, mas a gente teve essa luta e a gente conseguiu mudar. O sindicalista pelego pra lá e a gente conseguiu a nossa carteirinha de trabalhadora rural. **Diocina Lopes/Dió, Ludovico (grifos meus)**

Em 2017, quando as filhas mais novas de Dalva concluíram o ensino superior, a família promoveu uma celebração para a qual fui convidada. Entre as/os parentes presentes, estavam as cunhadas de Dalva, Dita e Cinete, irmãs de Seu Raimundo Ermino. Foi uma tarde em que histórias de infância foram compartilhadas, falou-se de religião sobre política, isto é, sobre a campanha eleitoral para a presidência da república que aconteceria no ano seguinte. Encerrada a comemoração, Dita e eu caminhávamos juntas em direção às nossas casas quando uma vizinha de Dalva falou do terreiro de casa: “*Ei, Dita! Tomou tantas que tá pisando alto, né?*”. Em São Manoel, existe um termo que significa fofoca: “*moído*”. Maria Soares, a diretora da Escola Família, dizia que, na comunidade, todo o *moído* sempre começava no bar. Quando a mulher falou à Dita que ela pisava alto depois de beber cerveja, ainda que não estivéssemos em um bar, pensei se existiria uma restrição tanto à circulação das mulheres no espaço físico do bar quanto ao consumo de álcool em qualquer circunstância.



Relato dois exemplos de *moído* com ocultação dos nomes das pessoas envolvidas (as iniciais não necessariamente correspondem aos nomes reais), mas enfatizando serem situações notórias internamente em São Manoel. AA é uma mulher com idade acima de 45 anos moradora dos Cabaceiros. Estive em sua casa uma única vez por ocasião de quando nos conhecemos e pude ouvi-la contar parte de sua história de vida. Ela contou que era viúva e que tinha um filho adulto que constituía família em Brasília/DF. AA vivia sozinha na comunidade, já estava aposentada do trabalho como quebradeira de coco e ocupava o seu tempo com a música, apresentando-se em algumas festas locais. Quando compartilhei a ocorrência desse encontro com o casal MM e JJ, ela e ele disseram que, de fato, AA era viúva e famosa na comunidade por se envolver invariavelmente com homens mais jovens que ela. O casal enfatizou que AA sustentava os namorados que, conforme o seu julgamento, se aproximariam dela movidos por interesse de se beneficiarem financeiramente.

O segundo *moído* teve maior repercussão na comunidade por se tratar de acusação de adultério. SS e LL casaram-se havia uma década e tinham um filho, uma criança estudante do ensino fundamental. SS identifica-se como quebradeira de coco, todavia, o trabalho remunerado que desempenhava naquele período era de outra natureza, na área de educação, e mais rentável do que a quebra de coco. LL também trabalhava, mas com uma remuneração menor do que a da esposa. SS explicou que, dada a sua carga-horária profissional, precisou contratar os serviços domésticos de uma adolescente, também habitante de São Manoel. Passado algum tempo, iniciou-se uma onda de boatos de que LL – o marido – manteria um relacionamento extraconjugal com a babá. SS disse-me ter convicção de que fofoca surgira no bar e ponderou a respeito das críticas que a sua conduta provocava na comunidade, pois, antes do *moído*, a contratação de uma empregada doméstica já havia gerado comentários irônicos, como se ela pretendesse ostentar uma posição socioeconômica mais elevada do que o restante da população. Quanto a LL, ele começou tratamento psiquiátrico para um quadro depressivo. Enquanto estive no povoado, o casal permaneceu unido, manteve a funcionária contratada e não revidou publicamente aos comentários.

Deuzuíta Sousa/Dezu, nascida em 1970, mãe de 4 moças e 1 rapaz, casada pela segunda vez.

A comunidade vê assim quando chega uma *muié* lá onde tem um monte de *homi* bebendo, se ela é solteira, muitas pessoa já fala: ‘fulana não tem moral, não caça o lugar dela. Por que o que ela vai ali onde um monte de *homi*?’ O que eu muito vejo é isso aí, falar, né, ‘o que essa pessoa vai fazer ali onde tem só *homi*? Já sei que essa pessoa não tá valendo nada, não tá se dando o respeito porque ela vê do jeito que os *homi* reage’. A comunidade vê como os *homi* reage, as pessoa reage, né? Porque muitas pessoa fala uma coisa,

outra fala outra, né, eles vê, assim, como as pessoa conversa, reage, né? Quando chega assim nas conversa, numa roda assim onde tem só *homi*, a gente vê como eles trata uma *muié*, como eles só vão naquela molecagem, fazendo daquela *muié* um lixo, eu acho que é assim. Eles acha que aquela *muié* não é *muié*, aquela *muié* é uma pilantra. **Deuzuíta Sousa/Dezu, São Manoel.**

Perguntei a Dezu como seria a provável avaliação da comunidade sobre uma mulher casada, uma quebradeira de coco que, ao final de um dia de trabalho, parasse no bar para beber uma cerveja assim como os homens faziam depois de voltarem da roça.

O que eu vejo, né, quando vê uma pessoa assim, ela (a comunidade) diz logo ‘Já sei que fulana não vale nada! (risos) Quebra o dia todinho, passa o dia quebrando coco e, quando termina, vai prum bar, meu Deus do céu? Quebra coco, não dá nem pra ela comere ainda vai gastar com cerveja? Deixa de comprar um quilo de carne pra ir gastar esse dinheiro dela com cerveja? **Deuzuíta Sousa/Dezu, São Manoel (grifos meus).**

Um homem que roçasse juquira, ele ouviria esse tipo de comentário? Questionei. Ao que Dezu respondeu: “*Não, de jeito nenhum! O que eu vejo é desse jeito*”. Continuei: por que isso acontece?

Minha opinião é que só quem pode ter direito é o *homi*. Ainda tem isso. O pessoal muitas vezes fala ‘os direito tão sendo igual’, mas não é, não, porque eles acha que eles têm direito, as *muié* não têm. Se uma *muié* for fazer isso aqui, passar o dia quebrando coco e chegar num bar e for tomar uma cerveja, ela tá é lascada (risos). Só se ela tiver o psicológico muito bom, porque se não tiver ela fica doida é ligeiro, porque criticada ela vai ser demais (risos). **Deuzuíta Sousa/Dezu, São Manoel (grifos meus).**

Nos discursos reforçados semanalmente na igreja, nas conversas rotineiras nos alpendres e cozinhas das casas, nos moídos dos bares, a questão mais aludida era a família, uma configuração de família que trazia os papéis predeterminados de pai, de mãe, de filho e de filha. Apesar da vigência de um modelo de família, ocorriam situações como separação e viuvez. No caso de Dezu, ela casou-se novamente depois da separação do primeiro marido e suas filhas e filho eram frutos do segundo relacionamento. O caso de Cinete, uma apreciadora de cerveja, foi diferente: ela casou-se aos 18 anos e ficou viúva quando tinha 32 anos, o marido faleceu aos 37 anos de idade. Desde então, ela não se envolveu com outra pessoa.

Francisca Azevedo de Lima/Cinete, nasceu em 1968, morava com a filha mais nova. Além da caçula, tinha mais uma filha, já casada e mãe, e um filho, também casado e pai. Tal qual a maioria – quase todas – das quebradeiras que dialogaram comigo, ela começou a quebrar coco antes dos 10 anos de idade. Trabalhava aos 9 anos de idade para contribuir com a renda da família: de segunda-feira à sexta-feira, o dinheiro obtido com a venda das amêndoas se destinava ao sustento da casa. No sábado, a quebra gerava o dinheiro que ela e as

irmãs podiam decidir como gastar individualmente. Ela declarou que não se considerava uma das mais produtivas, pois conseguia quebrar entre 5 e 7 quilos diariamente, quantidade abaixo da marca de 10 quilos de coco por dia. Dez quilos eram a quantidade de babaçu necessária para a aquisição de 1 Kg de arroz antes das famílias obterem o título de posse da terra e fundarem a cooperativa.

Depois de se tornar viúva e única responsável pelo sustento da família, Cinete optou por enfrentar o desafio de ser provedora sozinha. *“Tudo eu comprava de pouquinho que era pra poder dar. Cansei de comprar meio quilo de arroz, esse era o rojão de todo dia”*. Em seu relato, ela destacou o temor de permitir o contato de um novo companheiro com as filhas, principalmente, e o filho. Às filhas ela se referia, pontuando a satisfação por terem estudado. A filha casada concluiu o ensino médio e a filha solteira estava concluindo o curso superior de administração. Quanto ao filho, ela lamentou a sua fraqueza diante da bebida, mas repetiu algumas vezes tê-lo incentivado a se dedicar aos estudos; ele cursou até a 3ª série do ensino fundamental. Ela mesma parou de estudar ao final da 1ª série, quando, depois de adulta, teve a oportunidade de aprender a escrever o próprio nome. Dadas as circunstâncias, isto é, a necessidade de garantir o sustento e a carga horária exaustiva de trabalho que lhe provocava sono durante as aulas, para Cinete, segundo afirmou, conseguir fazer a sua assinatura bastava.

Cinete e eu bebemos cerveja em, pelo menos, três momentos diferentes: na comemoração da formatura de suas sobrinhas, na festa exclusiva para mulheres organizada por Dita e, em uma sexta-feira à tarde, no bar de Seu Nilson, quando retornamos da assembleia da AMTR. A filha mais velha de Cinete era casada com um dos filhos de Dona Antonia e Seu Nilson. Naquela tarde, nós duas levamos cadeiras para o meio do terreno à frente da vizinhança do bar, onde crianças costumavam jogar futebol, adolescentes se reuniam para conversar e pessoas adultas buscavam sinal intermitente de celular. À medida que anoitecia, o volume das vozes masculinas aumentava atrás de nós, lá dentro do bar em torno da mesa de sinuca. Depois de algum tempo, Dita juntou-se a nós (as duas são irmãs).

Em entrevista, Cinete afirmou apontou a sua idade como impedimento para que cogitasse um novo relacionamento amoroso.

49 anos, eu já tenho essa idade. Eu acho muito [...] Porque eu me acho assim, dessa idade, pra mim, arrumar uma pessoa, né, eu tenho pra mim que o povo vai me ver, vai falar assim ‘Ave Maria! A Cinete daquela idade e com uma moça dentro de casa com os filhos, ela não tem vergonha de botar um homem dentro de casa?’ Eu imagino isso, né? Eu imagino isso aí. [...] Às vezes, tem alguma pessoa que eu vejo, né, às vezes, tem uma *muié* assim já de idade que tem os *fii* dentro de casa, que é só e arruma um namorado, as pessoas ficam falando ‘Ó, fulano, tão *fei*! Ela não respeita nem os *fii*! Daquela idade, ainda quer homem?’ Desse jeito, ficam dizendo. Aí, eu

imagino se eu fizer isso, as pessoas vão dizer, não é a comunidade, é a comunidade em parte, né? A comunidade não empata, depende, vai se eu querer. Se eu quiser arrumar uma pessoa e botar aqui, eles não vão impedir, vai se eu quiser. [...] As pessoas diz, se disser, eu sei. As pessoas fica dizendo até um e outro, até um e outro, as pessoas vai até que uma hora escapole e a gente sabe. Tudo quanto se passa a gente sabe. **Francisca Azevedo de Lima/Cinete, São Manoel.**

Quando as filhas eram crianças, ela disse sentir medo de expô-las a risco de maus tratos se viesse a se casar novamente. Com as filhas em idade adulta, ainda era receio a principal justificativa para que se mantivesse sozinha. Ao tratar do assunto, Cinete colocou em primeiro plano o desejo de permanecer desacompanhada de um homem, desejo esse, todavia, atrelado à possibilidade de se tornar alvo de críticas caso decidisse experimentar uma nova união. Provoquei-a no sentido de pensarmos sobre liberdade e controle, se permanecer viúva a fazia sentir-se independente ou se seria uma autoderminação consequente olhar das outras pessoas. Cinete garantiu sentir-se livre. A decisão de não namorar ninguém deixava-a livre, livre dos comentários.

**FIGURA 32 – DEUZUÍTA SOUSA/DEZU E BENEDITA MESQUISA/DITA NO BAR DE SEU NILSON**



Espaço à frente da calçada da residência de Dona Antonia e Seu Nilson. O bar propriamente dito ficava atrás de onde Dezu e Dita se encontravam nesse momento. **Fonte:** Fotografia por Hairam Machado

### 3.4. Família: uma tentativa de interpretação

Acerca da especificidade da organização sociocultural no Brasil, Machado, Lia Z. (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 Machado, Lia Z. (*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). Há, também, a explicação de Scott, R. P. (2004), que compreende a família como uma “*arena de negociação e realização de direitos*”, haja vista uma crescente autoconscientização e defesa da individualidade. Ao mesmo tempo, existe a percepção de que as dinâmicas de formação e dissolução da família, no cenário globalizado, convergem para uma reformulação veloz de vínculos interpessoais em redes sociais, uma aparente contradição. Ocorre que a realidade social brasileira possibilita a vigência simultânea de códigos morais distintos: no caso, individualismo e “*familismo*” (SCOTT, R. P., *ibid*; MACHADO, Lia Z., *ibid.*).

Aceitar a coexistência de “*familismo*” e individualismo, implica admitir a existência de contrariedades que perpassam os padrões de comportamento, frisa Machado, Lia Z. (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 Machado, Lia Z. (*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.

Também sobre a antinomia família/indivíduo, Fonseca (2000) apontou o *desencaixe* entre renda e autoridade no espaço doméstico ocasionado pela subjetividade do sentimento de honra em detrimento da objetividade da autonomia econômica. Nas comunidades acompanhadas pela pesquisadora no Rio Grande do Sul, “*o emprego remunerado não aumenta o status da mulher dentro de casa*”. O estudo sinalizou que o constrangimento resultante da situação em que a renda da mulher é a principal (ou única) fonte de sustento da família pode causar o encobrimento desse fato, preservando-se, assim, o reconhecimento social do homem como o provedor da casa. Outro indício de que a geração de renda não garante o mesmo status para mulheres e homens, no interior da família, seria o exercício da sexualidade. No Rio Grande do Sul, Fonseca (*ibid.*) observou a representação da “*mulher valente*”, “*que sabe se mexer - limpando casa, trabalhando fora ou brigando para arrancar o marido/provedor dos braços de uma amante*”.

No contexto de São Manoel e adacências, 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.



## IV ENDOCARPO: OS ENCAIXES ENTRE COMUNIDADE E ESCOLA

FIGURA 33 – ESCOLA FAMÍLIA AGRÍCOLA ANTONIO FONTENELE – EFAAF (COLAGEM)



Escola Família Agrícola Antonio Fontenele: diretora Maria (blusa preta na primeira e azul nas demais), cozinheira Júnia (blusa preta e touca) e professora Alzinete (blusa vermelha) assistem à estudante Elciany demonstrar a quebra de coco no campo de futebol. **Fonte:** Fotografias por Hairam Machado.

Quando as/os trabalhadoras/es agroextrativistas do Médio Mearim falavam sobre a sua história e colocavam o futuro em perspectiva, fosse nas reuniões políticas fosse nas missas dominicais ou ainda durante as atividades escolares ou mesmo nas entrevistas concedidas no âmbito desta pesquisa, os aspectos mais recorrentes foram família, trabalho, juventude, educação e religião. Se na primeira passagem pela região, em 2016, as atenções se voltavam para a possibilidade de mecanização da cadeia produtiva do babaçu, no ano seguinte, desde o primeiro encontro com representantes das comunidades durante a discussão do Plano Quinquenal da ASSEMA, o assunto mais recorrente foi educação, mais especificamente, educação contextualizada.

### 4.1. A formação da Escola Família Agrícola Antonio Fontenele (EFAAF)

De acordo com Silva, J.; Soares; Sousa; Botelho (2017) - três jovens estudantes da Universidade Federal do Maranhão, egressas e egresso da Escola Família Agrícola e

habitantes de São Manoel -, a articulação de esforços dentro da comunidade em prol do acesso à educação antecedeu o conflito pelo babaçu e pela terra. As famílias agiram movidas pela necessidade de proporcionar melhores condições de aprendizagem às filhas e aos filhos. Até a década de 1990, a realidade das/os estudantes que moravam em São Manoel e adjacências era permeada por dificuldades relacionadas à escassez de recursos econômicos, ao acesso a materiais didáticos, à longa distância entre as residências e as escolas percorrida a pé por crianças e adolescentes que, frequentemente, precisavam levar consigo seu próprio assento, um banquinho de madeira. A estrutura física das escolas era frágil, às vezes consistia em um barracão feito de barro, talos e palha de palmeira de babaçu e, além disso, o local destinado à escola mudava. Nesse cenário, a presença de professora ou professor também era problemática, havendo várias substituições por conta da desistência das/os profissionais que passavam pelas comunidades.

Segundo o levantamento historiográfico realizado pelo trio de jovens representantes locais (SILVA, J.; SOARES; SOUSA; BOTELHO, 2017), em São Manoel, o primeiro colégio começou a funcionar em março de 1985 com apenas uma sala de aula. Após breve passagem de alguns docentes – todos, homens –, Francisco Rodrigues Carneiro, conhecido como Mestre, foi o primeiro professor oriundo de um povoado vizinho a estabelecer residência na escola da comunidade. A sua remuneração consistia de parte em dinheiro e parte em alimentos fornecidos pelas famílias de trabalhadoras/es rurais. Esse momento coincidiu com a turbulência política em torno da liberação do acesso das quebradeiras às palmeiras, bem como de luta pela posse da terra ocupada pelas famílias agroextrativistas. Com o acirramento dos ânimos, as famílias foram expulsas de suas casas e a escola acabou desativada e invadida por seguranças dos fazendeiros que reclamavam a propriedade da área.

Com a pacificação e reconhecimento estatal do direito das famílias à posse da terra, uma das primeiras ações foi a retomada das atividades escolares. A comunidade associou-se a lideranças sindicais e setores da igreja católica e, em seguida, apresentou ao prefeito do município a demanda pela construção de uma escola. A proposta era que as famílias doassem o terreno e o poder público se encarregasse de uma edificação com infraestrutura segura e minimamente confortável para estudantes e docentes. Em 1993, a escola municipal – que não é a Escola Família Agrícola - começou a funcionar, em São Manoel, com uma sala de aula e professoras/es que haviam cursado apenas as séries iniciais do ensino fundamental.

À medida que a demanda de estudantes crescia, a estrutura física da escola foi sendo ampliada. Silva, J.; Soares; Sousa; Botelho (2017) afirmam que o ensino foi reforçado com a

capacitação das/os professoras/es. A partir 2004, passaram a ser ofertadas as séries finais do ensino fundamental, também a modalidade de Educação de Jovens e Adultos (EJA). Foi nesse período de expansão do acesso à educação que a escola, em funcionamento na área da Mangueira, recebeu oficialmente o nome de Unidade Integrada José Nogueira. Cabe registrar que José Nogueira foi um fazendeiro que convivia pacificamente com as famílias de quebradeiras de coco e pequenos agricultores antes da crise em torno da posse da terra e durante os confrontos. Paz, contudo, não significava a inexistência de desgostos e queixas. Enquanto realizava o trabalho de campo, eram comuns alusões à forma considerada desrespeitosa, pelas famílias agroextrativistas, com que José Nogueira administrava os seus negócios: o único comércio local e o único carro de linha antes da criação da COPPALJ, das cantinas e da aquisição de um caminhão pela cooperativa. Em 2016 e 2017, as/os descendentes de José Nogueira ainda mantinham um pequeno comércio em funcionamento. Ainda que em paz, até recentemente havia divergências políticas: enquanto a maior parte da comunidade se manifestava favoravelmente aos governos do Partido dos Trabalhadores (PT), inclusive durante as celebrações na igreja, os membros da família Nogueira se declaravam contrários ao partido.

Nos movimento, a gente aprende tanta coisa bem melhor do que nas escola. Na escola, você aprende muito essa questão do individualismo na verdade. Esse coletivo não é muito levado em conta e a questão da religião. É que tem alguns livros que, se a gente fosse se reger por eles, a gente fica até sem acreditar em Deus. **Maria das Dores Lima/Dôra, São Manoel.**

Conforme a argumentação de Silva, J.; Soares; Sousa; Botelho (2017), mas também depoimentos de Seu Raimundo Vital, o então presidente da União das Associações das Escolas Famílias Agrícolas do Maranhão (UAEFAMA), ainda na década de 1990, após a abertura da escola municipal, a comunidade avaliou que o projeto pedagógico adotado pela rede pública de ensino não atendia as suas expectativas. Para além da alfabetização, as/os trabalhadoras/es rurais almejavam um ensino que preparasse a juventude para defender os interesses do grupo concernentes ao extrativismo do babaçu e à agricultura familiar. Com esse propósito, de acordo com Seu Raimundo Vital, foram iniciadas as discussões acerca da implementação da Escola Família Agrícola em São Manoel.

A igreja católica, ou melhor, setores da igreja católica identificados com a defesa da reforma agrária e atuantes no combate à mortalidade infantil e em prol da segurança alimentar permaneceram próximos das/os trabalhadoras/es agroextrativistas após o encerramento dos conflitos na região. Seu Raimundo Vital explicou que os primeiros investimentos na construção da EFA foram realizados pela Província Franciscana de Nossa Senhora a

Assunção, fundação organizada por religiosos da ordem católica franciscana atuante no interior dos estados do Maranhão e Piauí<sup>45</sup>. Conforme relatos de Seu Raimundo Ermino, coordenador geral da ASSEMA; de Seu Raimundo Vital, presidente da UAEFAMA; de Marcleide Lima, professora da Escola Família Antonio Fontenele (EFAAF); de Alzinete Martins, professora da EFAAF; de Dôra, que não ocupava cargo na escola, mas presidia a AMTR e esteve à frente das entidades comunitárias desde a sua criação. A Província Franciscana captava recursos na Europa e uma das lideranças religiosas atuantes em São Manoel e comunidades vizinhas, nos anos 1980 e 1990, durante os conflitos e logo após a pacificação, foi Frei Klaus Finkam, alemão como grande parte das/os doadoras/es das quantias investidas na escola, tanto pessoas físicas quanto entidades, a exemplo da Misereor. Cordeiro (2008) explica que a Misereor foi instituída, em 1958, na Alemanha, como desdobramento das atividades da Cáritas Internacional, ou seja, um órgão da Igreja Católica. Para Cordeiro (*ibid.*), tanto a Misereor quanto outras entidades tais como Action Aid e Pão para o Mundo – todas, presentes em projetos executados no Maranhão – são agências internacionais de fomento do desenvolvimento em áreas pobres, mas também seriam instrumentos por meio dos quais a igreja “*demarca fortemente sua posição da legitimação das lutas políticas*”.

Enquanto estive na região, eram recorrentes as menções a Frei Klaus que também é médico e, à época, residia em Teresina/PI, onde promovia retiros espirituais aliados a terapias naturais. Quando Seu Raimundo Vital narrou os acontecimentos relativos à construção da Escola Família, o apoio da igreja católica, por meio da Animação dos Cristãos no Meio Rural (ACR), foi destacado. Ele comoveu-se ao relembrar as procissões realizadas entre as comunidades, quando ainda ocorriam conflitos, nas quais se justapunham motivações religiosas e políticas. Frei Adolfo Temme - outro franciscano alemão - era um jovem clérigo na faixa de 20 anos quando, sob a justificativa de celebração religiosa, atravessava a área da Mangueira em São Manoel, trecho invadido por seguranças dos fazendeiros, acompanhado por mulheres e crianças que entoavam cânticos. Eram as ‘*desobrigas*’, procissões que possibilitavam o acesso a informações e suprimentos aos homens da comunidade, que se mantinham escondidos no mato. Em 2017, Frei Adolfo, assim como Frei Klaus, também

---

<sup>45</sup> Lima (2018) registra que os primeiros religiosos católicos alemães filiados à Província Franciscana Saxônia da Santa Cruz (Província-Mãe/Alemanha) chegaram ao Brasil em 1952, resolutos a ocuparem “novos territórios” no interior do país. Em 1958, os clérigos franciscanos se estabelecem no Médio Mearim, com a construção de uma escola interna e dois conventos. A organização franciscana maranhense, segundo a autora (*ibidem*), passou por várias categorias de estatuto desde os anos 1950 (embora sempre fosse referida como província em função da sede alemã), tornando-se oficialmente a Província Franciscana Nossa Senhora da Assunção em 2004.

morava na capital do Piauí. Ele esteve em São Manoel em dezembro daquele ano, celebrando uma missa que lotou a igreja.

Nós vivia dormindo, não tinha conhecimento dessas coisas (direitos). O coco foi *privado*, a gente foi ficando sufocado [...] Aí, com a ACR, eles (religiosos) perguntava pra nós: ‘você acham que está certo?’ Aí, o padre falava assim: ‘A gente tá avisando que vai fazer uma ação’. Era a ‘*desobriga*’ dos padres franciscanos. Juntava o padre e o feixo de menino e mulher, só mulher e criança [...] Era a igreja que pagava advogado pra nós, que ninguém tinha dinheiro pra pagar. **Seu Raimundo Vital, São Manoel (grifos meus).**

Se em 2017, quando as/os sócias/os da ASSEMA tratavam do Plano Quinquenal da organização, registrou-se a insatisfação coletiva referente à educação pública oferecida pelos governos municipal, estadual e federal, a situação era ainda mais desafiadora quando a escola municipal foi criada em São Manoel vinte e quatro anos antes. Silva, J.; Soares; Sousa; Botelho (2017) relatam que as famílias de quebradeiras e agricultores almejavam um ensino que valorizasse a sua tradição. Seu Raimundo Vital revelou que, entre o grupo, a preocupação era que “*a família do fazendeiro tava criada e a nossa?*” As trabalhadoras e os trabalhadores agroextrativistas acreditavam que a melhoria das condições socioeconômicas, nas comunidades rurais, seria possível, apenas, quando a própria população se tornasse agente de operacionalização do desenvolvimento local. A juventude era o segmento que poderia assumir essa incumbência a médio e longo prazo, sendo preciso, portanto, qualificá-la oficialmente. Além disso, o grupo se organizava para que os traços de sua cultura (trabalho, religião, política, modelo de família, arte) passassem a integrar os conteúdos escolares.

Santos (2017) explica que o modelo educacional correspondente às expectativas da comunidade foi instituído na Franca, ainda na primeira metade do século XX, com o nome de pedagogia da alternância. A primeira escola francesa a adotar o projeto pedagógico que tinha como objetivo educar jovens camponeses (as meninas camponesas puderam frequentar a escola apenas depois da 2ª Guerra Mundial), visando a sua permanência no campo, foi implementada a partir da união de esforços das famílias e de um padre. Os princípios da pedagogia da alternância, ainda de acordo com Santos (*ibid.*), eram/são três: i) Formação técnica profissional com ênfase nas aprendizagens práticas baseadas em experiências da vida social local; ii) Formação geral para formar a personalidade e habilitar as/os estudantes para interpretarem a realidade, bem como transformá-la; iii) Formação humanista voltada para o desenvolvimento pessoal das/os estudantes, conscientizando-as/os como sujeitos responsáveis por si e corresponsáveis por sua comunidade. No Brasil, as primeiras Escolas Famílias Agrícolas fundadas no Espírito Santo, no final da década de 1960, por iniciativa de religiosos

católicos, com o apoio da Solidariedade Internacional dos Movimentos Familiares de Formação Rural (SIMFR), organização não governamental belga.

A prática de ensino no âmbito da pedagogia da alternância, conforme descreve Santos (2017), prevê um *“tempo completo de formação contínua em uma descontinuidade de atividades”*. A alternância compreende períodos de duas semanas em regime de internato na escola e duas semanas para a realização de atividades domiciliares de pesquisa. Santos (*ibid.*) ressalta que as atividades escolares realizadas em casa, necessariamente, devem ser participativas, isto é, devem incluir estudantes, suas famílias e a comunidade. O conteúdo abordado no Plano de Ensino das EFAs abarca *“temática de dimensão familiar, comunitária, regional ou técnica”*, com vistas a estimular a *“ligação dos espaços e dos tempos no processo de ensino-aprendizagem”*.

Seu Raimundo Vital contou que representantes da comunidade visitaram a primeira EFA em funcionamento no Maranhão, desde 1984, no município de Poção de Pedras. Também viajaram à Bahia a fim de conhecerem a experiência do estado. Em 1996, a Escola Família Agrícola Antonio Fontenele (EFAAF) abriu o ano letivo na igreja de São Manoel porque a estrutura definitiva da escola não estava pronta. Inicialmente, a população hospedou 15 estudantes oriundos de outras quatro comunidades. *“Foi uma primeira turma adotada pelas famílias”*, nas palavras de Seu Raimundo Vital. Em seguida, foi erguido um barracão de barro e palha de babaçu. A unidade da EFA, em São Manoel, recebeu o nome de Antonio Fontenele, trabalhador rural executado por participar das manifestações pelo direito à posse da terra nos anos 1980.

No curso de sua história até 2017, segundo Seu Raimundo Vital, a EFAAF mantinha as antigas parcerias firmadas, desde a sua idealização, com a Associação Comunitária de Educação, Saúde e Agricultura (ACESA), a Animação dos Cristãos no Meio Rural (ACR), a Província Franciscana, as três, entidades vinculadas à igreja católica. Havia também cooperação estabelecida com o Sindicato de Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais (STTR), bem como a Associação em Áreas de Assentamento do Estado do Maranhão (ASSEMA) e a Cooperativa de Pequenos Produtores Agroextrativistas de Lago do Junco (COPPALJ). Nos anos 2000, os governos municipal, estadual e federal tornaram-se parceiros da escola, contribuindo parcialmente com a remuneração das/os professoras/es - monitora e monitor são a nomenclatura oficial-, manutenção da estrutura física e execução de projetos (produção de hortifrutis e criação de animais, especialmente a piscicultura). Por fim, cada estudante era responsável por contribuir com um valor determinado (R\$ 30 em 2017), a cada período de

internato, para a manutenção da escola. O valor da contribuição individual podia ser entregue em dinheiro, artigos de alimentação oriundos das roças das famílias ou carvão produzido com cascas de babaçu.

Santos (2017) registra que o terreno onde a EFAAF está localizada mede 30 hectares de extensão. Quando acompanhei o cotidiano da escola, havia um conjunto de salas dispostas em formato de meia-lua: em uma extremidade, ficava o dormitório das professoras; em seguida, o refeitório, a cozinha, a sala de TV, duas salas de aula, o dormitório das estudantes, a secretaria, a sala de informática, o dormitório dos estudantes, dois banheiros, o dormitório dos professores e a sala de reunião na outra extremidade do semi-círculo. Havia ainda um salão vazado logo atrás da sala de reunião e um pátio coberto central. Faziam parte da propriedade áreas de cultivo de verduras (couve, alface, vinagreira, coentro e cebolinha), legumes (maxixe, quiabo e tomate) e frutas (abacaxis e bananas), criadouros para galinhas e porcos e dois tanques para peixes. Além de abastecer a demanda interna, a comercialização tanto dos vegetais quanto dos animais, para o público externo, gerava renda para a escola.

Cheguei a São Manoel no dia do encerramento do 1º semestre letivo de 2017 na Escola Família de ensino médio (Centro Familiar de Formação por Alternância Manoel Monteiro - CEFFA), localizada na comunidade vizinha de Pau Santo. Um dos filhos de Dôra cursava o 2º ano do ensino médio no CEFFA e ela convidou-me a acompanhar a família na festa junina que seria realizada na escola. No evento, estava presente um grupo alemão composto de pessoas adultas e adolescentes; eram mantenedoras/es particulares da Província Franciscana. Essas famílias, além do apoio financeiro, recebiam estudantes das EFAs, em suas casas Alemanha, de modo que as/os jovens pudessem fazer uma incursão na cultura de outro país. Em 2016, quando visitei a comunidade de Três Poços, Josilene Rodrigues contou sobre quando o filho foi selecionado para viajar à Europa. Ela atribuía à experiência o despertar do interesse do filho por formação universitária. Em 2017, tão logo comecei a trabalhar como professora voluntária na EFAAF, percebi uma fotografia emoldurada de um grupo de pessoas fisicamente semelhantes àquelas da festa junina no CEFFA. Maria Soares, a diretora da escola, em São Manoel, explicou que se tratava de uma homenagem às antigas famílias doadoras. Todas as alusões às alemãs e aos alemães que ouvi em campo foram feitas em tom de agradecimento e admiração pela população local. Não houve oportunidade de conversa com alguma/algum representante do grupo estrangeiro. Para a análise das dinâmicas estabelecidas naquele contexto, seria um elemento importante a perspectiva assumida por elas e eles quanto às EFAs de São Manoel e Pau Santo.



Antes de instalar-me no povoado, a ASSEMA mediou o meu pedido de autorização para desenvolver a pesquisa na região junto às comunidades. Lecionar nas duas EFAs foi uma estratégia declarada de inserção naquela realidade e de aproximação das pessoas, bem como uma forma de contrapartida, de retribuir a ajuda recebida, de circulação de dádiva. Havia duas unidades de Escola Família Agrícola no municíio de Lago de Junco, a mais recente era a escola de ensino médio, em funcionamento desde 2006 no povoado de Pau Santo. O Centro Familiar de Formação por Alternância Manoel Monteiro (CEFFA), diferentemente da escola de ensino fundamental, era dirigido por um homem, um professor natural de outro estado e morador de uma cidade de médio porte próxima à comunidade que sediava a escola. Reunimo-nos uma vez para conversarmos sobre a possibilidade de também trabalhar como professora voluntária naquela unidade. Embora, a distância entre Pau Santo e São Manoel fosse relativamente pequena, inferior a 10 quilômetros, o acesso era dificultado pelo caminho de bancos de areia e não havia transporte coletivo ligando as duas comunidades. Como não dispunha de veículo motorizado, desisti de, naquele momento, participar da rotina do CEFFA e concentrei-me exclusivamente na escola de ensino fundamental em São Manoel.

#### **4.2. A *vareda*, a cozinha e a rotina**

Em São Manoel, existiam duas rotas que levavam à Escola Família: uma, por fora e outra, por dentro. Por fora, a distância entre a sede da escola e o conjunto de residências era de cerca de 2 km. Tratava-se de uma estrada de terra e piçarra com aclives e declives acentuados onde trafegavam os carros, inevitavelmente, empoeirados no *verão* e enlameados no *inverno*, os caminhões de linha (a expressão *pau-de-arara* não é utilizada pela população), as muitas motocicletas, as poucas bicicletas, os animais – jumentos, pequenos rebanhos bovinos e cães em matilhas – e também poucas pessoas a pé, homens em direção às roças e, especialmente no fim da tarde, mulheres que se exercitavam em duplas, trios, quartetos. Ir à escola por dentro proporcionava economia de tempo, seguindo pela *vareda*, um percurso por veredas que atravessam os lotes do assentamento, também conhecidos como soltas. Quando se optava pela trilha, era necessária habilidade para saltar sobre buracos e equilibrar-se em cima de troncos que serviam como pontes, além de tranquilidade para desviar de cobras, vacas e bois e esgueirar-se pelo arame farpado das cercas, tudo isso mantendo o ritmo da marcha que garantia a pontualidade para o início do dia de trabalho.

As cinco professoras<sup>46</sup> da EFAAF (monitora e monitor são os termos oficiais) moravam na comunidade, os três professores<sup>47</sup>, em outras localidades. Além das docentes, a cozinheira<sup>48</sup> da escola também residia em São Manoel, assim como o técnico<sup>49</sup>. A secretária<sup>50</sup> morava em uma comunidade vizinha. Os homens chegavam para trabalhar, conduzindo motos ou carro. Entre as mulheres, duas professoras, eventualmente, pilotavam as próprias motos. A diretora fazia o trajeto na companhia do marido, que também trabalhava como técnico na escola. Tanto a cozinheira quanto a secretária também contavam com o auxílio de homens de suas famílias, que as levavam a bordo de motocicletas. As outras duas professoras mantinham uma rotina de caminhada e, a elas, as demais se juntavam vez ou outra.

Diariamente, Marcleide e Alzinete se dirigiam à escola pelo caminho de dentro, entretanto, não foi sempre assim; anos antes, caminhavam por fora. A *vareda* foi sugestão de seu Antonino, um dos líderes da comunidade, a fim de poupá-las das dificuldades decorrentes do transbordamento dos igarapés durante o *inverno*, como o desabamento de pontes e o alagamento de trechos da estrada. Elas contaram que aquela trilha já existia na época da luta pela terra. A rota que conduzia as professoras à escola também foi a rota de fuga das famílias agroextrativistas 30 anos antes. Na EFAAF, todas as professoras, a cozinheira e a secretária eram filhas de quebradeiras de coco. Todas elas, agora profissionais da educação, quebraram coco na infância. Quanto aos homens, somente um professor e o técnico eram filhos de quebradeiras.

Marcleide Lima é uma mulher na faixa dos 40 anos, divorciada, mãe de uma moça e um rapaz, adolescentes que moravam em São Luís Gonzaga, município vizinho onde ela mesma nasceu. Saiu de sua comunidade para estudar, morou na capital - São Luís - por anos e, depois de formada, retornou ao interior. Em São Manoel, onde vivia em função do trabalho na escola, ela hospedava-se na casa de familiares e era lá o ponto de encontro com a colega todas as manhãs às 6 horas. Alzinete Martins, a outra professora caminhante, nasceu na comunidade, tinha quase 40 anos à época do trabalho de campo, casada e mãe de uma menina (3 anos em 2017). Antes do trabalho, ela parava na casa da mãe e entregava a filha aos seus cuidados até o fim da tarde. As duas faziam a jornada, levando as roupas que usariam em sala de aula dentro de mochilas. O tempo na *vareda* era o momento em que comentavam atos

---

<sup>46</sup> Maria, diretora e professora de filosofia e educação religiosa; Alzinete, professora de história; Marcleide, professora de português e inglês; Leane, professora de ciências; Vilane, professora de agroecologia.

<sup>47</sup> Luiz, professor de matemática; Marcelo, professor de agroecologia; Renato, professor de matemática.

<sup>48</sup> Júnia (Antonia).

<sup>49</sup> Cleones

<sup>50</sup> Carolina

administrativos da escola – por exemplo, a secretaria de educação do município iniciara a implantação do sistema eletrônico de diários naquele semestre - e as atividades do curso de especialização em que estavam matriculadas. Também compartilhavam detalhes relacionados às suas tarefas na escola, tanto atividades teóricas quanto práticas: Alzinete era responsável pelas galinhas e Marcleide, pelos porcos. Ao chegarem à escola, participavam da organização do espaço físico (salas de aula, dormitórios, refeitório e banheiros) e coordenavam a distribuição do café da manhã. Depois, preparavam-se com para ministrar as aulas do dia com as roupas guardadas até então.

Na EFAAF, as sessões – períodos de internato – intercalavam dois grupos de estudantes: 6º e 7 anos em uma sessão, 8º e 9º anos em outra. De acordo com Maria Soares, a diretora da escola, no segundo semestre de 2017, havia 67 estudantes oriundas/os de 16 comunidades diferentes matriculadas/os. A cada dia, uma professora ou um professor era escalada/o para pernoitar junto às turmas. Às 5h30, começava a movimentação das/os estudantes. Enquanto um grupo se enfileirava para o banho, outro providenciava a limpeza dos dormitórios. Havia escalonamento também no momento das refeições desde o café da manhã: depois da reza coletiva em agradecimento, estudantes serviam os alimentos às/aos colegas e professoras/es que formavam fila única. Em seguida, mais um grupo se encarregava de lavar os utensílios enquanto outro varria o refeitório. Todas as atribuições eram supervisionadas por professoras/es.

Às 7h30, iniciavam-se as aulas do primeiro tempo. Às 9h30, ocorria intervalo para o lanche. Às 10h, as aulas do segundo tempo da manhã. Às 11h30, o almoço. Entre 12h30 e 13h30, todas/os (professoras/es, cozinheira, secretária, técnico e estudantes) recolhiam-se nos dormitórios. O turno vespertino começava às 13h30 com a única aula da tarde que se estendia até as 15h30. Havia, então, mais um intervalo de meia hora para o lanche. A partir das 16h, aconteciam as atividades práticas na horta, pomar e viveiros de animais, bem como a limpeza dos ambientes da escola. Às 17h30, se encerrava o expediente, permanecendo na escola apenas a professora ou o professor plantonista. No final da tarde, as turmas se dispersavam em pequenos grupos, de maneira que algumas e alguns jogavam futebol, outras/os pulavam elástico, outras/os conversavam. Equipamentos eletrônicos eram proibidos às e aos estudantes. Às 18h30, era servido o jantar. Após a limpeza do refeitório e horário de banho, entre 19h e 21h, as turmas voltavam a se concentrar em brincadeiras diversas, sessão de filme na sala de TV, realização de tarefas relacionadas às aulas e conversas. Às 21h, as atividades se encerravam e as/os estudantes eram orientadas/os a se recolherem nos dormitórios e se

deitarem nas suas redes (cada estudante levava a própria rede). A professora ou o professor responsável pelas turmas circulava algum tempo pelo pátio a fim de garantir o silêncio.

A cozinha da EFAAF era administrada por Antonia Costa/Júnia. Ela nasceu em 1983, casou-se aos 14 anos e é mãe de 1 filha adulta (19 anos em 2017) e 2 filhos, um adolescente e um menino. A filha cursava ensino superior na Universidade Federal do Maranhão (UFMA), um filho estudava na Escola Família e o outro, na escola municipal da comunidade. Júnia começou a trabalhar na infância. Sua família vivia uma realidade de extrema restrição de recursos materiais, agravada pelo consumo de álcool do pai. De acordo com o seu relato, ela e a mãe trabalhavam enquanto o pai não apenas não desempenhava qualquer atividade remunerada como se ausentava de casa por longos períodos. Júnia afirmou que, aos 12 anos, quando conheceu o homem que viria a ser seu marido, depositava no casamento a esperança de uma vida mais confortável do que aquela que tinha junto à família. Quando engravidou, aos 14 anos, ela fugiu com o namorado de 28 anos à época e passaram a morar com a mãe e o pai dele.

**FIGURA 34 – ANTONIA COSTA/JÚNIA COLETA COCOS EM SOLTA**



**Fonte:** fotografia por Hairam Machado.

O povo dava uma pilãozada de arroz pra mim pisar pra eles e, aí, eles me dava um pouco de arroz pra mim fazer mingau pra nós, não tem? Aí, a vó Lindalva voltou lá onde eu, de novo, e disse ‘Júnia, se tu quiser almoçar, vai pisar uma pilãozada de arroz pra mim que eu dou um pilão pra você fazer sua comida quando sua mãe chegar à tarde’. Aí, lá em casa, não tinha mesmo, né? Aí, eu fui e pisei duas pilãozada grande que desse assim na base de 6 litro de arroz pelado. Aí, ela ficava. Aí, eu ia, pisava o meu. Aí, ela me dava, aí eu ia pisar pra tarde, não tem? Aí, quando minha mãe chegava, aí, eu já tinha arroz pisado, já tinha feito a comida. Dentro de 9 anos, eu já tava fazendo a comida, né? Aí, eu fazia a comida. Aí, quando ela chegava, já tinha arroz cozinhado, arroz branco, e os menino banhadinho, porque eles

não tinha roupa mesmo, mas eu banhava eles, pegando água nos poço assim que era longe, aí, eu pegava água, botava água lá detrás de casa, nessa época, não tinha banheiro. Aí, quando era de noite que nós ia comer. Ela fazia molho de *cibola* com *cuento* e nós comia com uma panela de arroz branco. Aí, foi indo. Aí, eu comecei a quebrar coco lá em casa. Minha mãe ajuntava, né, os coco num cofó aí deixava, né, pra mim ir quebrando. Aí, eu comecei quebrar. Quando eu quebrava os meus 5 quilos de coco, aí eu já tinha meus 9 anos. Aí, quando dava meio-dia, eu mandava o Erivan ir vender. Erivan, vai vender esses coco pra comprar um quilo de arroz e tu compra uma sardinha. Aí, ele ia, comprava o arroz, comprava a sardinha, mas nós não comia antes dela chegar. Quando ela chegava, aí é que nós ia comer essa comida que eu fazia. Uma vez, meus coco não deu de comprar uma sardinha. Aí, ele chegou: ‘Júnia, teus coco não deu e o Duda (descendente de José Nogueira, o antigo fazendeiro que monopolizava o comércio do babaçu antes da criação da COPPALJ) não vendeu a sardinha pra nós comer’. Pois nós vamos pegar um pinto aqui! Aí, nós corremo atrás dessa pintinha, pintinha assim *pequeninha*. Assim, não tem um pintinho pequeno, assim, agora que tá empenando, não tem? Aí, eu peguei esse pinto. Aí, botei água no fogo, matei. Aí, penei. Aí, foi. Aí, minha vó chegou: ‘Júnia, o que que tu tá fazendo?’ Eu matei um pinto aí e vou assar no espeto, porque só dava se fosse assar no espeto, não dava pra cozinhar. Aí, ela foi: ‘Mas por que que tu matou esse pinto pequeno?’ E eu: porque não tinha outro. E eu quebrei pouco, aí, só deu pra comprar o arroz, não deu pra comprar a mistura. Aí, eu matei esse pinto. Aí, quando a minha mãe chegou, tava espetado ele no espeto pra comer com essa panela de arroz branco. Aí, foi indo, fomo crescendo, né? Aí, eu fui quebrando mais coco. Aí, eu fui entrar dentro das solta mais ela, nós quebrava de lata de coco. Aí, comecei quebrar de lata de coco. Aí, foi miorando pra nós, né? Acho que foi bom. **Antonia Costa/Júnia, São Manoel (grifos meus).**

Júnia e o marido estabeleceram a rotina de trabalho da nova família: ela continuou a quebrar coco. Ele fazia a coleta, levava a carga para casa e quebrava também, assim como faziam outros homens ainda que, segundo ela observou, não se falasse em quebrador de coco. O casal cultivava roça para o consumo próprio (anos depois, em 2017, parte da colheita viria a ser comercializada), ela participava da plantação de linhas de milho, arroz e mandioca. Além disso, Júnia cozinhava para os lavradores que trabalhavam com o marido, que também é “*cortador de gado*”. Quando a filha e os filhos eram crianças, ela as levava para a roça quando ia servir o almoço, levava “*os meninos dentro da carga*”, isto é, dentro dos jacás, os cestos acoplados à cangalha sobre o dorso do jumento. Andar com as crianças, pelo mato, resultou em que o marido cessasse o trabalho de coleta dos cocos. Ela mesma passou a juntar as “*rumas*” de coco na companhia da filha e dos filhos. Essa mudança resultou em uma nova responsabilidade assumida por Júnia: a aplicação da renda gerada com o seu trabalho. Até aquele momento, sempre havia outras pessoas decidindo como o dinheiro da venda dos cocos que ela quebrava seria gasto: a mãe e o pai durante em sua infância, o marido quando se casaram.

A década de 2000 representou um marco para Júnia com o surgimento da Bolsa Família. O “*dinheirinho*”, como ela se referia, advindo com o programa social instituído em 2004, pelo governo Lula,<sup>51</sup> assegurou as condições mínimas de que ela precisava para que, principalmente, a filha mais velha pudesse prosseguir em sua vida escolar. Antes da concessão do benefício, a filha havia repetido a última série ofertada na escola municipal da comunidade a pedido seu. Caso a criança fosse aprovada na ocasião, ela ficaria em casa no ano seguinte porque a família não conseguiria garantir a sua frequência em alguma escola de outra localidade, nem mesmo na EFAAF. No início dos anos 2000, ainda não havia programa de transporte escolar público e gratuito oferecido pelas secretarias de educação municipal e estadual em parceria com o Ministério da Educação (MEC). Em 2016 e 2017, São Manoel era atendida por serviço público de transporte escolar realizado em ônibus, o “*amarelinho*”, e carro particular terceirizado. O Programa Caminho da Escola foi implementado pelo Ministério da Educação em 2007, durante a gestão Lula. Em 2013, no governo de Dilma Rousseff, foi assinado convênio entre o Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação (FNDE) - órgão subordinado ao MEC – e o governo do Maranhão com o repasse de R\$ 9,8 milhões para a aquisição de ônibus destinados às zonas rurais do estado.<sup>52</sup>

Na parte da manhã, eles estudavam. Aí, a Regina começou a estudar com três anos de idade. Eu deixava ela no colégio e aí voltava, quebrava dois litros de coco, ia buscar de pé, aí voltava pra pegar a comida e deixar pro Dodó no *Cento dos Cansado*, longe [...] Eu não tinha estudado. Assim, eu estudei quando eu vivia dentro da casa dos meus pais, eu estudava assim, estudei até a 3ª série, mas não era assim dedicado o estudo, não. Só era dois dias por semana e os outros dias era pra trabalhar. [...] Aí, eu voltei a estudar (depois de casada). Aí, eu ia, na boca da noite, eu estudava com os menino, eu levava os menino. Aí, eu ficava estudando, mas eu acho que eu não sou pra estudo assim, não. Mas eu tinha vontade de estudar ainda, não tem? Aí, quando era mais assim no tempo do inverno, assim pesado, aí, largava o estudo por causa do inverno e eu achava cansado também, né? Aí, teve um ano que eu aguentei o ano todinho. Aí, eu comecei já a aprender, porque eu não sabia mesmo de nada. Aí, eu comecei a aprender a fazer meu nome, mas, aí, me descansei de novo. Foi na época que eu entrei na escola, me descansei de estudar e aí não estudei mais. [...] Assim, eu queria dar o que eu não tive: oportunidade de estudar, né? Eu queria dar pra ela. Assim, sempre eu deixava ela, quando eu ia deixar e ela ficava chorando porque ela não queria ficar na escola, não tem? Ela ficava chorando e eu saía chorando com vontade de trazer. Aí, foi indo. Aí, ela passou. Aí, quando foi com quatro anos, ela já fazia o nomezinho, já dizia as letra, não tem? A, B, ela já dizia. Com cinco anos, ela á sabia era ler. Aí, foi quando na 2ª, ela miudinha, não sei se ela tinha era seis anos de idade, não me lembro bem. Aí, a Diná (diretora da escola municipal) me chamou: ‘*Júnia, a Regina tem capacidade de passar*’. Aí, eu disse Diná, não passa ela, não, porque ela é muito

<sup>51</sup> Disponível em: [www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_Ato2004-2006/2004/Lei/L10.836.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2004-2006/2004/Lei/L10.836.htm)

<sup>52</sup> Disponível em <http://portal.mec.gov.br/component/tags/tag/32054>

*pequeninha*, ela vai terminar o estudo muito cedo e eu não tenho com o que pague os estudos pra ela. Deixa ela estudar mais aqui, que, cada dia que passa, ela vai aprendendo mais. Aí, a Diná: ‘*Júnia, eu não tenho cumo deixar*’. E eu disse assim: deixa! E ela disse ‘*pois eu vou deixar porque tu tá pedindo*’. Aí, a Regina ficou assim, até tipo sentida, né? Porque era a animação dos outro passando e ela tinha ficado. E ainda hoje ela fala nisso aí. Porque, nessa época, eu não tinha nada pra dar e ela acabar os estudo cedo, né? Acabar aqui no São Manoel e eu não ter como botar em outro lugar? **Antonia Costa/Júnia, São Manoel (grifos meus)**.

O emprego na Escola Família Antonio Fontenele (EFAAF) aconteceu quando o nome de Júnia foi sugerido pela comunidade e aprovado, pela associação de mães e pais, na assembleia da escola. A nova função teve como consequência a mudança nas atribuições dos membros de sua família: o marido e os filhos, os rapazes, começaram a cozinhar. Ela estranhou o ambiente escolar, nos primeiros momentos, a ponto de chorar, acreditando que não se adaptaria. O apoio da diretora da EFAAF, ela enfatizou, a fortaleceu. Com o tempo, Júnia disse ter percebido que, agora, poderia realizar mais atividades. No fim da tarde, quando voltava do trabalho, ela fazia caminhadas com o único objetivo de se exercitar.

Júnia ensinou a filha a quebrar coco e a desempenhar as tarefas domésticas, todavia, com o desejo de que esta tivesse condições de optar por outras modalidades de trabalho. A educação lhe parecia o único meio para que se efetivasse alguma transformação positiva na realidade da família e, assim, a filha e os filhos usufríssem de segurança alimentar, saneamento, vestuário e prestígio, elementos que ela não pôde experimentar plenamente em sua juventude. Ambas, a mãe funcionária da EFAAF e a filha, estudante universitária, ainda quebravam coco esporadicamente, não por necessidade, apenas “*por veneta*”.

#### **4.3. “Poxa, Maria, nesta escola, é mulher quem manda em mim!”**

Em nosso primeiro encontro, Maria Soares convidou-me a ir até sua casa para acertarmos os termos de minha participação nas atividades da EFAAF. Em São Manoel, Maria era um nome comum e, para diferenciar as Marias, o nome de seus maridos tornava-se uma extensão: “*Maria do Deusimar*” era o distintivo de Maria Ermino; “*Maria do Gilson*” era Maria Dantas; “*Maria do Goiô*” era Maria Pereira. Havia também a “*Maria da Zélia*”, nesse caso, uma referência à mãe, não a marido. Essa Maria, também Ermino, era solteira.

Maria, diretora da EFAAF desde 2011, casada com Cleonis Sousa, não era chamada de Maria do Cleonis, mas sim Maria Soares. Em nossa primeira interação, mediada por Dôra, no alpendre de sua casa, tive a impressão de que Maria não simpatizara comigo devido ao seu tom de voz firme e seu semblante sisudo. Objetivamente, ela disse-me ter lido a proposta de pesquisa que lhe enviei e perguntou se teria disposição para assumir uma carga de trabalho



intensa como a da escola. Ao ingressar na equipe da EFAAF, ela advertiu-me, ainda que na condição de voluntária com a finalidade expressa de observar aquele meio, seria exigido de mim o mesmo comprometimento dos demais membros, monitoras, monitores, cozinheira, técnico, estudantes. Falei-lhe da importância do trabalho de campo e de minha experiência como docente. Maria Soares, então, lançou o convite que, na sua modulação vocal, se assemelhava mais a um aviso: *“O Cleonis vem te buscar 5 horas da tarde. Vou estar te esperando na minha casa”*. Disse-lhe que aceitava.

Naquele dia, Dôra precisou comparecer a uma consulta médica e perguntou-me se poderia olhar sua filha e seu filho, duas crianças. Foi a primeira vez que cozinhei arroz de roça, o arroz plantado na comunidade e descascado na usina coletiva de São Manoel. Errei a medida de água e, enquanto via todo o arroz deixado por Dôra se transformar em mingau, Maria Soares apareceu surpreendentemente. A austeridade que ela havia demonstrado horas antes desapareceu, sendo substituída por uma expressão piedosa quando ela perguntou *“Você está precisando de ajuda?”* Constrangida, mas tentando disfarçar, agradei, afirmando estar tudo sob controle. Ela havia voltado para buscar alguma coisa e confirmou o nosso encontro naquela tarde. Tão logo ela saiu, uma nova porção de arroz foi ao fogo e aquela primeira tentativa desastrosa, pelo menos, serviu para alimentar as galinhas. O episódio do arroz empapado tornou-se a anedota preferida da família e vizinhas/os de Dôra por semanas. A trapalhada também divertiu Maria. Quando cheguei à sua casa e confessei a falta de jeito com o arroz de roça, ela e o marido gargalharam.

Maria Soares, antes de assumir a direção da EFAAF, trabalhou como cozinheira na escola. A primeira atividade remunerada que ela realizou foi a quebra de coco, ainda na infância, atividade que ela jamais abandonara totalmente: houve um período de meses de atraso no pagamento dos salários em que Maria quebrou coco, como fazia outrora, para complementar a renda da família. Cleonis, o marido, sentado à mesa conosco, identificou-se como quebrador de coco. Outros homens já haviam se declarado quebradores de coco, entretanto, sempre com alguma conotação cômica. Seu Raimundo Ermino dizia ter vencido disputas de maior volume de coco quebrado com mulheres. Seu Raimundo Vital contou que quebrava coco, na mocidade, para custear as festas de que participava. O primeiro parecia insinuar que um homem, quando se empenhava, sobressaía mesmo em uma atividade executada majoritariamente por mulheres. O segundo foi taxativo: quebrar coco, para os homens - os jovens, pelo menos -, era uma atividade que causava vergonha. *“Era vergonha das meninas. Não sei que besteira é essa que a gente saía correndo com o cofo nas costas e*

*jogava o macete no mato*”. Seu Raimundo Vital explicou que, no período de conflitos, quando as famílias se reuniam para realizar mutirões, mulheres, homens e crianças, todas/os juntas/os quebrando o coco coletado na marra, “*parava a vergonha*”.

Voltando à mesa da cozinha de Maria e Cleonis, ali estava um casal formado por uma quebradeira e um quebrador de coco. Ela contou que a sua vida escolar causou o seu distanciamento da família. Maria nasceu em 1976, é filha de Dona Francisca Soares e Seu Antonino Soares. Seu Antonino esteve na linha de frente durante a fase mais dura da luta pela terra. Foi, por essa razão, preso e torturado. Maria se referia ao pai como o maior incentivador de sua formação intelectual. Era ele quem a levava para a escola de ensino fundamental localizada na comunidade de Ludovico, onde ela permanecia a semana inteira. A 8ª série, ela cursou na cidade de Pedreiras. Lá, Maria trabalhava como empregada doméstica, no horário de 5h30 às 18h, e estudava à noite. Ela sentia-se explorada, mas se recusava a esboçar qualquer sinal de sofrimento à família quando a visitava. Maria decidiu ir embora para Brasília, a fim de cursar o ensino médio, mas também em busca de oportunidade de trabalho. Nesse momento, o pai suspendeu o contato com ela. Disse-lhe reprovar a sua decisão e temer que ela voltasse para São Manoel depois de arranjar um “*diploma*”. Diploma era a expressão utilizada, na comunidade, para aludir à gravidez, fora do casamento, na adolescência. Quando engravidavam, as jovens interrompiam os estudos, logo, o único diploma que poderiam apresentar seria o bebê. Maria emocionou-se enquanto relatava essa passagem, ela disse que sofreu porque considerava o pai o seu “*espelho*” e a sua maior ambição, “*o sonho*” que a impulsionava a mudar de cidade era o desejo de ver a sua família sentada ao redor de uma mesa, objeto que até então não possuíam. Em Brasília, ela cursou o ensino médio enquanto trabalhava como cozinheira e presenteou a família com a mesa. Maria Soares regressou a São Manoel com o diploma que lhe capacitava para assumir o cargo de professora, na EFAAF, logo após a sua passagem pela cozinha da escola.

Maria se expressava de forma enérgica, ciente da assertividade transmitida em seus gestos, conforme ela mesma declarou algumas vezes. Era um traço de personalidade, mas também uma estratégia de como se posicionar no espaço de trabalho. Um dos professores da escola mantinha uma dieta alimentar diferente do restante da equipe, de modo que a cozinheira precisava dividir o seu tempo entre o preparo da refeição para o grupo (estudantes e funcionárias/os) e o cardápio especial do professor. Júnia tentou sinalizar ao colega a insatisfação, mas não conseguiu. Maria, então, o repreendeu, dizendo-lhe “*professor não é*



*dono da escola*”. O título deste tópico foi a resposta que o homem lhe deu: “*Poxa, Maria, nesta escola, é mulher quem manda em mim!*”

**FIGURA 35 – MARIA SOARES E O MARIDO, CLEONIS, QUEBRAM COCO NA EFAAF (COLAGEM)**



**Fonte:** Fotografias por Hairam Machado.



**FIGURA 36 – MINISTRAÇÃO DE AULAS NA EFAAF**



Havia duas salas de aula na EFAAF, todavia, devido ao calor, as turmas se revezavam sob uma mangueira. A e B, turma do 9º ano em aula de matemática. **Fonte:** Fotografias por Hairam Machado. C, turma do 6º Ano em aula de filosofia. **Fonte:** Fotografia por Miquéias Soares. Obs.: as professoras se intimidavam quando fazia menção de fotografá-las.

#### 4.4. Encaixe, desencaixe e reencaixe: posições de gênero na família, posições de gênero na escola

Santos (2017) sintetiza a atuação das mães e pais das/os estudantes das Escolas Famílias Agrícolas nos seguintes termos: “gestão participativa e democrática”. A família é base do projeto pedagógico de alternância e a sua participação direta está prevista como condição para o funcionamento das EFAs. Cada unidade escolar conta com uma associação local composta por mães e pais eleitas/os em assembleia. Em São Manoel, aconteciam reuniões, na igreja, com o objetivo de formularem respostas conjuntas para as tarefas trazidas pelas/os estudantes ao final de cada sessão (período de duas semanas de internato na EFAAF). As atividades teóricas propostas no plano de estudos da EFAAF remetiam à história local, algo que interpretei como uma deliberação de manter atualizados os valores da comunidade: solidariedade, religiosidade (católica), zelo pelo modelo familiar constituído pelos papéis de mãe, pai e filhas/os e defesa do babaçu.

A equipe sob a direção de Maria Soares desempenhava atribuições de caráter pedagógico/científico, técnico, administrativo. Maria era a diretora executiva. A associação de diretoria representava os interesses das famílias, a tradição local, a organização política da comunidade. Além de deliberar os temas a serem assimilados nos conteúdos programáticos e atividades práticas, a associação formulava as normas de conduta às quais docentes, demais funcionárias/os da EFAAF e estudantes se subordinavam. Proibição de namoro entre estudantes, uso de celulares e outros aparelhos eletrônicos, itens de alimentação entre os pertences individuais.

Posta a iminência de encerramento do ano letivo, em novembro de 2017, foi realizada a assembleia da EFAAF para a prestação de contas e eleição dos 9 membros da associação de diretoria para o ano seguinte. Maria José Lima/Nena, presidenta da associação com mandato vigente entregou o cargo, justificando sentir-se sobrecarregada. “*É melhor passar o dia quebrando coco do que em reunião*”, ela declarou. Dona Ivete Ramos a apoiou, complementando o seu raciocínio: “*Aqui, a gente fica é martelando o juízo*”. E Nena finalizou: “*Dói a cabeça, desgasta a memória*”. Após colocar o cargo à disposição, no entanto, Nena dirigiu-se às mulheres presentes, incentivando-as a candidatarem-se à presidência. Diante do silêncio interrompido por sussurros de vozes femininas, a secretária da associação em exercício afirmou: “*Mães, vocês têm que aceitar porque são os filhos de vocês que estão aqui!*”. Em seguida, ela entregou o próprio cargo.

Na primeira tentativa de elaboração a chapa para a eleição, o nome de Dona Ivete foi apontado, mas ela declinou, alegando que era desinteresse ou incompetência, mas sim

impossibilidade de conciliar as funções do cargo com os cuidados com a irmã em tratamento de câncer. Uma segunda mulher afirmou que também precisava cuidar de um enfermo na família, portanto, não poderia estar presente em todas as reuniões. Mais uma mulher, a terceira, explicou que não poderia se ausentar de casa para comparecer a todas as reuniões, pois tinha filhos pequenos, além daquela que estudava na EFAAF. Por fim, um dos pais manifestou interesse em assumir a presidência e foi eleito. Dona Ivete concordou em ocupar o cargo de vice-presidenta. As outras 7 vagas da associação de diretoria foram ocupadas por 4 homens e três mulheres.

Durante os 4 meses de observação participante na Escola Família de São Manoel, Maria Soares, Júnia, Alzinete e Marcleide foram as integrantes da equipe de quem mais me aproximei. Tanto nas caminhadas pela *varedeira*, quanto na cozinha, na sala de informática e no dormitório das funcionárias, o discurso mantido por elas era de preocupação com a possibilidade de enfraquecimento da influência da escola sobre a juventude das comunidades. Eram recorrentes as queixas de que, a despeito dos esforços em sala de aula e durante atividades didáticas práticas, as/os estudantes demonstravam maior interesse por elementos considerados estranhos à realidade do meio rural. Nesse aspecto, a tecnologia e o uso intensivo de aparelhos celulares conectados a redes sociais eram citados como problemas porque, no ponto de vista das professoras, dispersavam a atenção das/os jovens para assuntos distantes de onde efetivamente elas e eles estavam situadas/os. Maria Soares, certa vez, relatou que, quando criança, a boneca com que brincava era um macete de quebrar coco e a roupinha que vestia a boneca era uma folha de bananeira. Ela afirmou: “Foi isso que nos fez gente!”. Como contraponto, ela lamentava o “vício” da juventude atual em internet. O futuro extrativismo do babaçu nas comunidades começava a se desenhar no horizonte como um desafio.

As professoras da EFAAF são exemplos de filhas de quebradeiras e agricultores que, ao acessarem a educação formal (todas cursavam pós-graduação lato sensu em pedagogia), aplicavam o conhecimento no sentido de revalidação da cultura local. Revalidar a cultura implicava atualizar as atribuições distribuídas entre mulheres e homens: no âmbito da administração, a escola era comandada por uma mulher favorável à equidade nas relações de gênero no espaço de trabalho. Já no âmbito da representação familiar, vigorava a ideia contrária de que a escola não seria o espaço onde mulheres poderiam ocupar posições iguais às ocupadas por homens. Quanto às e aos estudantes da EFAAF, o recorte empírico desta pesquisa não incluiu a análise da conduta do corpo discente. Optei por preservar a

identidade das crianças e adolescentes estudantes da Escola Família Agrícola Antonio Fontenele, principalmente, em função da atual conjuntura política, no Brasil, quando distorções associadas às crianças do meio rural são difundidas por agentes públicos<sup>53</sup>. Os dados permanecerão protegidos até que consiga definir uma forma segura de apresentá-los.

Em 2016, as comunidades integrantes da ASSEMA expressavam apreensão diante da turbulência política que o país atravessava com a interrupção de um governo com o qual se identificavam. Em 2017, em todas as reuniões que acompanhei, eram enumerados os retrocessos atinentes a direitos sociais contemplados por políticas públicas implementadas desde 2003, pelos treze anos seguintes. Nesse contexto de crise, a educação passou a ser defendida como instrumento de resistência e estratégia de enfrentamento. O modelo educacional conectado à realidade efetivamente vivida pelas famílias agroextrativistas do Médio Mearim, ofertado pelas EFAs desde a sua fundação, haveria de ser continuamente fortalecido. Como alcançar esse objetivo e assegurar a sua efetividade na organização sociocultural, política e econômica das comunidades da região era o desafio a que se lançavam, naquele momento, quebradeiras de coco, agricultores, professoras, professores e equipes técnicas das entidades-irmãs (ASSEMA, AMTR, COPPALJ, COOPAESP).

---

<sup>53</sup> Reitero a nota de rodapé nº3.

[...] Ministro: A gente está chegando ao governo e está vendo que muitos recursos públicos, muitos recursos públicos estavam indo para áreas que têm forte viés ideológico. Muitas escolas ‘sem-terrinha’ são sustentadas com o dinheiro do povo, do contribuinte, do pagador de imposto. Você aí está pagando mais caro o leite do seu filho, uma parte desse imposto, o ICMS, acaba indo para a escolinha dos ‘sem-terrinha’. Isso tem que acabar”. Entrevista coletiva concedida pelo presidente da República, Jair Bolsonaro, e pelo ministro da Educação, Abraham Weintraub, no Ministério da Educação – Brasília/DF, 25 de abril de 2019. (grifos meus)

Notícia disponível em: <http://www2.planalto.gov.br/acompanhe-o-planalto/entrevistas/2019/entrevista-coletiva-concedida-pelo-presidente-da-republica-jair-bolsonaro-e-pelo-ministro-da-educacao-abraham-weintraub-no-ministerio-da-educacao-brasilia-df>



**FIGURA 37 - ASSEMBLEIA PARA ELEIÇÃO DE DIRETORIA NA EFAAF (COLAGEM)**



Mães, pais, professoras e professores reunidas/os em novembro de 2017.  
Em destaque, a diretora Maria Soares ao lado de Maria José Lima, presidenta da associação de diretoria em 2017. Fonte: Fotografias por Hairam Machado.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta tese é, basicamente, um exercício de narrativa referente a duas fases de uma única experiência etnográfica. Podemos entender essas fases como dois eixos analíticos do objeto de investigação, que vem a ser as relações de gênero no interior da cadeia produtiva do coco babaçu. Relações de gênero acessadas mediante: i) contato itinerante voltado para a articulação política de várias comunidades em virtude da máquina e ii) contato fixo dedicado à observação da rotina escolar e da vida cotidiana em uma comunidade.

Esta forma de narrar se deu como consequência da disposição metodológica assumida pela pesquisa, algo que 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 nos capítulos 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 autocritica 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. Termina 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*”.

Quanto às questões abordadas pela pesquisa, isto é, fatos atinentes às relações de gênero no âmbito da cadeia produtiva de babaçu em povoados do Médio Mearim, sintetizo: a educação ofertada pela Escola Família Antonio Fontenele é concebida e conduzida como estratégia de fortalecimento da organização política comunitária e como estratégia para o fomento do desenvolvimento local. A ampliação da educação, no entanto, fez surgir o desafio de como manter o interesse da juventude mais qualificada voltado para as próprias comunidades. Enquanto convivi com profissionais da EFAAF e com as famílias de São Manoel, as indagações permaneceram abertas. Havia a perspectiva de que educação contextualizada, isto é, uma pedagogia que valorizasse aspectos da tradição local contribuiria para o envolvimento da juventude na cadeia produtiva do babaçu. Reitero: desafio.

No que diz respeito à proposta de mecanização suspensa, mas com promessa de retomada, Estado e mercado, em 2016, referiram-se à quebra de coco como “*atividade mutilante*” e à máquina como “*evolução*”, mas, na perspectiva das quebradeiras, a máquina não, talvez, não servia porque dilacerava as amêndoas. Por outro lado, com a quebra manual, as amêndoas são preservadas, as palmeiras e elas próprias, as pessoas.

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.

O trabalho remunerado, o acesso à educação, a combinação do discurso de desenvolvimento sustentável com o discurso de igualdade de gênero, a implementação de políticas públicas voltadas para gênero e desenvolvimento asseguram relações efetivamente igualitárias entre mulheres e homens?

A pesquisa de doutorado que realizei, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia, analisou a seguinte questão? No contexto da cadeia produtiva do coco babaçu, como as relações de gênero estão organizadas? Para responder tal indagação, o estudo se fundamentou em aporte antropológico feminista que aponta a prevalência de assimetria nas relações de gênero, sendo o polo masculino predominante/hegemônico. Também foram assumidas, como pressupostos, perspectivas teóricas relativas aos processos de desenvolvimento e a forma como gênero é assimilado nessas agendas. Isto é, não raramente, estratégias e ações voltadas para o que se define como desenvolvimento sustentável, isto é crescimento econômico com justiça social e preservação de recursos naturais, acabam, paradoxalmente, reiterando uma hierarquia em que homens ocupam posições de maior autoridade e prestígio do que as mulheres.

Bem, qual foi o recorte empírico da pesquisa? Onde coloquei meus pés e montei a tenda da etnógrafa? O estado do Maranhão é subdividido em microrregiões. Observei o cotidiano de comunidades agroextrativistas no centro-norte do estado, na microrregião do Médio Mearim. Participei da rotina de comunidades cuja economia se mantém, se não exclusivamente, mas principalmente, a partir da extração do coco babaçu, fruto encontrado em estados do Nordeste e do Norte brasileiro.

A pesquisa se desdobrou em dois momentos de observação participante, 2016 e 2017. Esses dois momentos distintos deram forma a dois eixos analíticos. No primeiro eixo, foram consideradas as interações das/os trabalhadoras/es agroextrativistas (quebradeiras de coco babaçu e pequenos agricultores) com Estado e mercado no âmbito de um projeto de mecanização do extrativismo. No segundo eixo, o foco permaneceu sobre as interações cotidianas locais, no povoado de São Manoel, bem como no relacionamento entre profissionais da educação e de suporte, mães e pais na Escola Família Agrícola Antonio Fontenele.

Sintetizando os resultados alcançados pela pesquisa, posso dizer que a educação ofertada pela Escola Família Antonio Fontenele é concebida e conduzida como estratégia de fortalecimento da organização política comunitária e como estratégia para o fomento do desenvolvimento local. A ampliação da educação, no entanto, fez surgir o desafio de como manter o interesse da juventude mais qualificada voltado para as próprias comunidades. Enquanto convivi com profissionais da EFAAF e com as famílias de São Manoel, as indagações permaneceram abertas. Havia a perspectiva de que educação contextualizada, isto

é, uma pedagogia que valorizasse aspectos da tradição local contribuiria para o envolvimento da juventude na cadeia produtiva do babaçu. Reitero: desafio.

No que diz respeito à proposta de mecanização suspensa, mas com promessa de retomada, Estado e mercado, em 2016, referiram-se à quebra de coco como “*atividade mutilante*” e à máquina como “*evolução*”, mas, na perspectiva das quebradeiras, a máquina não, talvez, servia porque dilacerava as amêndoas. Por outro lado, com a quebra manual, as amêndoas são preservadas, as palmeiras e elas próprias, as pessoas.

Entendo que a organização das relações entre mulheres e homens, entre quebradeiras e seus companheiros agricultores, entre professoras e professores da EFAAF, entre sócias e sócios das entidades de classe vivenciada nas comunidades agroextrativistas do Médio Mearim – São Manoel e adjacências - se reflete na distribuição de posições 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 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.
- ASSOCIAÇÃO EM ÁREAS DE ASSENTAMENTO NO ESTADO DO MARANHÃO (ASSEMA). **Relatório Narrativo Anual 2017/ Programa Local de Direitos: Uma luta pelo direito a alimentação humana, educação e participação cidadã**. Pedreiras. ASSEMA, 2017.
- ASSOCIAÇÃO MULHERES PELA PAZ. **Relatório Fotográfico com Descrição das Atividades em Macapá-AP**. 2011
- 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.
- BARRETT, Michèle. **As palavras e as coisas: materialismo e método na análise feminista contemporânea**. Rev. Estud. Fem., 1999, vol.07, no.01-02, p.109-126
- BEZERRA, O.B. **Localização de postos para apoio ao escoamento de produtos extrativistas – um estudo de caso aplicado ao babaçu**. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-graduação em Engenharia de Produção da Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 1995.
- BONETI, Alinne; FLEISCHER, Soraya (Orgs.). **Entre Saias Justas e Jogos de Cintura**. Florianópolis: Ed. Mulheres; Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2007.
- BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado, 1988.
- BRASIL. Presidência da República. Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres. **Programa Pró-Equidade de Gênero: Oportunidades iguais. Respeito às diferenças**. Brasília: Presidência da República, Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres, 2006.
- BRASIL. Presidência da República. Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres. **Com Todas as Mulheres, Por Todos os Seus Direitos**. Brasília: Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres, 2010.



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

CARVALHO, Cynthia Martins. **Campo Intelectual e Gestão da Economia do Babaçu**: dos estudos científicos às práticas tradicionais das quebradeiras de coco babaçu. Tese de Doutorado. Niterói. Universidade Federal Fluminense – UFF/ Programa de Pós-Graduação em Antropologia, 2008.

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

CHARF, Clara (coord.). **Brasileiras Guerreiras da Paz**: projeto 1000 mulheres. São Paulo: Contexto, 2006.

CHEVALIER, Jean & GHEERBRANT, Alain. **Diccionario de Los Símbolos**. Barcelona, Editorial Herder, 1986.

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

CONTAG. **MARCHA DAS MARGARIDAS**. Margaridas Seguem em Marcha por Desenvolvimento Sustentável com Democracia, Justiça, Autonomia, Igualdade e Liberdade. Livreto do evento. Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura – CONTAG. Brasília, 2015.

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.

CORRÊA, Mariza. Repensando a Família Patriarcal brasileira. Em Arantes et al (orgs). **Colcha de Retalhos: estudos sobre a família no Brasil**. São Paulo, Ed. Brasiliense. 1982. p. 13-38.

CRUZ, Sebastião Velasco. **Trajetórias: capitalismo neoliberal e reformas econômicas nos países da periferia**. São Paulo: Ed. Unesp, 2007.

DAMIÃO, Solidade dos Santos, Damião Soledade. **Os Processos Formativos por Alternância dos Jovens Rurais e suas Atuações no Desenvolvimento Local**: o caso das Efas do Município de Lago do Junco/Maranhão. São Luís. Dissertação de Mestrado. Universidade Estadual do Maranhão – UEMA/Centro de Ciências Sociais Aplicadas/Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Socio-Espacial e Regional – PPDSR. 2017.

DANTAS, Iracema. **Quem ousa discordar de dona Dijé?** Revista NovaE – Nova Consciência e Cibercultura. 2010. Disponível em <http://www.novae.inf.br/site/modules.php?name=Conteudo&pid=1500>

DIAS, Maria Odila Leite da Silva. Teoria e Método dos Estudos Feministas: perspectiva histórica e hermenêutica do cotidiano. . In: COSTA, Albertina; BRUSCHINI, Cristina. **Uma questão de gênero**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1992. p. 39-53.

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

\_\_\_\_\_. 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 latino-americanas**. 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.

FONSECA, Claudia. **Família, fofoca e honra: etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares**. Porto Alegre: Editora da Universidade, 2000.

GALEANO, Eduardo. **O Livro dos Abraços**. 2ª ed. Porto Alegre. L&PM, 2008.

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

HARAWAY, Donna. **Gênero para um dicionário marxista: a política sexual de uma palavra**. In: Cadernos PAGU. São Paulo: Ed. UNICAMP, 2004.

HETTNE, Bjorn. **Development thinking and the three worlds. Towards an international political economy of development**. New York: Longman Scientific & Technical, 1990.

HOUAISS, Antonio & VILLAR, Mauro de Salles. **Minidicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. 3ªed. Rio de Janeiro: Objetiva, 2008.

LIMA, Dayane de Sousa. **Franciscanos e Missão: atuação da diocese de Bacabal e da Província Franciscana Nossa Senhora da Assunção em conflitos de terra no Médio Mearim 1970 – 1980**. Dissertação de mestrado. São Luís. Universidade Federal do Maranhão. Programa de Pós-Graduação em História Social – CCH, 2018.

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.

LUCENA, Josete Marinho de. **Uma Palmeira em Muitos Termos: a terminologia da cultura agroextrativista, industrial e comercial do coco babaçu**. Tese de doutorado. Fortaleza. Universidade Federal do Ceará – UFC/ Programa de Pós-Graduação em Linguística do Departamento de Letras Vernáculas, 2008.

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, Leda Maria Vieira. **Setor Informal e Gênero: uma discussão conceitual e o caso da região metropolitana de São Paulo**. Relatório de Pesquisa nº 31. São Paulo: EAESP/FGV/NPP - NÚCLEO DE PESQUISAS E PUBLICAÇÕES. 1997.

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

\_\_\_\_\_. **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, mayo-agosto, 2007.

MOLYNEUX, M. **Mobilisation Without Emancipation: Women's Interests, State and Revolution**. *Feminist Studies*. Vol. 11 (2), 1985. p.227-54.

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.

PIETERSE, Jan N. My paradigm or yours? Alternative development, post-development, and reflexive development. In: **Development and Change**, 29. 1998. p. 343 – 373.

\_\_\_\_\_. **After Post-Development**. In: *Third World Quarterly*, vol. 21, no. 2, 2000, pp. 175–191.

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

PORRO, Noemi Miyasaka; SHIRAISHI NETO, Joaquim; VEIGA, Iran. Caderno de estudos: mais uma luta no campo jurídico: pelo conhecimento tradicional no modo de vida das quebradeiras de coco babaçu. Edição dos autores. São Luís, 2012.

QUEIROZ, M. I. P. 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.

RIBEIRO, Gustavo Lins. **Ambientalismo e desenvolvimento sustentado. Nova ideologia/utopia do desenvolvimento.** Série Antropologia 123. Brasília: UnB/DAN. 1992.

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, Cecília 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, Eulénice; 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.

VALVERDE, Osvaldo. **Geografia Econômica e Social do Babaçu no Meio Norte.** Revista Brasileira de Geografia. Vol. 19. Nº 4. IBGE. Rio de Janeiro, 1957.