



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS APLICADAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CARTOGRAFIA SOCIAL E POLÍTICA
DA AMAZÔNIA

LINALVA CUNHA CARDOSO SILVA

QUEBRADEIRAS DE COCO BABAÇU, ORGANIZAÇÃO E MOBILIZAÇÃO
POLÍTICA NO LAGO DO JUNCO E LAGO DOS RODRIGUES, REGIÃO DO
MÉDIO MEARIM (MA): a experiência da fábrica de sabonete

São Luís, Maranhão

2018

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS APLICADAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CARTOGRAFIA SOCIAL E POLÍTICA
DA AMAZÔNIA
LINALVA CUNHA CARDOSO SILVA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia da Universidade Estadual do Maranhão como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Cartografia Social e Política da Amazônia.

Orientadora: Profa. Dra. Jurandir
Novaes

São Luís, Maranhão

2018

Silva, Linalva Cunha Cardoso.

Quebradeiras de coco babaçu, organização e mobilização política no Lago do Junco e Lago dos Rodrigues, região do Médio Mearim (MA): a experiência na fábrica de sabonete / Linalva Cunha Cardoso Silva. – São Luís, 2018.

231 f.

Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia, Universidade Estadual do Maranhão, 2018.

Orientador: Prof. Dr. Jurandir Santos de Novaes.

1. Quebradeiras de coco babaçu. 2. Organização política. 3. Luta.
4. Fábrica de sabonete. I. Título.

CDU 316.35(812.1)

LINALVA CUNHA CARDOSO SILVA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia da Universidade Estadual do Maranhão como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Cartografia Social e Política da Amazônia.

Orientadora: Profa. Dra. Jurandir Novaes

Aprovada em: ___/___/___

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Jurandir Novaes
(Orientadora)

Profa. Dra. Viviane Barbosa
Avaliadora externa (UFMA)

Profa. Dra. Mayka Danielle Brito Amaral
Avaliadora externa (UFMA)

Profa. Dra. Rosa Acevedo Marin – PPGCSPA/UEMA
Avaliadora interna (UFPA/UEMA)

Prof. Dr. Alfredo Wagner Berno de Almeida (UEA/UEMA)

As quebradeiras de coco babaçu são muito importantes para a natureza porque elas cuidam da natureza, elas não deixam ninguém matar as palmeiras, porque elas quebram o coco, fazem o sabão e além disso elas salvam a nossa vida como salvam a vida delas.

Isabel Cecília da Cunha Costa, 8 anos.

AGRADECIMENTOS

A Deus, aos anjos, santos e orixás, pela graça, pela fé e pela bondade, sustentando-me nos momentos mais difíceis dessa caminhada através dos sinais de que tudo seria possível.

À minha mãe Laura Santana e à minha cunhada Rubenilde Costa, pelo apoio dado durante o processo de minha ausência e presença familiar, de uma maneira fraterna, solidária, acolhedora e maternal.

À toda minha família, particularmente ao meu pai José Cardoso, ao meu irmão João Batista, ao sobrinho/a João Victor e Isadora, as cunhadas/o Maria José, Valdilene Costa, Paulo Henrique Felix, aos primos e primas pelas orações e palavras motivadoras. Em especial à minha irmã Ligia Maíra, a quem dedico um eterno carinho e atenção gerada por uma reciprocidade de confiança, admiração e bem querer que fortalece, dia após dia, o significado de fraternidade que permeia as nossas vidas e nos faz mais irmãs na fé, na caridade e no amor.

Às quebradeiras de coco babaçu sócias e não sócias da Associação de Mulheres Trabalhadoras Rurais (AMTR), especialmente a Maria Alaídes, Diocina Lopes, Maria das Dores, Dona Lúcia, Dona Joana, Dona Antonia Brito, Sebastiana Ferreira, Alódia Maria, Nasira Pereira e Carmelita com quem vivi e convivi em tempos e espaços de conhecimento os quais me fizeram aguçar o olhar de tudo que já não parecia tão familiar, mas dotado de riquezas que só estas mulheres conseguem resguardar em suas memórias e em suas narrativas.

À amiga, Dorivan Silva e toda sua família por ter me acolhido em sua casa durante a primeira etapa do mestrado em que pude dispor de todo o carinho e proteção necessária.

Às amigas e amigos Anny Linhares, Ravenna Paiva, Gárdina Lima, Shely Telles, Dona Irá, Raimundo Alves, Maria do Desterro, Luiz Ramos, Jessé Silva, Maria de Fátima, Vanda Cristina, Janaina Paiva, Avanildo Duque, Jéssica Barbosa, Ariana, Antonia Calixto pela torcida e confiança a mim depositada. Especialmente, Áurea Alves por ter sido tão presente durante toda a realização do trabalho de campo e acolhida em sua morada e de toda sua família. Assim como, Edson Silva pelo apoio, incentivo e carinho de um amigo irmão que nunca ousou desistir de mim.

À professora Dra. Jurandir Novaes pelos momentos disponibilizados, nos debates em sala de aula, oficina e reuniões de orientação, que culminou na construção coletiva desse trabalho, nos ajudando a descobrir quem somos e a que nos propomos dentro e fora do campo de pesquisa.

Às docentes e aos docentes do Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia da Universidade Estadual do Maranhão, que despertaram em mim o desejo de fazer outras maiores perguntas em diferentes espaços do conhecimento: Alfredo Wagner B. de Almeida, André Dias, Arydimar Gaioso, Helciane Araújo, Benjamin Mesquita, Camilo, Cynthia Carvalho, Greilson, Maria Consolação, Patrícia Portela, Luiz e Rosa Acevedo, meu muito obrigada!

À professora Dra. Maria Consolação pelo carinho e atenção disponibilizada ao longo do período em que estive conosco. Minha admiração e saudades estarão sempre presentes!

À querida Nila Coutinho, pela sua amabilidade e atenção, dada de igual maneira a todas e todos com a mesma simplicidade e carinho de sempre. A ela, meu muito obrigada!

As/aos minhas/meus colegas de turma: Elson, Claudinha, Silvilene, Ana Valéria, Jhullyenne, Cliciane e Denilton. Muito obrigada por transformarem os obstáculos tão pequenos, mesmo quando estávamos distantes uns dos outros, minimizando as preocupações relevantes do mestrado através das piadas, das brincadeiras, memes, carinho, palavras de motivação, partilha de informações, eventos, aniversários, confraternizações, tristezas e alegrias. A vocês a minha terna saudade.

Agradeço, ainda, às professoras da banca de qualificação, que mesmo diante dos desafios apresentados, conduziram-me aos caminhos futuros para o texto dissertativo: À Profa. Dra. Rosa Acevedo e à Profa. Dra. Viviane Oliveira Barbosa.

Às organizações as quais fiz parte, tanto como aluna, quanto como professora/monitora no âmbito das Escolas Famílias Agrícolas do Piauí e Maranhão e a União das Associações das Escolas Famílias Agrícolas do Maranhão, onde pude compreender os primeiros debates dos Movimentos Sociais numa perspectiva de Direitos Humanos, os quais me enveredaram para outros alhures, colocando os desafios da fala, da intervenção, do questionamento e da reflexão sobre os limites e fronteiras geográficos, culturais, econômicos e sociais com os quais fui convivendo.

À Associação em Áreas de Assentamento no Estado do Maranhão (ASSEMA), pela oportunidade dada na função de Assessora Técnica durante seis anos de trabalho junto às quebradeiras de coco babaçu e seus/suas filhos e filhas, compartilhando comigo saberes, conquistas e desafios que trouxesse inquietações tão recorrentes e simbólicas para a busca de grandes perguntas no espaço acadêmico. Em especial a Gelania Silva minha querida amiga e companheira de outrora que nunca mediu esforços para contribuir com a minha jornada de pesquisa referente a disponibilização de documentos, livros e informações sobre a AMTR. De igual maneira cito Aurinéia Pinheiro, outra amiga querida sempre presente nessa ajuda necessária. A Silvanete Matos, Valdener Miranda, Luiz Gusmão e Raimundo Ermínio, meu muito obrigada!

Aos amigos e amigas adquiridos no âmbito do mestrado: Poliana Nascimento, Jessica, Andrea, Davi Pereira, Emanuel Jr., pela contribuição carinhosa disponibilizada, em suas mais diferentes formas, tendo grande relevância para esta construção.

Ao meu irmão Tacilvan Alves, sempre com respostas rebuscadas diante de perguntas tão simples, acrescentada por um saber dotado de curiosidades. À doce Laís Souza, nossa querida Lalá, aquela amiga com quem se vive a vida toda só pelo desejo de querer tê-la por perto. À Valéria Lourenço, a minha pessoa, a qual considero ser o maior dos presentes. Aos três, cujos mesmos, cultivo respeito, admiração e carinho, dedico toda a motivação prática dos significados trazidos pelo mestrado e de todas as partilhas vivenciadas nas brincadeiras, nos debates, nos risos, no reggae, nos choros, no apoio, na fraternidade, no diferente, no surpreendente, na atenção e na saudade. Sinto com vocês a leveza do fardo e a gratidão de quem nunca esteve só, mas sempre com irmão e irmãs. Obrigada por fazerem parte da minha história!

À Isabel Cecília, minha força, meu amor, o sentido da não desistência, o significado de permanecer em pé.

A Ronilson Costa por acreditar na minha capacidade de chegar aqui, pelo companheirismo, pela torcida, pela admiração, pelo amor e pelo cuidado a mim e nossa filha durante todo esse tempo.

A todas e todos que direta e indiretamente ajudaram na construção desse trabalho.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela bolsa de pesquisa. Sem tal incentivo financeiro, não seria possível a realização desse mestrado.

RESUMO

O trabalho ora apresentado versa sobre as situações de conflitos vivenciadas pelas quebradeiras de coco babaçu, na região do Médio Mearim, ocasionados pela restrição no acesso às palmeiras de babaçu, devido aos cercamentos dessas áreas por fazendeiros. Essas lutas têm se situado, também, nas relações estabelecidas com o Estado que “tenta” a qualquer custo implantar sua lógica política administrativa ao modo específico com que essas agentes sociais pensam e praticam suas dinâmicas na Fábrica de produção do sabonete. Busco, neste sentido, perceber como essas relações representam suas lutas pelo livre acesso aos babaçuais e asseguram sua autonomia a partir dos trabalhos realizados na fábrica de sabonetes, afirmando suas identidades étnicas frente a essas tensões sociais. Reflito como a autonomia e seus saberes envolvem distintas redes de relações sociais que estão interligadas para além da Fábrica. Muito embora a maioria das sócias não estejam envolvidas diretamente na feitura do sabonete, o processo de engajamento dessas mulheres ocorre por intermédio da AMTR, através dos debates em torno do seu funcionamento. Portanto, esta dissertação tem por objetivo refletir sobre o processo de organização e mobilização política das quebradeiras de coco babaçu, a partir dos elementos que ajudam a fortalecer a identidade em torno da atividade produtiva do sabonete. O trabalho referente à pesquisa de campo foi desenvolvido na comunidade Ludovico, no município de Lago do Junco, Estado do Maranhão, onde está localizada a Fábrica de Sabonete “Babaçu Livre” em que se observou o processo de construção da identidade das quebradeiras de coco babaçu, a partir da constituição de rede de relações sociais com distintas instituições tais como: Cooperativa dos Pequenos Produtores Agroextrativista de Lago do Junco e Lago dos Rodrigues (COPPALJ), Associação em Áreas de Assentamento no Estado do Maranhão (ASSEMA), Associação de Jovens Rurais de Lago do Junco e Lago dos Rodrigues, Animação Comunitária em Educação Saúde e Agricultura, Pastoral da Criança, Animação dos Cristãos no Meio Rural do Brasil (ACR), Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais (STTR) de Lago do Junco e Lago dos Rodrigues e Escola Família Agrícola (EFA), utilizando saberes e práticas tradicionais representadas pelo modo de *fazer*, de *criar* e de *viver* essas relações transformadas em lutas.

Palavras chaves: Quebradeiras de coco babaçu, Organização Política, Luta, Fábrica de Sabonete.

ABSTRACT

The present work deals with a situation of conflicts experienced by the Coco Babaçu breakers in the region of the Médio Mearim caused by the restriction in the access to the Palmeiras de Babaçu due to the enclosures of these areas by farmers. These struggles have also been based on the relations established with the state that "tries" at any cost to implement its administrative political logic to the specific way in which these social agents think and practice their dynamics in the soap production factory. I seek, in this sense, to understand how these relations represent their struggles for free access to the babaçuais and assure their autonomy from the works made in the soap factory, affirming their ethnic identities in the face of these social tensions. I reflect on how the autonomy and its knowledges involve distinct networks of social relationships that are interconnected beyond the factory. Although most partners are not directly involved in the making of soap, the process of engaging these women occurs through the AMTR through discussions about its functioning. Therefore, this dissertation aims to reflect on the process of organization and political mobilization of coco babaçu breakers, from the elements that help to strengthen the identity around the productive activity of soap. The work related to the field research was developed in the Ludovico community in the municipality of Lago do Junco, State of Maranhão, where the "Babaçu Livre" soap factory is located. In this study, the process of constructing the identity of coco babaçu breakers was observed, starting from the constitution of a network of social relations with different institutions, such as: COPPALJ, ASSEMA, AMTR, ACR, ACESA, Pastoral da Criança, ACR, STTR de Lago do Junco and Lago Rodrigues and EFA, using traditional knowledge and practices represented by the way of doing, creating and living these relationships transformed into struggles.

Key words: Coco babaçu, Breakers, Political Organization, Struggle, Soap Factory

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	188
CAPITULO 1 – LUTA PELA TERRA, EXTRATIVISMO E TERRITÓRIO: conflitos e simbologia.....	34
1.1 - Luta pela Terra: “ <i>Vai, é hora de ir, vai matar o Golias, vai pro embate!</i> ”	36
1.1.1 Processos da luta em Lago do Junco – MA: “ <i>Nós falamos que nós não queríamos mais só o Babaçu, nós também queria a terra</i> ”	39
1.2. Igreja: Conscientização político-social e a luta pela terra.....	45
1.3. As mobilizações coletivas das quebradeiras de coco babaçu e o trabalho com a terra.....	54
1.4. Conceito da ideia do sabonete.....	57
1.5. A palmeira e a lei babaçu livre.....	60
CAPÍTULO 2 – ORGANIZAÇÃO POLÍTICO-SOCIAL DAS MULHERES QUEBRADEIRAS DE COCO BABAÇU	76
2.1 – Associação de Mulheres Trabalhadoras Rurais de Lago do Junco e Lago dos Rodrigues: uma organização política e social.....	77
2.1.1 – Organizações-referência: “uma nova etapa de luta”	91
2.1.2 – Assembleias e Reuniões: debate político, formação e reflexão	102
2.2 – Clube de Mães: “Fulana, tu vai pra reunião hoje?”	108
2.2.1 – Clube de Mães: Mobilização social ou rendimento financeiro?	112
2.3 – Dramas: Elemento de construção das relações sociais das Quebradeiras de Coco Babaçu	119
2.3.1 – Metodologia dos Dramas: Uma combinação de estratégia política e econômica com a identificação coletiva das quebradeiras de coco babaçu da comunidade Ludovico	123
2.4 – Cantigas das “Encantadeiras”: o cotidiano e a mobilização	128
CAPÍTULO 3 – AS QUEBRADEIRAS DE COCO BABAÇU E A FÁBRICA DE SABONETE “BABAÇU LIVRE”	134
3.1 – A Fábrica de sabonete e os meios de produção: Identidade e autogestão das quebradeiras de coco babaçu	135
3.2 – Fábrica de Sabonetes “Babaçu Livre”: <i>modo de fazer, de criar e de viver</i> a organização interna pelas quebradeiras de coco babaçu.....	149
3.3 – Processo produtivo: A dinâmica das etapas da produção e funcionalidade da Fábrica de Sabonete “Babaçu Livre”	155

3.4 – Para ou não para? A influência das relações sociais do trabalho com a natureza das quebradeiras de coco babaçu no cotidiano da Fábrica de Sabonetes “Babaçu Livre”.....	168
3.4.1 – Ciclo do coco babaçu e o trabalho político e econômico do sabonete: “O trabalho do dia a dia, né? Que não implicasse em nossa identidade”	174
3.4.2 – Ritual de passagem: “naquele dia não se faz nada, a não ser prestar solidariedade a eles”	179
3.4.2.1 – Os imprevistos e o “revelador”: a relação do ritual de passagem com o cotidiano das/os agentes sociais	185
3.4.3 – Instruções normativas, conflitos nas relações com o Estado: Identidade coletiva no “território que nós conhecemos”	187
CONSIDERAÇÕES FINAIS	199
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	205
REFERÊNCIAS ELETRÔNICAS	208
ANEXOS	210
Anexo 1 – Projeto de Lei nº 01/ 2002	211
Anexo 2 – Ata da Assembleia Geral de Fundação da Associação das Mulheres Trabalhadoras de Lago do Junco – AMTR	212
Anexo 3 - Estatuto	

LISTA DE ABREVIACOES

- ACESA** – Animação Comunitária de Educação em Saúde e Agricultura
- ACR** – Animação dos Cristãos no Meio Rural do Brasil
- AJR** – Associação de Jovens Rurais
- AMTQC** – Associação de Mulheres Trabalhadoras Rurais Quebradeiras de Coco Babaçu
- AMTR** – Associação de Mulheres Trabalhadoras Rurais
- ANVISA** – Agência Nacional de Vigilância Sanitária
- ASSEMA** – Associação em áreas de Assentamento no Estado do Maranhão
- ATER** – Assistência Técnica em Extensão Rural
- CAPES** – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoa de Nível Superior
- CEB’S** – Comunidade Eclesial de Base
- CDB** – Convenção da Diversidade Biológica
- CRIS** – Comissão Interministerial de Saúde
- CNPJ** – Cadastro Nacional de Pessoa Jurídica
- COPPALJ** – Cooperativa dos Pequenos Produtores Agroextrativista de Lago do Junco
- CPF** – Cadastro de Pessoa Física
- CRQ** – Conselho Regional de Química
- DAP** – Declaração de Aptidão do Pronaf
- EFA** – Escola Família Agrícola
- EFAF** – Escola Família Agrícola Antonio Fonteneles
- EIQCB** – Encontro Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu
- EMATER** – Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural
- GO** – Goiás
- IBGE** – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
- JOSECRI** – Jovens Seguindo Cristo
- MA** – Maranhão
- MDA** – Ministério do Desenvolvimento Agrário
- MG** – Minas Gerais
- MIQCB** – Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu
- MMA** – Ministério do Meio Ambiente
- MS** – Mato Grosso do Sul
- MS** – Ministério da Saúde

MT – Mato Grosso

OIT – Organização Internacional do Trabalho

ONG – Organização Não Governamental

PA – Pará

PFAD – Programa de Formação e Acesso a Direitos

POMJUR – Programa de Organização de Mulheres e Juventude Rural

PPGCSPA – Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia

RDC – Resolução da Diretoria Colegiada

RG – Registro Geral

SEDR – Secretaria de Desenvolvimento Rural

SEMA – Secretaria Estadual do Meio Ambiente

SESC – Serviço Social do Comércio

STR – Sindicato dos Trabalhadores Rurais

STTR – Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais

SUDAM – Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia

SUDENE – Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste

SUVISA – Superintendência de Vigilância em Saúde

UAEFAMA – União das Associação das Escolas Famílias Agrícolas do Maranhão

UEA – Universidade Estadual do Amazonas

UEMA – Universidade Estadual do Maranhão

UFMA – Universidade Federal do Maranhão

UFPA – Universidade Federal do Pará

UNICEF – Fundo das Nações Unidas para a Infância

LISTA DE FIGURAS

- Figura 1 – Frei Adolfo em momento de desobriga na comunidade São Manoel
- Figura 2 – Ato público das quebradeiras de coco babaçu no I EIQCB – 24 a 24 de setembro de 1991, em São Luís – MA
- Figura 3 – Curso Cartografia Social dos Babaçuais
- Figura 4 – Reunião da Diretoria da AMTR na Fábrica de Sabonetes “Babaçu Livre”
- Figura 5 – Horta do Clube de Mães da comunidade Ludovico
- Figura 6 – Maria de Fátima Moraes, Pastoral da Criança
- Figura 7 – Controle Financeiro de entradas e saídas do Clube de Mães
- Figura 8 – Sequência 1 de apresentação dos dramas
- Figura 9 - Sequência 2 de apresentação dos dramas
- Figura 10 – Drama dos dozes meses
- Figura 11 – Drama das sete índias
- Figura 12 – Grupo das Encantadeiras
- Figura 13 – Etapa produtiva para o processo de feitura do sabonete
- Figura 14 – Laboratório, local de fazer a análise
- Figura 15 – Bureta
- Figura 16 – Processo inserção das misturas no reator por Diocina Lopes dos Reis
- Figura 17 – Mistura dos taps
- Figura 18 – Máquina sacadeira
- Figura 19 – Preparação das barras para o corte
- Figura 20 – Sabonetes cortados
- Figura 21 – Sabonetes empilhados no formato de pirâmides
- Figura 22 – Limpeza dos sabonetes com álcool
- Figura 23 – Base de madeira para colocar o sabonete para embalagem
- Figura 24 – Marcação dos rótulos com canetas

Figura 25 – Sabonetes com os rótulos

Figura 26 – Sabonetes de cada essência (Lavanda, Erva-doce e Palmo)

Figura 27 – Sabonetes encaixados

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Organizações de Referência das Quebradeiras de Coco Babaçu

Quadro 2 – Calendário Demonstrativo Agrícola na Roça

Quadro 3 – Calendário Demonstrativo Extrativista

INTRODUÇÃO

Não, porque para ser quebradeira tem que quebrar muito coco e todo dia. E isso eu não fazia! Até porque, também, quebrei só até os dezessete anos, que foi o tempo que saímos do interior (Laura Santana, agosto de 2017).

*Eu vim de longe pra encontrar o meu caminho
Tinha um sorriso e o sorriso ainda valia
Achei difícil a viagem até aqui, mas eu cheguei, mas eu cheguei.
Eu vim por causa daquilo que não se vê
Vim nu descalça, sem dinheiro e na pior
Achei difícil a viagem até aqui, mas eu cheguei, mas eu cheguei
Eu tive ajuda de quem você não acredita
Tive a esperança de chegar até aqui
Vim caminhando, aqui estou, me decidi: Eu vou ficar, eu vou ficar*
(A viagem – cântico cantado na Assembleia da AMTR, junho de 2017).

Na minha terra também tem palmeiras de babaçu, não são as de Gonçalves Dias¹, mas por lá permeia o sabiá que pousa em suas palhas para emanar o seu cantar. E, foi revisitando o passado, que uma parte da minha história de vida ressurgiu. Na companhia de minha mãe, em um diálogo descontraído durante uma viagem de Teresina, no Piauí até Pedreiras, no Maranhão, no trecho que corresponde ao território de Codó (Maranhão), na BR 316, ela começou a se lembrar de um tempo, por mim desconhecido, ao avistar, pela janela do carro, a floresta de babaçu no território dos cocais.

Contou-me de sua infância e da época em que quebrava coco juntamente com minha avó, na década de 1960, na comunidade Bom Viver, no Município José de Freitas², quando ela, com 10 anos de idade, deu início a esta prática. Falava com destreza sobre extrair o leite do coco babaçu para comer com farinha, colocar na galinha, fazer azeite para o consumo e vender a amêndoa no comércio existente na mesma comunidade onde residia. Segundo me confidenciou, ela não quebrava muito (coco), apenas conseguia cerca de três a cinco litros por dia. Perguntei-a se ela se considerava uma quebradeira de coco babaçu e, muito rapidamente, me respondeu, de acordo com o descrito na primeira epígrafe, colocada logo no início dessa

¹ Antônio Gonçalves Dias nasceu no sítio Boa Vista, em terras de jatobá no município de Caxias – MA, em 10 de agosto de 1823. Advogado de formação, mais conhecido como poeta e etnógrafo. Morreu aos 41 anos em um naufrágio do Navio Ville Bologna próximo à região do baixo de Atins perto de Tutóia no Maranhão. “Canção do Exílio”, do livro *Primeiros Cantos* (1847), um dos poemas mais conhecidos da Literatura brasileira, foi escrito no período em que o poeta estava exilado em Portugal. Disponível: http://pt.wikipedia.org/wiki/goncalves_dias. Acessado em 10 de out. 2017.

² José de Freitas – PI fica a 43 km da capital Teresina. Tem uma área geográfica correspondente a 1.538,205 km² e uma população de 37.095 habitantes, segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) de 2010. Disponível em https://pt.wikipedia.org/wiki/José_de_Freitas. Acessado em 10 de out. 2017.

introdução, que não se considerava uma quebradeira de coco babaçu devido à quantidade de coco que ela quebrava.

Sua resposta me fez refletir sobre outras perguntas acerca de minha pesquisa, pensando nessa relação dos diferentes significados sobre o *ser quebradeira de coco babaçu* nas terras em que há floresta de babaçu. Minha mãe, assim como as quebradeiras de coco babaçu da área em que pesquisei, viviam em um contexto de ausência de lutas por direitos. No entanto, o significado de *ser quebradeira de coco babaçu*, parece ser distinto a partir da conjuntura e das relações construídas em suas comunidades. Essa reflexão me fez pensar sobre como a influência de um contexto pode, ou não, ser decisiva para a construção da identidade coletiva de agentes sociais.

Portanto, não trago esses detalhes da minha história, por acaso. As duas citações acima, obtidas durante esses dois anos de estudo, me dão elementos para reescrever o início desse trabalho, considerado por mim um material relevante para análise de questões interligadas com tudo o que eu sou e com tudo que aprendi ao longo dessa construção.

- **A relação das experiências vividas e o reencontro com o campo de pesquisa**

Apropriando-me do trecho da segunda epígrafe, posso afirmar que também “vim de longe para encontrar o meu caminho”. Neste sentido, percebo este encontro através das relações sociais construídas a partir das Escolas Famílias Agrícolas (EFA’s)³, primeiro como aluna e, anos depois, como monitora⁴. É desse reencontro, a partir desta experiência vivida na EFA, que descreverei sobre minha trajetória de vida e também como ela converge para a construção de um olhar reflexivo acerca da pesquisa.

³ Uma EFA é uma associação de famílias, pessoas e instituições que buscam solucionar a problemática comum, da evolução e do desenvolvimento local através de atividades de formação, principalmente dos jovens sem, entretanto, excluir os adultos, que têm por objetivo facilitar os meios e os instrumentos de formação adequados ao crescimento dos educandos, os principais protagonistas da promoção e do desenvolvimento integral (profissional, intelectual, humano, social, econômico, ecológico, espiritual) e de todo o processo de formação. As EFA’s utilizam a metodologia da Pedagogia da Alternância que se refere às relações entre teoria e prática, casa e escola ou apenas como um sistema pedagógico-didático de ensino. A alternância permite ao aluno que ele perceba outros espaços como possibilidades de aprendizados, buscando sua experiência primeira na família e na comunidade, incluindo temáticas de aspectos formais e questões que envolvem saúde, meio ambiente, agroecologia, cultura e religião, a partir de uma visão crítica do meio no qual se insere. A alternância é um dos pilares e meios usados por várias organizações numa forma de ensino diferenciado do sistema de ensino do Estado (GARCIA-MARIRRODRIGA, 2010).

⁴ Silva constrói a definição de *monitor/a* como sendo aquele/a que, dentro de uma “concepção de educação diferenciada é o/a responsável pela educação e cuidados dos alunos no período em que esses estão internos” na escola. Ou seja, além de ser professor, ele/a ultrapassa as barreiras de sala de aula e ainda lhe é atribuído/a a responsabilidade de cuidar dos alunos (SILVA, 2015, p. 49).

Fazer esta pesquisa significou para mim a possibilidade de inserção em espaços diversos, dialogando com uma rede de relações e experiências nas quais se construíram contatos, multiplicando-se as oportunidades de confrontar as atividades das quebradeiras de coco babaçu à vida quotidiana, aos seus saberes, seus problemas e questionamentos que giravam em torno delas.

A partir daqui trarei alguns aspectos que colaboraram na escolha do tema da pesquisa. Motivada pelo desconhecido, iniciei o trabalho como monitora na Escola Família Agrícola Antonio Fonteneles (EFAF), na comunidade São Manoel, em Lago do Junco – MA, no ano de 2000. Ali, começou a minha relação com as quebradeiras de coco babaçu e suas famílias no Médio Mearim, mais precisamente, no município de Lago do Junco, através dos filhos e filhas delas.

Essa aproximação ocorreu através de instrumentos pedagógicos utilizados pela EFAF que possibilitaram uma vasta participação em seminários na região, assembleias, reuniões, diálogos com as famílias dos alunos/as, com as organizações parceiras existentes no município, entre elas: Associação de Mulheres Trabalhadoras Rurais de Lago do Junco e Lago dos Rodrigues (AMTR), Cooperativa de Pequenos Produtores Agroextrativistas de Lago do Junco e Lago dos Rodrigues (COPPALJ), Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais de Lago do Junco – MA (STTR), Pastoral da Criança e Igreja Franciscana. Esses instrumentos proporcionaram também uma aproximação com as comunidades⁵ que estavam dentro da área de atuação da escola, que envolvia tanto o município de Lago do Junco como o de Lago dos Rodrigues – MA, onde ocorria a implementação de uma pedagogia do encontro (GIMONET et al., 2005).

Junto com os espaços acima mencionados, identifiquei oportunidades que ultrapassaram as fronteiras geográficas da Escola Família Agrícola, através de um conjunto de relações sociais encontradas por mim, principalmente, nos trabalhos e estudos acadêmicos durante a graduação de Licenciatura em História pela Universidade Estadual do Maranhão (UEMA), em 2006.

Nos anos posteriores, foram se agregando ensejos relevantes, que me possibilitaram uma aproximação com as quebradeiras de coco babaçu, através do trabalho voluntário no curso

⁵ Corresponde a quinze comunidades: Ludovico, São Manoel, Centrinho do Acrísio, Aparecida, Bertolino, Santa Zita, Pau Ferrado, Marajá, Centro do Aguiar, Pau Santo, Cajazeiras, Riachão, Três Poços, São João da Mata e São Francisco.

de Magistério, na categoria de supletivo, para lideranças, em sua maioria, quebradeiras de coco babaçu e trabalhadores rurais no município de Lago dos Rodrigues – MA. O curso foi encerrado no final de 2005 e alguns desses momentos de aproximação foram: o trabalho na coordenação administrativa e pedagógica da União das Associações das Escolas Famílias Agrícolas do Maranhão (UAEFAMA), em Bacabal – MA; o Projeto Criança Esperança, que beneficiava jovens do Centro de Formação de Ensino Médio da comunidade Pau Santo em Lago do Junco – MA e a coordenação do Projeto de Assistência Técnica e Extensão Rural (ATER), pelo Ministério de Desenvolvimento Agrário (MDA), com as vinte EFA's do Maranhão como beneficiárias. Todos esses foram momentos de reaproximação com as famílias das quebradeiras de coco babaçu, Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais e professores da EFA de São Manoel, sempre na Região do Médio Mearim.

A partir de maio de 2009, após integrar a equipe técnica da Associação em Áreas de Assentamento no Estado do Maranhão (ASSEMA) para coordenar o Programa de Organização de Mulheres e Juventude (POMJUR), minha atuação junto às mulheres quebradeiras de coco babaçu se intensificou. Tratava-se de acompanhamento direto e frequente à AMTR e à Associação de Mulheres Trabalhadoras Rurais Quebradeiras de Coco Babaçu de São Luís Gonzaga – MA (AMTQC), assim como à juventude da área de atuação da ASSEMA.

Esse trabalho com mulheres e jovens me condicionou a uma vivência com as quebradeiras de coco babaçu que, embora houvesse ações direcionadas a elas, havia também, com seus filhos e filhas, que estavam dentro das articulações municipais de juventude e dos grupos de base. Eram nos diferentes espaços e ações que, tanto as mulheres quanto a juventude, compartilharam reflexões acerca de saberes que guiavam o significado de suas existências enquanto grupo institucionalmente organizado.

Assim, as ações por mim executadas junto às mulheres e aos jovens tinha ligação com a missão de cada organização local, tanto na participação em eventos externos (municipal, Estadual ou Interestadual), como em debates internos do grupo, tanto de caráter político, ambiental, social quanto econômico. Estas ações eram realizadas interligadas com temas voltados aos direitos produtivos e reprodutivos da mulher, à violência doméstica, às leis ambientais, à conjuntura política estadual e nacional, às políticas públicas direcionadas, ao associativismo, ao cooperativismo, à previdência social e à educação do/no campo. Todas essas temáticas estavam sempre em pauta nos espaços afins (oficinas, seminários, encontros, capacitação, assembleias), viabilizados tanto pela ASSEMA quanto pela AMTR e AMTQC.

Com a realização de uma avaliação institucional da ASSEMA, houve mudanças no Programa de Organização de Mulheres (POMJUR) com relação ao nome e à metodologia do mesmo. As mulheres quebradeiras de coco babaçu, juntamente com a juventude, passaram a ser acompanhadas pelo Programa de Formação e Acesso a Direitos (PFAD), através de uma nova metodologia desenvolvida para que os/as agentes sociais executassem suas próprias ações.

Por conta dessa nova ideia do PFAD, voltada à formação e acesso aos direitos, passei a participar de projetos como o “ATER: Feminismo e Agroecologia”, pela Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE), em parceria com o Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA) e o Departamento de Políticas para Mulheres Rurais. O projeto era realizado em Recife – PE, com participação de Assessoras Técnicas, Trabalhadoras Rurais, Quebradeiras de Coco Babaçu, Pesquisadoras, Governo e Organizações Parceiras.

A ideia inicial tinha relação com os objetivos do projeto e as metas que eles esperavam alcançar ao final de dois anos eram: a implementação de uma campanha a ser construída pelas participantes e fomentar o debate de gênero dentro da Equipe Técnica das organizações mistas e feministas, participantes do projeto, olhando a especificidade de uma Assessoria Técnica e de uma Extensão Rural direcionada às mulheres.

Em março de 2015, no II Seminário, discutimos Sistematização, Cartografia e Mapeamento das experiências da “ATER: Agroecologia e Feminismo na Região Nordeste”, coordenada por Daniela da Silva Egger⁶, que desenvolveu a temática. As perguntas que direcionaram essa construção foram: O que queremos mapear? Para que serve uma cartografia? O que é fazer uma cartografia? Como a cartografia pode ser um dos produtos da sistematização?

Essas questões foram fundamentais para se pensar, inicialmente, esta cartografia, desconhecida por mim, que não tinha nenhuma afinidade com a temática, e com tudo que poderia compor esse trabalho que a coordenação do projeto e seminário estava nos propondo a construir no coletivo.

⁶ Graduada em Geografia pela Faculdade de Formação de Professores pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro – RJ (UERJ) em 2006, Mestre em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade, CPDA-UFRRJ (2009) e, atualmente, Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade, CPDA/UFRRJ. Desenvolve trabalhos de pesquisa e extensão na área de geografia com ênfase em geografia agrária cuja abordagem é a atualidade da questão agrária e o debate da terra, desdobrando-se em temas sobre as transformações recentes no espaço agrário, estrangeirização da terra e agroecologia. Informações coletadas da plataforma Lattes. Disponível em: <http://lattes.cnpq.br/0132737571348375>. Acesso em 03 de out. 2017.

Embora naquele momento esse tema apresentasse uma certa novidade, recorde-me que o modo como foi construído se assemelhou ao que Almeida vai chamar de “práticas de trabalho de campo e relações em planos sociais diversos” (ALMEIDA et al., 2013, p.157). Pois, tal construção se ateve na disponibilização dos diversos símbolos de cada organização presente, situando-as dentro dos mapas que dessem visibilidade aos direitos territoriais, à identidade coletiva, às relações sociais constituídas dentro de cada área de atuação dessas organizações, à legitimidade existente sobre os diferentes meios de produção e à incidência política. Todo esse trabalho nos transferiu um olhar sobre o modo de controle de cada território em que as organizações⁷ atuam a partir de pautas política local distintas, mas semelhantes na luta pelos direitos da mulher.

Fazendo a representação da ASSEMA, nesse projeto, eu e a quebradeira de coco babaçu, Antonia Dalva da Silva sócia-fundadora da AMTQC, levamos bandeira e folder institucional, artesanato de babaçu produzido pelos jovens da Associação de Jovens Rurais (AJR) e Sabonete “Babaçu Livre” da AMTR, compreendendo que esses itens marcam todo o trabalho desenvolvido pela instituição junto às/os agentes sociais que ela atendia.

Dessa maneira, por sempre ter sido impulsionada a viver desafios que me instigassem a buscar respostas no desconhecido, atrelado às temáticas e pessoas com as quais trabalhei é que me senti motivada a aprofundar minha qualificação profissional e pessoal ingressando, após o processo de seleção, no Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia (PPGCSPA).

Conduzi-me por esse espaço, tomada pela aproximação com as quebradeiras de coco babaçu e por questionamentos oriundos dos debates políticos, sociais e econômicos conduzidos pelas mulheres da AMTR e, ao mesmo tempo, pautada pelas estratégias utilizadas por elas, para resolver possíveis problemas. Com isso, o pensamento sobre tentar a seleção do mestrado

⁷ Compreende as organizações que participavam do projeto ATER, Feminismo e Agroecologia: Centro de Pesquisa e Assessoria – CE (ESPLAR), Centro de Estudos do Trabalho e Assessoria ao Trabalhador – CE (CETRA), Associação em Áreas de Assentamento no Estado do Maranhão (ASSEMA), Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu do Pará, Maranhão, Piauí e Tocantins (MIQCB), Associação Quilombola de Conceição das Crioulas – PE (AQCC), Centro Feminista 8 de Março – PE (CF8), Centro Agroecológico Sabiá – Recife/PE, Povo Xucuru – Agreste de Pernambuco, Movimento dos Pequenos Agricultores (MPA), Movimento de Organizações Comunitárias – BA (MOC), Serviço de Assessoria a Organização Populares Rurais - PB (SASOP), Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais do Nordeste – Alagoas (MMTR-NE), Assessoria e Serviços a Projetos em Agricultura Alternativa – PB (ASPTA), Casa da Mulher do Nordeste – Pernambuco (CMN-NE), Programa de Aplicação de Tecnologias Apropriadas – PB (PATAAC).

ocorreu em um desses momentos quando fui desafiada a compreender os elementos e as relações existentes entre a autodefinição e o trabalho na Fábrica de Sabonete “Babaçu Livre”.

Logo, ao mencionar os elementos apontados até aqui, tenho a intenção de apresentar essa relação com o objeto de pesquisa que escolhi, dentro de um contexto de aproximação com aquelas que se autodefinem quebradeiras de coco babaçu. Ademais, é preciso dizer que nesse processo de construção para orientar o trabalho que apresento, me deparei com dificuldades para empreender a construção da própria pesquisa, sendo o *fazer* do trabalho de campo de pesquisa como o primeiro deles, que me demandava a necessidade de sair da condição de Assessora das quebradeiras de coco babaçu da Região do Médio Mearim para a de pesquisadora. Essa atribuição refere-se a uma situação que me impedia de pensar o objeto em campo, por acreditar que muito já sabia daquele lugar e daquelas pessoas. O trajeto até a comunidade nunca foi um problema, mas o fato de já conhecer e conviver com aquelas pessoas naqueles lugares, dificultava explorar as primeiras observações.

Segundo Bachelard: “Não se pode basear nada na opinião: antes de tudo, é preciso destruí-la. Ela é o primeiro obstáculo a ser superado” (BACHELARD, 1996, p. 18). Assim, busquei pensar o objeto de pesquisa como algo possível de ser desenvolvido, percebendo nesse processo de construção e definição, que haverá sempre espaço para os objetos pré-construídos. Principalmente, quando se estão em evidência as experiências das quebradeiras de coco e o conhecimento empírico, que não deve ser abandonado. Nesse sentido, Bachelard (1996) afirma que: “a cabeça bem feita precisa então ser refeita. [...] O homem torna-se uma espécie mutante, ou melhor dizendo, uma espécie que tem necessidade de mudar, que sofre se não mudar” (BACHELARD, 1996, p. 20). Compreender a necessidade inerente à construção do conhecimento científico e estar aberto para possíveis mudanças pode ajudar a amadurecer as estratégias e os métodos aplicáveis.

Neste propósito, após participar de uma reunião da AMTR em abril de 2016, empreendida em minha primeira viagem ao campo de pesquisa, pude ser apresentada como pesquisadora, para a diretoria da associação. Com isso, tentava dar significado ao que eu pensava que conhecia, mas que precisava tornar-se concreto numa simbiose de relações em que a minha presença e os objetivos que me levavam até ali poderiam conferir-me uma outra ideia desse “conhecido”.

Berremán (1962), ao tratar dessa etapa de apresentação, fala do momento de confrontá-los para *aprender* a conhecê-los, e, só então “procurar compreender e interpretar o

modo de vida dessas pessoas” (BERREMAN, 1962, p. 125). Para o que eu julgava “conhecido”, adentrar na vida dessas mulheres como pesquisadora, contribuiu, inclusive para compreender o meu papel nessa interação social, iniciada em reunião da AMTR e expandida para outros espaços, outras experiências desenvolvidas por elas.

Na mesma perspectiva, preocupei-me com o tipo de impressões que as quebradeiras de coco babaçu, mesmo tendo proximidades comigo, poderiam ter a respeito da minha posição de pesquisadora, pois quaisquer que fossem os contatos que tivéssemos, naquele ou em outros momentos, os resultados poderiam legitimar ou não os dados disponibilizados (BERREMAN, 1962).

Outrossim, ao tratar da dimensão dessas dificuldades, Bourdieu vai nos falar que “Nada é mais universal e universalizável do que as dificuldades” (BOURDIEU, 2012, p. 18). Pois, acrescento que a naturalização dos argumentos científicos, no instante de sistematizar os dados da pesquisa, também se apresenta como um obstáculo na clareza da escrita.

Cabe salientar que o suporte teórico das aulas do mestrado, anterior ao campo, muito contribui para esta compreensão primeira sobre a aproximação entre objeto, agente e pesquisadora. Do mesmo modo que nos remete à descoberta de alguns cuidados que podem ser levados a campo ou encontrados nele, como: as generalizações que podem surgir, tendo em vista que não se trata de um campo homogêneo; não tomar o lugar do agente, fazendo um exercício constante de ouvir mais para entender as representações, muitas vezes, daquilo que não é verbalizado; atentar-se para não rogar de uma violência simbólica com as/os agentes sociais e estar aberta para os imprevistos nos quais podem contribuir para entender que são as/os agentes sociais que irão ajudar a construir o objeto. Pois, “nada é gratuito. Tudo é construído” (BACHELARD, 1996, p. 18).

Para Almeida (2005), a categoria quebradeira de coco babaçu se constitui em uma organização institucionalizada, representada por um coletivo que se difere enquanto extrativistas, detentoras de saberes e práticas tradicionais adstritas a uma consciência ecológica movidas pela preservação dos babaçuais. Neste trabalho, irei seguir esta linha de pensamento, buscando refletir sobre os elementos objetivados na vivência e nas relações sociais estabelecidas por aquelas que se autodenominam quebradeiras de coco dentro e fora da Fábrica de Sabonete “Babaçu Livre”.

Com isso, procurei realizar a pesquisa de campo, me apropriando de estratégias que me aproximassem do meu objeto de pesquisa, desnaturalizando a ideia de familiar (VELHO,

1972) construída por mim a partir das oportunidades de convivência com as agentes sociais durante mais de 10 anos, e refletir sobre o cotidiano e o modo de fazer das quebradeiras de coco babaçu, a partir das experiências político-organizativas vividas nos diversos espaços por elas ocupados, observando as relações sociais que direcionam esse coletivo.

▪ **Os procedimentos de um *fazer* desenvolvido no campo**

Sob a égide de um problema a ser identificado para melhor compreender o caminho a ser percorrido, parti de uma necessidade inerente ao próprio ato de pesquisar que nos instiga a saber formular perguntas para obter respostas. Bachelard (1996) afirma que: “se não há pergunta, não pode haver conhecimento científico. Nada é evidente. Nada é gratuito. Tudo é construído” (BACHELARD, 1996, p. 18). Assim, é importante problematizar o campo de pesquisa, preparando-se para concluir que nada é auto evidente.

Talvez, nesse aspecto, importa destacar que várias foram as frustrações sofridas nesse caminho de investigação. Tudo isso, por acreditar, inicialmente, que as questões acerca da identidade das quebradeiras de coco babaçu, perceptível no processo de produção do sabonete, poderia ser centrada em uma análise unilateral a pensar pela minha inexperiência no ato de executar uma pesquisa. Para isso, recorri a Bourdieu, pensando a pesquisa enquanto uma atividade racional, de um trabalho árduo que requer dedicação, reflexão e uma atenção constante aos procedimentos metodológicos (BOURDIEU, 2012) para que o objeto tomasse forma e se reconstruísse à medida que ele fosse acontecendo.

Vale ressaltar que, durante esse processo da pesquisa, houve uma aproximação com trabalhos de pesquisa já realizados na região do Médio Mearim voltados para temáticas que incluíam as quebradeiras de coco babaçu. Seguindo uma orientação da banca de qualificação⁸ para ampliação do leque de bibliografias, recorri às dissertações de Evaristo José de Lima Neto

⁸ A banca de qualificação da presente dissertação foi composta por: Profa. Dra. Jurandir Novaes (orientadora), Profa. Dra. Helciane Araújo (co-orientadora), Profa. Dra. Rosa Acevedo (avaliadora interna) e Profa. Dra. Viviane Barbosa (docente na Universidade Federal do Maranhão, avaliadora externa).

(2007)⁹ e de Anny da Silva Linhares (2016)¹⁰, além da tese de doutorado de Viviane de Oliveira Barbosa (2013)¹¹, de modo que essas leituras, me possibilitassem refletir sobre essa categoria.

Para além disso, o estudo dos textos debatidos em sala de aula, as trocas de informações acerca de dúvidas realizadas pela turma, via rede social *WhatsApp*, os trabalhos executados das disciplinas do curso e a participação em alguns eventos, como Seminários e Congressos promovidos pelo PPGCSPA, foram importantes para interligar elementos da categoria quebradeiras de coco babaçu e a Fábrica de Sabonete para compreender as relações sociais construídas e estabelecidas, tendo na resistência cotidiana (SCOTT, 2004), um dos vieses dessa construção.

Embora essa pesquisa seja direcionada às sócias da AMTR, principalmente as que moram em Lago do Junco – MA na comunidade Ludovico, é importante enfatizar que a participação em três oficinas na Baixada Maranhense pelo Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu (MIQCB), foram relevantes para continuar pensando, relacionalmente, sobre as ações políticas sociais, dessas, a partir de conceitos como território e fronteiras, dentro de um contexto de luta.

Desse modo, é possível perceber que o debate acerca do objeto de pesquisa não pode ser pensado isoladamente de uma série de relações (BOURDIEU, 2012), mas interligado com tudo que o campo oferece dentro e fora das fronteiras oficiais estabelecidas e das fronteiras sociais vividas (BARTH, 2000) por aquelas que se autodenominam quebradeiras de coco babaçu.

A pesquisa centrou-se no município de Lago do Junco, na Região do Médio Mearim, mais precisamente na comunidade Ludovico. Minha escolha levou em consideração alguns

⁹ Com o título “O associativismo em áreas de babaçuais: a experiência das organizações de trabalhadores rurais do município de Lago do Junco – MA associadas à ASSEMA”, o texto traz uma análise do processo de constituição e desenvolvimento das diversas formas associativas assumidas por organizações de trabalhadores rurais no município de Lago do Junco – Maranhão, em particular, aquelas constituintes da entidade de assessoria e representação denominada Associação em Áreas de Assentamento no Estado do Maranhão – ASSEMA (NETO, 2007).

¹⁰ Com o título “Quebradeira de coco babaçu: (re) construindo identidade e protagonizando suas histórias na microrregião do Médio Mearim, estado do Maranhão”. Em sua dissertação de mestrado, a pesquisadora analisa a construção da identidade coletiva das *quebradeiras de coco babaçu* verificando sua associação com a constituição do patrimônio cultural, com ênfase em seu atual estágio (LINHARES, 2016).

¹¹ A tese de doutorado com o título “Mulheres do babaçu: gênero, maternalismo e movimentos sociais” concentra a pesquisa nas interpretações do universo masculino e feminino, relacionando a quebra de coco, trabalhadas pelo Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu do Piauí, Maranhão, Pará e Tocantins, a partir de suas próprias perspectivas de vivências, quando elas não assumem a categoria imposta de trabalhadoras rurais e sim de quebradeiras de coco babaçu reafirmando a posição de gênero que ocupam (BARBOSA, 2013).

aspectos como a localização da fábrica nessa comunidade, que é uma estratégia, pois está próxima das demais comunidades em que moram as sócias da AMTR, possibilita a facilidade de deslocamento de uma comunidade para a outra e as relações destas com os conflitos agrários e o surgimento de organizações de mobilização e articulação das quebradeiras de coco babaçu e sua influência no processo de organização política social e econômica nessa região.

Importa destacar que, a partir com o andamento da pesquisa, fez-se necessário, em alguns casos, realizar alterações no trabalho em virtude das informações obtidas pela orientadora e, através dos seminários de pesquisa, realizados em duas etapas, possibilitando repensar a estrutura do trabalho, focando nas narrativas e memórias das quebradeiras e na observação das falas das agentes para uma compreensão atenta da categoria identidade e das estratégias do movimento das quebradeiras com seu cotidiano, percebendo os diversos papéis exercido por elas.

Outro destaque atribuído na construção desse trabalho diz respeito ao exame de qualificação, o qual me desafiou, não apenas a refletir sobre as possíveis mudanças que o meu trabalho estava exigindo até aquele momento, como também, atentar para as questões formais da escrita, o aprofundamento da teoria e a análise dos dados obtidos em campo.

Com isso pude voltar a campo tomando o cuidado de estar mais com as agentes para além das reuniões, assembleias e da fábrica de sabonete, trabalhando o exercício da observação direta através de uma aproximação com os fazeres cotidianos realizados pelas quebradeiras de coco, através do cuidado com a casa, da colheita de verduras no quintal, na quebra do coco, na produção de feitura do sabonete, nos diálogos em família, no momento de planejar atividades na roça e nos diálogos entre as quebradeiras, em visitas esporádicas. Além disso, a construção de relatórios de campo, contendo descrições acerca dessas vivências ocorridas durante o trabalho de pesquisa de campo, foi fundamental para conduzir a estrutura da dissertação após a qualificação.

Todos esses momentos me ajudaram a perceber o quanto o babaçu dizia muito desta região e da luta das quebradeiras de coco babaçu e suas famílias, assim como, o modo como as relações sociais vão sendo construídas por diferentes agentes e situações relacionadas à devastação do babaçu trocando-o pela presença do gado, do capim braquiária ou mombaça para alimentá-lo, da queima de pindovas¹², com o uso do agrotóxico, da derrubada e queima das

¹² Pindovas ou pindobas é como são chamadas as palmeiras de coco babaçu ainda pequenas.

palmeiras e da construção dos exorbitantes tanques de peixes em algumas propriedades na região.

Refletir sobre isso nos leva a entender como aquelas que se autodenominam quebradeiras de coco babaçu compartilham saberes relacionando práticas sociais com formas de produzir dentro de uma relação equilibrada (ALMEIDA, 1995), construída a partir dos conhecimentos tradicionais representados pelo jeito de *fazer*, de *criar* e de *viver* essa relação transformada em luta por direitos.

Para tanto, muitos foram os lugares em que estive com as mulheres para a efetivação das entrevistas: na varanda de suas residências, na cozinha, na fábrica, na rua, nas oficinas, na igreja, em velório, no quintal, durante uma viagem compartilhada em uma van e em um Seminário na cidade de São Luís – MA. Alguns desses encontros ocorreram mediante uma combinação prévia, porém, houve situações em que a obtenção de informações ocorreu sem nenhuma formalidade, quase que ocasionalmente. Para além desses recursos, a rede social *WhatsApp* foi muito utilizada por algumas mulheres, e serviu para os momentos de dúvidas encontradas nas transcrições das entrevistas ou para obter informações acerca de datas, reuniões ou outro evento relevante.

Durante as entrevistas e conversas, procurei direcioná-las mantendo o cuidado de evitar o que Bourdieu (2008) chamou de “velhos princípios metodológicos” (p.692). A ideia de romper com padrões formais, me motivou a realizar a maioria das entrevistas sem um questionário prévio, estruturado, deixando as questões fluírem conforme o diálogo ia se estabelecendo entre a pesquisadora e as/os agentes sociais. Outros diálogos, porém, partiram de tópicos relacionados à luta pela terra, ao Clube de Mães, à AMTR e à palmeira de babaçu.

Também não optei por construir um perfil das entrevistas/os, pois, inicialmente dei atenção às lideranças que estiveram muito envolvidas no processo de luta pela terra, ponto de onde parti e no qual tive que retornar várias vezes para compreender as diversas nuances das relações sociais em que se inseriam as quebradeiras de coco babaçu. As/ demais entrevistas/os que foram sendo apresentadas aconteceram à medida que foram sendo identificados elementos que viessem a demonstrar relações construídas entre os agentes, a partir de situações que se inter-relacionavam e que apresentavam as questões econômicas, políticas organizativas, sociais e ambientais.

Com base neste argumento, interessa destacar que Bourdieu (2008) nos chama atenção para evitar uma comunicação violenta provocada por uma dissimetria entre o lugar de

pesquisadora e o lugar de agente social pesquisado, por conta das posições ora ocupadas. Ademais, é preciso colocar que levando em consideração uma autonomia e domínio de um conhecimento tradicional, as quebradeiras de coco de babaçu, por várias vezes, conduziram esse momento da entrevista sugerindo uma escuta ativa. Nem sempre é possível reconhecer as distorções na entrevista para dominá-la, mas pensar e refletir sobre elas assegura a ideia de um campo passível de mudanças e de construções contínuas.

As entrevistas foram estruturadas com base em uma descrição plural (ALMEIDA, 2013), sendo que foram realizadas 16 (dezesesseis) entrevistas¹³ com agentes sociais entre mulheres quebradeiras de coco babaçu, jovens e homens (trabalhador rural, assessores técnicos e profissional liberal) que contribuíram para a construção desse trabalho de acordo com a busca das informações.

Neste percurso de construção do objeto de estudo, aconteceram treze visitas de campo, sendo: quatro reuniões da diretoria da AMTR e duas do grupo produtivo da Fábrica de Sabonetes “Babaçu Livre”, quatro assembleias (sendo duas por ano, uma em junho e outra em dezembro), dois atos públicos realizados no dia Estadual das Quebradeiras de Coco Babaçu¹⁴ (2016/2017) e um funeral. É importante esclarecer que, ao me deslocar para participar das reuniões e demais eventos descritos acima, minha estadia na Região de Lago do Junco, entre as comunidades Ludovico ou São Manoel, se estendia para três ou quatro dias em média. Ademais, importa dizer, que nesses momentos, foram realizadas observações direta e participante da pesquisadora.

Por haver uma aproximação com as quebradeiras de coco, sócias da AMTR, construída com afincos nos períodos em que estive como assessora da ASSEMA, não tive dificuldades em me hospedar na casa de algumas das agentes sociais como a de Maria das Dores Vieira Lima, na comunidade São Manoel e de Maria Alaídes Alves de Sousa, na comunidade Ludovico. Permaneci mais tempo na casa de Maria Alaídes Alves pela localização estratégica de meu deslocamento para outras comunidades circunvizinhas para estar com outras quebradeiras de

¹³ Também foram coletadas frases e depoimentos de outras agentes sociais em distintos eventos e situações, que me permitiram analisar sua importância e assim, utilizá-las dentro da dissertação, compreendendo “os efeitos da estrutura social” (BOURDIEU, 2008, p. 694), na qual ela acontece.

¹⁴ O projeto de lei nº 102/2011 que institui o dia 24 de setembro como o Dia Estadual das Quebradeiras de Coco Babaçu. O presente projeto, sancionado em 30 de agosto de 2011, foi de autoria do Deputado Estadual Bira do Pindaré, naquele ano, pelo Partido dos Trabalhadores (PT). A referida data diz respeito ao I Encontro Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu, em setembro de 1991. Disponível em: <https://al-ma.jusbrasil.com.br>. Acessado em 28 de nov. 2017.

coco. Além do fato de se encontrar nesta comunidade o maior número de produtoras da fábrica de sabonete.

Destarte, esta situação condicionou uma aproximação em torno da construção desta pesquisa por meio de um contato mais constante com o grupo social, principalmente, durante a feitura do almoço, no momento do café da manhã ou na varanda da casa de Alaídes, após o jantar. Vale destacar que tal aproximação não interferiu em uma combinação prévia sobre os custos em torno dos dias em que precisei me hospedar em sua casa.

Outro procedimento metodológico diz respeito à utilização de imagens nesse trabalho, que são intercaladas com a escrita, de modo a oferecer ao leitor uma compreensão relacional do real no passado e presente. Algumas imagens foram captadas pela pesquisadora durante o trabalho de pesquisa de campo e outras obtidas sobre o domínio das quebradeiras de coco babaçu que guardam essas imagens, tidas por elas, como lembranças.

Neste sentido, é preciso pensar que nem todas as imagens são utilizadas e nem todas definem os momentos precisos. Segundo Pereira: o “olhar que observa perde aquela função exclusiva de registro, ele escolhe e interpreta, admitindo-se a presença do sujeito que constrói e edifica a imagem” (PEREIRA, 2000, p.53). Ou seja, com essa afirmação, o olhar da câmera, que tem em sua lente, por vezes, chamada de objetiva, não é capaz de captar o todo, ele é sempre seletivo e faz o recorte do que mais lhe convém.

Vale mencionar que a utilização de instrumentos em quadros e figuras (desenhos), construídos a partir das narrativas das agentes sociais, também se enquadram dentro de um princípio metodológico pensado para melhor explicar, através dessas fontes visuais, como ocorrem os processos ligados à produção, à organização e ao conhecimento tradicional das quebradeiras de coco babaçu, relacionados ao seu modo de vida.

Levando em consideração todos esses aspectos, o presente trabalho reflete a utilização de procedimentos que nos ajudaram na delimitação do objeto em torno das quebradeiras de coco babaçu e do modo como foram constituindo suas organizações, através do processo de mobilização em que as relações de reciprocidade construídas entre os grupos foram se fortalecendo na luta por direitos político-social, ambiental e econômico, a partir dos fazeres e saberes de conhecimentos tradicionais estabelecidos nos municípios de Lago do Junco e Lago dos Rodrigues na Região do Médio Mearim.

- **As fontes e estrutura da pesquisa**

A pesquisa também se apoiou em fontes secundárias representadas pelos documentos oficiais da AMTR como Atas de Assembleias Geral e Extraordinária, Estatuto da associação, artigos, tese e dissertações referentes às quebradeiras de coco babaçu e trabalhos de pesquisa que foram desenvolvidos na Região do Médio Mearim, principalmente, nos municípios de Lago do Junco e Lago dos Rodrigues em que tinham como foco as quebradeiras de coco babaçu, os trabalhadores rurais e o processo de organização desses agentes nessa região.

Bourdieu (1998) traz uma contribuição que ajuda no processo de reflexão das diferentes definições dadas pelas agentes sociais sobre o lugar. Tais definições se apresentam nas narrativas das quebradeiras de coco babaçu, a partir de critérios político-organizativos dentro de um território politicamente demarcado pelo acesso ao babaçu, pela luta em torno da terra e pelas estratégias construídas em uma organização social. Assim, a leitura de Barth nos auxiliou na compreensão de como se dão as relações sociais das agentes sociais dentro das fronteiras étnicas que, segundo Barth, não funcionam de maneira isolada, mas, na interação entre os grupos que se reconhecem entre si com semelhantes e diferentes dos outros. A analogia apontada entre as quebradeiras de coco babaçu e os grupos étnicos a que Barth se refere, se dá pelo fato de essas mulheres serem reconhecidas através de suas ações coletivas.

Outra consideração relacionada às fontes secundárias, diz respeito às entrevistas obtidas em campo e às pesquisas realizadas na *internet* enquanto instrumento de análise, tomando o cuidado em utilizar esta última, dada a observação que se faz, uma vez que, alguns *sites* são passíveis de limitações nas informações.

Esse levantamento constituiu um conjunto de informações que condicionou um auxílio relevante, não apenas para os momentos em campo, mas, principalmente, para a construção desse trabalho. Assim, de acordo com Bachelard (1996), os instrumentos utilizados foram direcionando, inclusive, na interpretação acerca de palavras citadas nas narrativas das quebradeiras de coco babaçu, buscando compreender a complexidade de algumas delas de modo a evitar uma reflexão apressada sobre como se manifestavam algumas expressões para as agentes.

Sobre a estrutura e organização do trabalho, ele está estruturado em três capítulos distribuídos em subitens que colaboram com uma reflexão sem se apoiar no rigor cronológico dos fatos, mas situando-se nas narrativas das quebradeiras de coco babaçu.

No primeiro capítulo será exposto o processo de luta apresentado nas mobilizações das mulheres pelo livre acesso ao coco babaçu, desencadeando conflitos agrários na Região do Médio Mearim, mais precisamente, no município de Lago do Junco – MA. Há, nesse conjunto, a relação das/os agentes sociais com a Igreja Católica e as demais pastorais sociais para a construção de estratégias e mobilização política pautada no processo de organização dos grupos e de resistências cotidianas.

No segundo capítulo trataremos da organização política social das quebradeiras de coco babaçu representadas pela AMTR e as diferentes formas de representações denominadas por Hobsbawm (1995) como “novos movimentos sociais” que vão se constituindo conforme a necessidade e o enfrentamento de suas lutas.

E o último capítulo apresentará a experiência da Fábrica de Sabonete “Babaçu Livre” e seu significado político-social, dando ênfase às relações econômicas e culturais das quebradeiras de coco babaçu na luta pelo direito ao território face aos conflitos inerentes nas relações com o Estado no processo de normatização da fábrica.

CAPITULO 1 – LUTA PELA TERRA, EXTRATIVISMO E TERRITÓRIO: conflitos e simbologia

“(...) a partir das campanhas que era falada pela igreja, por exemplo, campanha da fraternidade “Para onde vais?”¹⁵ Isso era uma palavra que eu ficava pensando, mas pra que isso? E eu entendia, mas pra lugar como o rei Golias é preciso a gente invadir, invadir e invadir era pecado (...) e fomos tentar desvendar isto nas reflexões e aí a gente percebeu que a partir da história bíblica que lutar era lutar por terra”
(Maria Alaídes, entrevista concedida em 14 abril de 2016).

Identificamos duas palavras-chave na citação acima: fraternidade e luta, o que nos leva a refletir sobre os conflitos agrários ocorrido na década de 1980, na Região do Médio Mearim, lugar que dispõe de características culturais, sociais, políticas e econômicas semelhantes às demais regiões do Maranhão que, alicerçadas por relações assimétricas, desencadearam graves conflitos entre os fazendeiros e trabalhadores e trabalhadoras. Estes últimos, por sua vez, passaram a resistir coletivamente, tendo a Igreja como um importante aliado político e também *fraterno* para *lutar* por melhores condições de vida e trabalho.

Neste sentido, o presente capítulo tem como objetivo abordar a luta pela terra nessa região, mais precisamente na comunidade Ludovico em Lago do Junco – MA, tendo como base as narrativas das quebradeiras de coco babaçu. Para compreendermos esta luta é preciso considerar a terra como elemento importante para a reprodução social e a produção material de povos e comunidades tradicionais.

Além disso, precisamos considerar uma conjuntura política, em que talvez houvesse uma intensa estratégia desenvolvidas pelo Estado para usurpar as terras de trabalhadores e trabalhadoras rurais utilizando-se tanto de violência física quanto simbólica (BOURDIEU, 2012). Nessa conjuntura, a igreja foi identificada como um espaço antagonista às perspectivas do capital, especialmente por desenvolver um trabalho de conscientização política social aglutinando homens, mulheres, jovens e crianças a lutarem contra violações de direito que acometiam diversos grupos, dentre os quais: o livre acesso à terra.

Neste capítulo, trataremos de dois conflitos ocorridos no Estado do Maranhão e os motivos e consequências ocasionados pelo Estado e suas medidas econômicas que deflagraram

¹⁵ Campanha da Fraternidade de 1980 – Lema: Para onde vais? Que tinha por objetivo geral: A intensificação da mobilidade humana em geral e mais particularmente das migrações internas, a existência de imigrantes e mesmo a emigração de brasileiros propõem à Igreja, como primeira atitude, uma mudança de mentalidade. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Campanha_da_fraternidade. Acessado em: 29 mar. 2017.

uma grave crise fundiária, pondo em questão a própria ação na luta pelo direito de trabalhadores e trabalhadoras rurais sobre a terra.

Descreveremos ainda a inserção da Igreja Católica na luta pela terra junto aos trabalhadores e trabalhadoras rurais da região na Médio Mearim. Apresentaremos as estratégias dessa instituição religiosa que, por vezes, utilizou-se de espaços¹⁶ e liturgias bíblicas como instrumento para o desenvolvimento de uma consciência política social muito presente na memória das quebradeiras de coco babaçu enquanto *fenômeno coletivo e social* (POLLAK, 1992). Traremos ainda um debate sobre o processo de organização dos grupos, com apoio da Igreja, na construção de estratégias que assegurassem as *resistências cotidianas* (SCOTT, 2004) dos agentes sociais na época.

De igual modo, faremos uma reflexão sobre a formação e as estratégias de resistência construídas coletivamente, através de *unidades de mobilização* (Almeida, 2005) representadas na região pela AMTR, ASSEMA, COPPALJ, EFA, STTR e AJR e que foram se constituindo conforme as necessidades iam se transformando em obstáculos e as ações reivindicatórias iam se objetivando nas lutas para reaver, junto ao poder público local e estadual, o livre acesso ao babaçu e a terra. É importante ressaltar, que essas lutas não demandaram ações isoladas de organizações ligadas à Igreja e que já realizam um trabalho na região antes de suas constituições.

Atrelada a essas questões, houve o surgimento da ideia inicial da produção de sabonete feito à base do óleo vegetal de babaçu, apresentado enquanto atividade de geração de renda para ser desenvolvido pelos mulheres nos Clube de Mães, de acordo com a afinidade de cada uma. Tal produção pode ser compreendida como meio de fortalecer, também, a preservação da palmeira de babaçu na região.

Contudo, farei uma análise do sabonete enquanto símbolo identitário que politiza a luta das quebradeiras de coco babaçu lembradas no seu valor econômico, político, social e cultural, em conexão com o significado da palmeira e com o modo de “*criar, de “fazer” e de “viver”*” (SHIRAISHI, 2013) das quebradeiras enquanto direito que não se separa das suas práticas cotidianas, justificadas pela criação e efetivação da Lei de Livre Acesso no sentido natural do uso comum da terra e do território, tendo no Sabonete “Babaçu Livre” uma relação intrínseca.

¹⁶ Tais espaços promovidos pela Igreja Católica poderiam ser compreendidos como as reuniões das pastorais, as celebrações, os círculos bíblicos e as *desobrigas*.

1.1.Luta pela Terra: “Vai, é hora de ir, vai matar o Golias, vai pro embate¹⁷!”

Para compreender como ocorreu a demanda da luta pela terra, é preciso refletir sobre a lógica desse acontecimento nas narrativas das quebradeiras de coco babaçu. Maria das Dores Vieira Lima¹⁸ afirma: “a luta pela terra, antes de tudo, a gente teve uma outra luta, antes da luta pela terra, né? Que foi a luta pela vida. Para a gente poder continuar vivo a gente precisou lutar pelo babaçu livre”. E, lutar, nesse sentido apresentado pela agente social, remete a uma relação tanto com a existência de ameaças pelos vaqueiros que vigiavam as terras dos fazendeiros para as quebradeiras de coco não terem acesso ao coco, como também, à uma continuidade de sua reprodução, uma vez que, na época, um dos principais meios de sobrevivência era o babaçu.

Para Weber (2002), a luta é um tipo de relação social baseada em um comportamento recíproco que é orientado por conteúdos compartilhados por uma pluralidade de agentes em que há uma expectativa que esses mesmos agentes hajam socialmente conforme o conteúdo compartilhado (WEBER, 2002). Como mostram as narrativas das quebradeiras de coco babaçu, o processo da luta pela terra na região do Médio Mearim, iniciada pelo babaçu, em que Maria das Dores cita como sendo primeiramente de “sobrevivência” e, posteriormente, pela terra, ocorre em meio a situações compartilhadas por famílias que precisavam desse babaçu e dessa terra para viver e se reproduzir. Por mais que isso se remeta a diferentes agentes que viam esses conflitos de maneira distintas, havia uma esperança de que esta luta fosse coletiva após os desencadeamentos de Leis Federal e Estadual sobre a distribuição de terras devolutas a possíveis compradores provindos de outros Estados.

De acordo com a narrativa da quebradeira de coco babaçu, tal situação também tinha ligação com os conflitos eclodidos no Maranhão nesse período, pois, o processo de *grilagem* de terras denominadas como sendo Operação “*limpeza da área*” (ASSELIN, 2009, p. 121), era realizado em função da chegada dos supostos donos dessas terras, provindos de Minas Gerais, São Paulo, Goiás, Paraná e Espírito Santo. Esses “proprietários” se utilizavam dos chamados

¹⁷ Por *embate*, Maria Alaídes (2016) entende como sendo momento de lutar, defender uma ideia e opinião de interesse comum. Ex.: Ir ao embate com os fazendeiros quando eles cortam palmeiras e as quebradeiras se unem para impedi-los de devastar. Ver, Barbosa (2013), Neto (2017).

¹⁸ Maria das Dores Vieira Lima, moradora da comunidade São Manoel em Lago do Junco – MA, 41anos, se autodenomina Quebradeira de Coco Babaçu, sócia-fundadora do Clube de Mães, da AMTR, integrante do grupo da Fábrica de Sabonete “Babaçu Livre”, sócia do Sindicato de Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais de Lago do Junco (STTR), Sócia da Cooperativa Agroextrativista dos Pequenos Produtores de Lago do Junco e Lago dos Rodrigues e participante ativa da luta pela terra na década de 1980.

títulos “*frios*”¹⁹, legalizados no Maranhão, para dar início ao processo de apropriação da terra e utilização de procedimentos que expulsassem os trabalhadores de suas áreas.

Inspirando na premissa de Weber (2002), a dominação utilizada aqui pelos propensos donos da terra, mesmo tendo resistências de trabalhadores e trabalhadoras rurais, se configura na expulsão e retirada desses agentes sociais da área, pois, para o autor, a dominação, também, é uma obediência pela “validação” de uma autoridade que poderá ser determinada pelo costume ou interesse próprio (WEBER, 2002, p. 53). Neste caso, em questão, tratava-se de interesse dos fazendeiros.

Os métodos para coibir a permanência dos denominados posseiros nas terras eram representados pela violência física e simbólica (BOURDIEU, 2012), que podem ser caracterizadas desde as situações de agressões físicas aos trabalhadores, imposição do medo e destruição de suas roças, até a presença de policiais percorrendo as comunidades como meio de intimidá-los. Quando havia tentativas de questionar o seu direito à terra, esses trabalhadores rurais eram brutalmente violentados em chacinas, executando desejos dos pretensos donos da terra em garantir a “*limpeza da área*” (ASSELIN, 2009, p. 121).

Assim, foi esboçado um plano de governo no Estado do Maranhão apoiado pela lei²⁰ nacional sob o argumento de desenvolvimento dos interesses econômicos, que expropriava direitos à terra de trabalhadores e trabalhadoras rurais, conforme coloca Asselin:

Essa política nacional encontrou sua realização no Maranhão, encaixando-se medidas estaduais no propósito federal. Assim o governador Sarney criou a Reserva Estadual de Terras, pelo Decreto 3.831, de 6 de dezembro de 1968, e seus órgãos, as Delegacias de Terras, no interior do Estado, ligadas à Secretaria da Agricultura, dirigida pelo engenheiro-agrônomo Lourenço Tavares Vieira da Silva (ASSELIN, 2009, p. 152).

De acordo com o autor, o objetivo central destas delegacias promulgadas pelas medidas estaduais, eram, na verdade, um meio legal de garantir a destituição dos denominados posseiros e permitir a continuidade da grilagem de terras no Estado. Asselin (2009) acrescenta que o passo seguinte seria a instituição da Lei 2.979, regulamentada pelo Decreto 4.028, de 28 de novembro de 1969, que facultava a venda das terras devolutas, sem licitação, definindo a política fundiária do Estado e garantindo a grupos organizados em sociedades anônimas, com

¹⁹ Esta denominação referia-se aos títulos adquiridos pelos pretensos proprietários de terra que traziam de seus lugares de origem, como documentos legais, apenas para o registro no Cartório de Imóveis no Maranhão.

²⁰ Em 1966, pela Lei 5.173 de 27.10.1966 (extinção da SPVEA e criação da SUDAM), o conceito de Amazônia Legal é reinventado para fins de planejamento. Assim pelo artigo 45 da Lei complementar nº 31, de 11.10.1977, a Amazônia Legal tem seus limites ainda mais estendidos.

números ilimitados de sócios, a possibilidade de requerer, cada um, até três mil hectares de terras (ASSELIN, 2009; ARAÚJO, 2013).

No livro *Estado/Movimentos Sociais no campo: a trama da construção conjunta de uma política pública no Maranhão*, Helciane Araújo (2013) enfatiza que a “ideia de integração nacional, por meio da ocupação da Amazônia, inspirou os planejadores, que consideraram as terras devolutas da região como “vazios demográficos”, “espaços vazios”, justificando sua interpretação para as áreas utilizadas por aqueles que a ocupavam em “costumes tradicionais” respaldada pelo sistema de cultivo itinerante²¹ (ARAÚJO, 2013, p. 114). Asselin (2009) assevera: “Com o aparecimento da Lei e das Delegacias de Terras estourou, de verdade, a mais crítica problemática fundiária na história do Estado do Maranhão” (ASSELIN, 2009, p. 152).

Ou seja, havia pela política do Estado um “marco acelerador” da expansão do capital no campo, colocando as terras públicas, em muitos lugares, tradicionalmente ocupadas, à disposição, como mercadorias, garantindo, portanto, o processo de concentração fundiária por empresas privadas e latifundiários de várias partes do país, com os incentivos fiscais e a atuação da SUDAM²² E SUDENE²³ (ARAÚJO, 2013, p. 115).

Nos anos que se seguiram, o conflito eclodido pela retomada do direito da posse da terra contra os latifundiários, entre as décadas de 1980 e 1990, na região do Médio Mearim, também, teve seu respaldo acobertado e incentivado pelo governo do Estado, a partir de 1967. Assim, fortaleciam-se as ações dos proprietários de terra, também identificados como “fazendeiros” contra os trabalhadores e trabalhadoras rurais dessa região. Esse cenário dificultou o acesso dos agricultores familiares e das comunidades tradicionais à permanência na terra e à garantia de sua sustentabilidade. Andrade et al. (2005) destaca as exceções em meio aos conflitos, considerando os casos em que houve obtenção de terra por intermédio de “herança, com ou sem formalização legal de partilha” (ANDRADE et al., 2005, p. 177).

²¹ Outras informações, ler CONCEIÇÃO, M. da. *Essa terra é nossa*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1980.

²² A Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM) foi criada em 27 de outubro de 1966 por meio da Lei nº 5.173 que assegurava por intermédio do Banco da Amazônia, o órgão faz concessões de incentivos fiscais e créditos às empresas agroindústrias e mineradoras (ARAÚJO, 2013, p. 115).

²³ A Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste (SUDENE) foi criada a partir do relatório “Uma Política de Desenvolvimento Econômico para o Nordeste”, em 1959, pelo Grupo de trabalho para o Desenvolvimento do Nordeste – GTDN, coordenado pelo economista Celso Furtado (ARAÚJO, 2013). Para maiores informações, leia-se OLIVEIRA, Francisco M. C. de. *A questão regional: a hegemonia inacabada*. São Paulo: Novos Estudos, 7(18), 1993. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141993000200003. Acessado em 05 abr. 2017.

A região do Médio Mearim, no estado do Maranhão, com terras férteis e em abundância, atraía nordestinos que fugiam da seca, principalmente do Piauí e do Ceará, no final da década de 1950 (ARAÚJO, 2013). Ao findar a década de 1960, o Governo passou a disponibilizar verbas e empréstimos para criação de fazendas de gado em condições favoráveis, tornando a pecuária um negócio para os “grandes proprietários” (SILVA, 2015, p.21). Porém, com a ausência de informações, poucos foram os agricultores que souberam que havia valor em documentar a terra e, com as leis governamentais da época, os direitos sobre a terra foram se extinguindo.

Após o acesso à bibliografia referente aos conflitos na Região do Médio Mearim²⁴, foi possível compreender, a partir da Igreja²⁵ e de todos aqueles que acompanharam de perto a realidade de famílias em comunidades na região do Médio Mearim, que as lutas pela terra, ocorrida de maneiras distintas em diversos locais, não se tratavam de casos isolados, mas de reivindicações sobre a terra trabalhada e ocupada.

Segundo Almeida (2015), entre os anos de 1950 a 1970 os conflitos de terra no Mearim e no Pindaré aumentaram consideravelmente por conta da existência de grileiros na região. Loher destaca que, a partir da década de 1980, os denominados “grandes proprietários” começaram a ter dificuldades em comprar e expulsar os trabalhadores de suas terras, instigados a manter os direitos (LOHER, 2009), devido ao processo de organização dos trabalhadores e trabalhadoras rurais, face aos *cercamentos*²⁶ das ditas propriedades e de derrubadas de palmeiras em áreas privadas.

1.1.1 – Processos da luta em Lago do Junco – MA: “*Nós falamos que nós não queríamos mais só o Babaçu, nós também queria a terra*”²⁷

²⁴ Em um diálogo com Edson Sousa da Silva²⁴, em sua residência na comunidade Ludovico, no município de Lago do Junco – MA, durante o trabalho de pesquisa de campo para obter informações acerca dos conflitos de terra na região e a participação da Igreja nesse processo, ele me cedeu para leitura o livro intitulado *Franciscanos no Maranhão e Piauí 1952 a 2007*.

²⁵ A categoria Igreja utilizada nesta dissertação, por vezes com inicial maiúscula, refere-se à instituição, seus agentes e atividades sociais. Quando vier com a inicial minúscula refere-se ao espaço físico utilizado pelas quebradeiras de coco para atividades como reuniões, assembleias, dramas e eventos religiosos.

²⁶ O termo cercamento aqui utilizado refere-se somente às cercas de arame em torno das propriedades. Para maiores aprofundamentos, ler SOUSA, Edson da Silva. A dinâmica do movimento pela educação e a luta pela terra no Médio Mearim. Dissertação (Mestrado em Cartografia Social e Política da Amazônia) Universidade Estadual do Maranhão, São Luís – MA (2015).

²⁷ Trecho extraído da entrevista com Dona Rosalina Alves (setembro de 2016), sobre o processo de luta pela terra em que ela diz: “Aí, começamos levar a situação para as autoridades para que houvesse um acordo. Aí, no dia que fomos para fazer um acordo sobre o Babaçu, nós falamos que nós não queríamos mais só o Babaçu Nós também queria a terra”.

No texto intitulado “Memória e Identidade Social”, Michael Pollak questiona: “Quais são, portanto, os elementos constitutivos da memória, individual ou coletiva?”. Assim, o autor destaca que, tanto os acontecimentos individuais, como os coletivos contribuem para a construção dessa memória, mas de maneira distinta e muitas vezes tomada, por alguns aspectos, como verdade (POLLAK, 1992, p.201). Desse modo, ao refletir sobre as narrativas das quebradeiras de coco babaçu, identificamos que os elementos que constituem o advento do processo de mobilização e articulação dessas mulheres na realização de suas lutas de resistência e reivindicação de direitos ocorrem pelas situações de conflitos da década de 1980.

Dona Diocina Lopes dos Reis²⁸ narra a época dos conflitos, como sendo também, o de cooperação entre as mulheres na luta pelo livre acesso e na luta pela terra:

Olha, nós tivemos que se reunir, como que eu já citei, de buscar apoio umas nas outras, né, para se trabalhar a questão da sobrevivência mesmo, a permanência no lugar que nasceu, nas raízes, né? Que não foi fácil. Porque quando a gente nasce que se cria num lugar, ali você não é invasor, você é dono daquilo ali, né. Aí, foi nessa época, nós já nascemos e nós criamos aqui, né, e chegou o pessoal, na época que estavam vendendo as terras, chegou um homem aí das bandas dos *infernos*, que eu não sei nem dos lugares, dos outros estados, pra cá, comprou uma 50 hectares de terra, aí, se *apoderou* da maioria de terra, umas 500 hectares. **E ele ficou como dono e, aí, ele disse que não queria ninguém aqui, esse lugar aqui sempre ele foi um distrito sem dono.** Os donos era nós que *tava* e chegamos daqui. E ele disse também que não queria ninguém não, ele tinha se apoderado dessa área lá e aqui ele ia desocupar e *botar* gente para ir embora, porque aqui ele queria fazer um campo de aviação, para o avião dele. E nós dizemos: pois aqui você não vai fazer campo não. E a gente se uniu, né, se uniu e, aí, nós fomos dizer: **E nós, vamos querer as palmeiras que o senhor tá derrubando e não é para derrubar mais. Menina, aquilo gerou um grande conflito!** (...) E, aí, ele não ia obedecer à ordem de ninguém não e as palmeiras ele ia derrubar. E como de fato eles derrubaram muita palmeira com trator. **Mas nós tivemos a coragem de enfrentar boca de rifle, de revólver, de espingarda de dois canos.** Assim, umas armas muito pesadas. Mas nós enfrentamos e dissemos: Não faça mais! E, aí, eles entenderam que a gente *tava* querendo também a terra deles. **Não, nós estamos querendo que você deixe o nosso babaçu, não derrube, por que é deles que nós estamos sobrevivendo. Porque terra não tinha mais, para ninguém trabalhar, porque eles não deixavam colocar roça²⁹, era só gado** (Diocina Lopes dos Reis, comunidade Ludovico, abril de 2016).

Observamos que a luta pelo acesso vai se realizando face ao processo de expropriação do direito ao babaçu e, conseqüentemente à terra, conduzida pela posição ocupada pelo “proprietário” enquanto “detentor” de um direito legal, regido por uma lei estadual. No entanto,

²⁸ Diocina Lopes dos Reis, 63 anos, mora na comunidade Ludovico em Lago do Junco – MA, se autodenomina Quebradeira de Coco Babaçu, sócia fundadora do Clube de Mães, da AMTR, integrante do grupo da Fábrica de Sabonete “Babaçu Livre”, sócia do Sindicato de Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais de Lago do Junco (STTR), Sócia da Cooperativa Agroextrativista dos Pequenos Produtores de Lago do Junco e Lago dos Rodrigues.

²⁹ Cf. SHIRAIISHI, Joaquim Neto. *O direito das minorias: passagem do “invisível” real para o “visível” formal?* Manaus: UEA Edições, 2013. p. 147.

tal posicionamento lhe atribuiu um comportamento sobre o “direito de uso contínuo” da terra (THOMPSON, 1998, p.108) pelas quebradeiras de coco babaçu e suas famílias, bem como, a relação construída, por elas, pela sobrevivência, pela preservação da floresta de babaçu.

A narrativa de Diocina Lopes nos aponta que as mulheres reforçam o seu envolvimento com a luta, ao enfrentar o proprietário para *empatar*³⁰ a continuidade da derrubada. Sobre isso, Andrade (2005) coloca que:

Quando recrudescer a luta pelo acesso aos babaçuais, em que os proprietários de terra passam a destruir os palmeirais, os conflitos se somaram, sucedendo-se, alastrando-se por vários municípios. Pessoas de um povoado passaram a reforçar a luta de outros e a luta pelo coco transformou-se em luta pela terra (ANDRADE, 2005, p.183).

Esse advento da luta pelo livre acesso, exposta como anterior à luta pela terra, nos leva a refletir sobre a necessidade por sobrevivência que vai construindo laços de solidariedade³¹ entre as/os agentes sociais dessa região. Andrade (2005) vai justamente refletir sobre as ajudas mútuas ocorridas entre as comunidades, através do envio de alimentação de uma para outra, na quebra do coco em mutirão, e nas estratégias de comunicação entre elas. Para Maria das Dores (2016):

E a luta pelo babaçu, a gente sabe que teve a participação dos homens, mas a maior luta foi pelas mulheres, que quando foi decidido a lutar pelo babaçu, foram convidadas as outras comunidades. Não foi só a daqui e muitas famílias de outras comunidades vieram *pra* fazer esta quebra em mutirão. E quebraram o coco, trouxeram *pra* vender aonde queriam e, aí, foi que começou uma luta bem acirrada, né? (Maria das Dores Vieira Lima, Comunidade São Manuel, Lago do Junco, abril de 2016).

Embora as intervenções tivessem, em seus resultados, ganhos pequenos, insistir era uma maneira de tentar impedir a situação subsequente e envolver seus maridos na luta coletiva. Apoiada em Thompson (1998), podemos considerar que se trata de resistência e “teimosia”,

³⁰ Conforme Maria Alaídes, os impedimentos ocorriam: “E, aí, em 86 a gente começou as reuniões e, aí, nas reuniões discutíamos escondidos, porque em 64 que era a lei da ditadura militar, porque ninguém podia escutar o que a gente estava falando se era pra ir lá na *solta empatar* uma derrubada de palmeira, ir na solta alheia para poder coletar o babaçu escondido, se era pra ir lá e pegar o que tinha de casca e fazer sua *caeira* (Maria Alaídes Sousa, 2016).

³¹ Segundo Andrade (2005), no texto *Mutirões, embates e greves: Divisão sexual do trabalho guerreiro entre famílias de quebradeiras de coco babaçu, no Brasil*, o enfrentamento dos conflitos pelo conjunto das famílias atingidas, propiciava a criação de laços de solidariedade entre povoados e entre municípios. Segundo Maria Alaídes, os laços de solidariedade, também, aconteciam quando a Escola Família Agrícola (EFA) de Poção de Pedras – MA, por intermédio de Noemi Porro, assessora da ACESA que emprestou canos para implantação do sistema de irrigação na horta do Clube de Mães da comunidade Ludovico em Lago do Junco – MA, que localizava-se atrás da igreja.

que, por sua vez, não eram desprovidas de funções. Dona Rosalina nos apresenta situações em que os interesses divergentes se mostravam:

Aí, entramos na propriedade dele, a gente se organizou, nós *era* umas 30 mulheres, para pedir ao fazendeiro. Aí, ele não nos prometeu nada e saiu naquele dia. Mas, aí, ele (o fazendeiro) foi buscar mais gente para fazenda aqui próximo de Ludovico. Aí, chamamos os homens para uma reunião e contamos a história e, com essa ida nossa no babaçu, aí, o fazendeiro não gostou. Aí, nessas horas, os homens ativaram e disseram que iria defender. Aí, começou os conflitos e os homens começaram a fazer ações (Rosalina Alves da Silva, comunidade Aparecida, setembro de 2016).

Rancière (1996) nos coloca que o dissenso politiza a relação. Sobre as quebradeiras, podemos pensar essa politização na medida em que o lugar, a forma e como se dá o uso e apropriação dos recursos se fazem como imposição dos fazendeiros – que têm outra percepção desses usos – e atua no sentido de proibir a coleta do babaçu e o exercício de qualquer outra atividade agrícola na terra. Dona Diocina Lopes dos Reis define esse momento como a luta que é comum a mulheres e homens na luta pela terra e pelo babaçu: “Vamos ficar só nós mulheres na luta? Como é que vamos fazer? Aí, depois eles (os maridos) viram que o *desagravo* estava ficando grande demais, porque era muito *cabra* irresponsável, dizendo palavrões, dizendo que ia *utilizar* nós”.

Desse modo, os conflitos se apresentam como elementos que vão construindo uma participação direta de mulheres e homens em que a identidade de quebradeira de coco babaçu foi sendo forjada:

Em certo sentido, determinado número de elementos torna-se realidade, passam a fazer parte da própria essência da pessoa, muito embora outros tantos acontecimentos e fatos possam se modificar em função dos interlocutores, ou em função do movimento da fala (POLLAK, 1992, p. 201).

Para o autor, essa diversidade de situações e acontecimentos anteriores pode causar ou contribuir para uma autopercepção a partir da compreensão que se tem de si pelas situações vividas. No que tange às quebradeiras de coco babaçu, em suas narrativas essa autopercepção, se apresenta no modo compreender a importância de sua participação nos processos de conquista da terra e principalmente por normas internas, em que, para elas, o babaçu não é de uma pessoa, mas de todos. E, neste caso em questão, essa reivindicação para garantir o uso coletivo por escrito, através da Lei Babaçu Livre, demonstra a defesa de suas territorialidades, “rompendo com a invisibilidade social” (ALMEIDA, 2008, p. 26), através desses mecanismos que pode, também, funcionar como forma de identificação.

Ainda em Almeida (2008), o autor reflete sobre as mobilizações próprias destes grupos que, diante dos conflitos vão constituindo “formas de cooperação simples no uso comum dos recursos naturais e a uma consciência ecológica acentuadas” (ALMEIDA, 2008, p. 36). Estas, por sua vez, se fortalecem pelas normas e formas de coesão social como a realização das festas, dos velórios, dos mutirões etc. Em contraponto, Mesquita (2005) reflete, ainda, a importância das quebradeiras de coco babaçu, tendo em suas peculiaridades, o modo de defender o meio ambiente e fortalecer a Agricultura Familiar através das formas organizativas de mobilização social, face aos megaprojetos no Estado do Maranhão, contra as ações de desmatamento e expansão da pecuária extensiva.

Nas entrevistas concedidas no início de 2016, a definição de luta descrita pelas agentes sociais parece ser construída em diferentes campos envolvendo ações compartilhadas entre homens e mulheres em situações distintas. A *ideia* de luta, a seguir, aparece como base nas narrativas de Maria Dores Vieira Lima:

E, aí, veio a luta por terra. Primeiro, a gente foi pedir a terra ao fazendeiro para fazer a roça e ele disse que a terra dele não era para fazer roça, era para plantar capim para o gado comer. E, de volta, as famílias deram o recado do fazendeiro e, aí, foi a decisão: “Vamos lutar pela terra!”. E, aí, já começaram a fazer *leira*³² e essas *leiras* eram para plantar feijão e manioba. Eles vieram conversar e o pessoal disse que não ia mais parar. A luta pela terra ia continuar (Maria das Dores Vieira Lima, comunidade São Manoel, abril de 2016)

Nessa relação entre essa ideia de sobrevivência e organização política. Dona Maria Alaídes Alves de Souza nos coloca:

A luta pela terra é um outro momento em que as mulheres foram, também, as “testas de ferro”³³, junto com os homens. E, aí, essa luta pela terra quando nós conseguimos enxergar que tínhamos ficado “pobre Jó”, de não ter nada, e que precisava se juntar nesse sistema de comercialização e que, os detalhes, em outro momento, você já escutou, que a gente discutiu dois anos, três anos, homem viajou para conhecer outras experiências em outros estados, já com assessoria que a gente tinha foi que veio essa questão de criar sistema de cooperativismo (Maria Alaídes Alves de Souza, comunidade Ludovico, 2016)

³² De acordo com Maria das Dores Vieira Lima, leiras são montes de terra ou barro em formato linear com um espaçamento de 30 centímetro entre uma fileira e outra formando caminhos, de acordo com a geografia do terreno, para o plantio de batatas, feijão, mandioca, milho e etc.

³³ Para maiores esclarecimentos sobre o significado do termo, consulte: BARBOSA, Viviane de Oliveira. *Mulheres do Babaçu: gênero, materialismo e movimentos no Maranhão*. 2003. 267f. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense (UFF). Niterói. 2013.

O processo organizativo dessas mulheres demonstra essa relação das estratégias construídas com o surgimento de outras responsabilidades advinda da luta. Para Andrade (2005), tais estratégias utilizadas pelas quebradeiras de coco babaçu e trabalhadores rurais contra seus antagonistas, aglutinaram uma série de situações em que as mulheres ascendem enquanto coletivo que foram se constituindo e remetendo à interpretação do *ser* “dono” de um projeto maior em que esse coletivo que não se resumia só na luta das mulheres, mas em um luta com outros agentes, tanto com os homens quanto com organizações, já presente na época como ACR, ACESA e Pastoral da Criança, no processo de organização coletiva:

Aí, entrou essa história toda da luta pela terra que a gente entrou junto com os homens. Da luta pela ideia do sabonete, da luta pra se ter aquela prensa que a partir da prensa a gente teve que ser as donas, e também as produtoras, e também as compradoras. Era fazendo esse ciclo de produção, e aí, vem a ideia e, aí, você começou a ver quem era realmente a dona do projeto (Maria Alaíde Alves de Sousa, comunidade Ludovico, abril 2016).

A representação denominada por ciclo de produção nos leva a interpretar o conjunto de elementos que foram surgindo e dando sentido a essa luta das/os agentes sociais pela terra e pelo livre acesso ao coco babaçu. Ademais, a participação da Igreja com a presença dos Franciscanos no trabalho de conscientização política e social dos trabalhadores e trabalhadoras rurais das comunidades na Região do Médio Mearim.

Diante disso, é importante ressaltar que, muito embora nosso trabalho venha pontuar as práticas, políticas e sociais das *quebradeiras de coco babaçu*, não deixaremos de refletir sobre o modo como acontece essa organização a partir de suas narrativas ao mencionar cada fato vivenciado na época dos conflitos. De acordo com Pollak (1992), a memória herdada tem a ver com as experiências subjetivas da consciência construída no âmbito social e individual, relacionando os fatos que pode haver uma relação próxima entre a “memória e o sentimento de identidade” (POLLAK, 1992, p. 204). Que vai acontecendo conforme essas agentes vão se constituindo em um coletivo.

Stuart Hall no livro intitulado *A identidade cultural na pós-modernidade*, faz uma análise sobre uma descentralização da identidade em que a mesma vai se fragmentando a partir das transformações sociais. Para o autor, as concepções sociológicas da identidade acontecem na interação relacional entre o sujeito e a sociedade se redefinindo conforme a multiplicação dos “sistemas de significação e representação cultural” (HALL, 2011, p.13). Assim, durante a entrevista realizada com Maria Alaídes Alves de Sousa, no âmbito do trabalho da pesquisa de campo, a mesma descreveu que como se deu essas transformações que ocorreram conforme ia

havendo interação entre as quebradeiras de coco babaçu e outros agentes representados aqui pelas suas famílias, outras comunidades, os padres, assessores técnicos, formações etc.:

O que é interessante em falar em identidade, sobre infraestrutura, sobre desenvolvimento social, sobre desenvolvimento econômico, sobre desenvolvimento político, nesse contexto de identidade social, identidade de luta, identidade de mulher, é que precisamos fazer um apanhado desde a década de 70, de 80, de 90 e de 2000, agora a gente tá em 2016, mas muita coisa mudou. Mas muita coisa tá no início, ainda, e pra falar desse início, a nossa inclusão como mulher, como mãe, como comunidade, era exclusiva no sentido produtivo, no acesso ao extrativismo, no acesso da educação, no acesso da saúde, a gente sempre foi excluído nesse sentido (Maria Alaídes Alves de Souza, comunidade Ludovico, setembro de 2016).

As mudanças concernentes ao contexto vividos pelas quebradeiras de coco babaçu apresenta uma noção identitária que se articula no processo de construção da mesma a partir de representações alçadas na luta pela terra e na consciência política social adquirida gradualmente durante os conflitos através de espaços que foram surgindo conforme suas necessidades e contribuição de mediadores externos representados por Assessores Técnicos da ASSEMA, ACESA, ACR e Pastoral da Criança.

1.2 Igreja: Conscientização³⁴ político-social e a luta pela terra

“Já que as vitórias de hoje são menos espetaculares é interessante voltar para o tempo do entusiasmo” (Frei Adolfo Temme).

Retomando a pesquisa no livro intitulado “Franciscanos no Maranhão e Piauí 1952 a 2007” (LOHER, 2009) foi possível conhecer melhor que o trabalho executado pela ordem Franciscana se iniciou na década de 1950 e foi defendido pelo Arcebispo de São Luís – MA, Dom José de Medeiros Delgado, a partir de uma preocupação pastoral voltada para as áreas rurais do interior do Maranhão e entendida, pela ordem franciscana, como relevante para compreender sobre a conscientização política voltada para o direito e o acesso à terra.

No Médio Mearim, esse trabalho só teve início a partir da década de 1970, também pelos franciscanos e foi iniciado, mais precisamente, em Bacabal, Lago da Pedra, Vitorino Freire e Lago do Junco, encontrando em voluntários³⁵ o caminho primeiro para o acompanhamento das comunidades nesses municípios.

³⁴ A categoria utilizada nesta dissertação refere-se ao processo de constituição do trabalho da Igreja retratado no livro Loher (2009), porém, sem aprofundamento do debate. Para tanto, indicamos consultar Silva (2015).

³⁵ Segundo Loher (2009), voluntários seriam os leigos, advogados e dirigentes comunitários.

Para Loher (2009), as questões recorrentes da denominada “Ação Discriminatória da Terra”³⁶ instituída pelo governo do Estado do Maranhão em 1976, intensificaria os conflitos, considerando que estas ações se faziam para defender os interesses de latifundiários e grileiros. Com a Lei, os franciscanos decidiram, através de um advogado, fazer o processo de orientação jurídica aos denominados *lavradores*, para que estes declarassem o direito de propriedade e de posse e documentassem assim sua reivindicação sobre a propriedade de terra” (LOHER, 2009, p.385), garantindo aos mesmos, os direitos inerentes de cidadãos em situação de conflitos.

Ao longo do capítulo intitulado *Terra*, Loher (2009) se utiliza da categoria *lavrador* que também é explicada por Almeida no livro *Autonomia e mobilização política dos camponeses no Maranhão*. Segundo Almeida:

As designações de “trabalhadores agrícolas” e “lavradores”, funcionam sinonimamente e concernem a uma expressão político-organizativa e de sentido abrangente, adotada pelo Partido Comunista Brasileiro (PCB), para nomear as associações de pequenos proprietários rurais, posseiros, agregados, moradores, assalariados e “parceiros”, “rendeiros”, “foreiros” e “meeiros” de diferentes condições (ALMEIDA, 2015, p.21)

De acordo com Almeida, essa nominalização contribuía para uma organização de ações integradas em comissões de categorias distintas para trabalhar a luta pela terra. Essas ações culminavam em um levantamento de assinaturas que seriam utilizadas para subscrever solicitação de Emendas Constitucionais na luta pela reforma agrária. Segundo Loher (2009) na Diocese de Bacabal, em 1985, foram adquiridas cerca de 10 mil assinaturas, para participar da Campanha Nacional pela Reforma Agrária³⁷ no intuito de apresentar demandas que, também, atendessem à região do Médio Mearim e os municípios de Pio XII e Paulo Ramos, ambos no Maranhão.

Ao analisar as iniciativas da Igreja junto a estes *lavradores*, foi possível perceber que os espaços construídos por ela e com ela, caracterizam-se como *campo de poder* (BOURDIEU

³⁶ A Lei de Ação Discriminatória nº 6.383 de 07 de dezembro de 1976 dispõe sobre o processo discriminatório de terras devolutas da União e dá outras providências. Disponível em: www.planalto.gov.br. Acessado em: 21 out. 2017.

³⁷ Em abril de 1983, um grupo de entidades e cidadãos comprometidos com a democratização do campo brasileiro fundava a Campanha Nacional pela Reforma Agrária (CNRA), que era formada por 6 entidades: A Associação Brasileira de Reforma Agrária (ABRA), Conselho Indigenista Missionário (CIMI), Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura (CONTAG), Comissão Pastoral da Terra (CPT), Instituto Brasileiro de Análises Sociais e Econômicas (IBASE) e a linha 6 da Confederação Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). Passados 10 anos a CNRA congrega, hoje, 91 instituições da sociedade civil empenhadas na divulgação e trabalho do tema. São organizações ligadas à Igreja, aos sindicatos de trabalhadores rurais e urbanos, organizações não governamentais, universidades e institutos de pesquisa, movimentos populares da cidade e do campo e associações de profissionais e estudantes. Disponível: base.d-p-h.info/pt/fiches/premierdph/fiche-premierdph-278.htm. Acessado em: 27 out. 2017.

2012), em que elementos relevantes se relacionam para criar e fortalecer as resistências cotidianas (SCOTT, 2004), através dos encontros de lavradores, momento de formação política e social promovido pela Igreja, através da Animação dos Cristãos no Meio Rural do Brasil (ACR), e da denominada Casa de Apoio existente nas dependências da Paróquia de Lago da Pedra – MA, dos Franciscanos, utilizada como meio de garantir a chegada de informações acerca dos conflitos na região, assim como local de apoio para hospedar lideranças da comunidade em situação de ameaças. O surgimento das equipes regionais, compostas por dirigentes de comunidades, sindicatos e militantes da ACR também compunham esse cenário.

O que nos parece é que a “conexão entre religião e política como prática” (NETO, 2007, p.119) foi importante para o trabalho de *conscientização* política social realizado com participação da Igreja na luta pela terra, principalmente, utilizando o evangelho e suas pregações, como ponto de partida para trabalhar a realidade vigente de muitas comunidades acompanhadas pelos *franciscanos*. Sobre esta conexão, Maria Dores Vieira Lima explica:

E, aí, com as reflexões, todo o evangelho que a gente lia, fazia as reflexões e a gente foi clareando a mente. Saber que Deus fez tudo e deixou livremente para as famílias e depois teve uma pessoa só que cercou o mundo de terra dizendo que era dono sem ser e, ainda, além da terra, ele *tava* tendo a palmeira como se ele fosse dono (Maria Dores Vieira Lima, comunidade São Manoel, abril de 2016).

Tal análise se referia à dificuldade encontrada nas comunidades em que os franciscanos atuavam, pois, compreender as mensagens bíblicas e as interpretações que lhes eram dadas frente à situação de pobreza vividas pelos municípios da Diocese de Bacabal – MA, não era uma realidade tão presente. Prosseguindo com Loher (2009), destacamos as observações realizadas por religiosos em suas atividades evangelizadoras através de pregações sobre a renovação agrária como: “quem casa, quer casa” (LOHER, 2009, p.243). Essa frase fazia referência aos incentivos que os franciscanos davam aos *lavradores* para lutarem por terra.

Na expectativa de haver uma compreensão das comunidades sobre a denominação e significado de renovação, Frei Adauto Schumacher colocava que tal instrução agrária era, na verdade, parte integrante da catequese utilizada, inclusive, em cânticos³⁸ simples e pequenos, criados por ele, com o objetivo de contribuir tanto com o esclarecimento das mensagens de evangelização, como também despertar o compromisso do povo na luta por aquisição de uma boa casa e uma terra para plantar e viver. A descrição do *cântico* abaixo que trata da redenção

³⁸ O mesmo significado de *cantos, canções, cantigas*.

traz uma súplica pela preocupação no *cuidar da terra* e uma referência ao Padroeiro do *Bom Lavrador* Santo Isidro:

A redenção nossa está na lavoura,
 Pois é a terra a grande dádiva de Deus.
 Arruiná-la a fará vingadora
 Do criminoso ingrato a provocar os Céus.
 É Santo Isidro quem dá o rumo certo:
 Pá e enxada, bois e arado – vamos já ver
 Sem aperreio, virar o chão um céu aberto,
 Se buscarmos nossa terá legalmente obter.
 A redenção nossa está na lavoura:
 Todo queima-mato deve desaparecer (Frei Adatao Schumacher) (LOHER, 2009, p. 243).

Ao que parece, Frei Adatao Schumacher, tinha o propósito de buscar um referencial que possibilitasse aos denominados lavradores elementos para compreender a importância da terra e toda essa relação com os ensinamentos transmitidos pela Igreja nas comunidades. Havia, durante as *desobrigas*³⁹, um trabalho realizado pelos Freis, através de suas pregações e orientações, contribuindo muito, segundo Frei Adolfo, “para que a fé promovesse também a cidadania” (TEMME, 2015).

Maria das Dores Vieira Lima enfatiza a importância da Igreja na região e como esta relação aconteceu no contexto de luta e de orientação a partir das leituras bíblicas, comunicando mensagens que contribuíam para a compreensão destas no *embate* com antagonistas dessas comunidades:

Daí foi que surgiu o pensamento de uma luta por terra. Mas o pensamento veio pela ajuda da Igreja, pela ajuda de outras comunidades que já tinham lutado pela terra, né? E, *pra* gente fazer uma comunidade a gente vivia, mas participava da Igreja em outras comunidades, Ludovico, Centro do Aguiar. *Pra* isso, a gente teve ajuda dessas comunidades para fundar a comunidade aqui em São Manoel (Maria das Dores Vieira Lima, abril, 2016).

A contribuição exposta acima remete se remete a distintos apoios e significados representado pela solidariedade construída entre as comunidades que viveram situações semelhantes e a Igreja, que ultrapassava o simples ato da celebração das missas que aconteciam conforme o planejamento da paróquia, tendo oscilações no tempo de realização dessas, em razão de fatores referentes à situação das estradas e, em outros casos, pela necessidade da

³⁹ Segundo Frei Adolfo, em uma entrevista concedida em 20 de março de 2017, na casa paroquial no Bairro Angelim – Teresina/PI, o termo *desobriga* vem de des-obrigar. Ou seja, deixar de obrigar. O quê? Da obrigação do povo de Deus confessar e comungar, ao menos, uma vez por ano. Explicou, ainda, que a utilização do termo já não é a mesma, foi superada. Mas o termo popular ficou. No entanto, a Igreja passou a utilizar outro termo chamado de *Pastoral das Comunidades Rurais*.

presença dos religiosos estarem juntos aos *lavradores* nas comunidades. Tal situação, segundo mulheres quebradeiras de coco babaçu, causava problemas com aqueles que tinham interesses contrários. Dona Diocina Lopes dos Reis coloca como era a representação da Igreja para elas e suas famílias, na época dos conflitos, enfatizando a importância que essa instituição teve naquele momento:

Nessa época, a função da igreja foi uma função muito bela, sabe, muito boa, e ela nos ajudou muito. E era direito, também, dela ajudar. E mal de nós se não tivesse sido a Igreja. Porque nós tivemos um pastor aqui, que eu chamo Profeta. Que nós agradece a Deus e àquele profeta. Que ele, também, foi oferecido duzentos e poucos mil pra cabeça dele e duzentos pra do Inácio, que já tá lá com Deus, mas graças a Deus ele não concederam esse dinheiro. Se eles pagaram adiantado, perderam (Diocina Lopes dos Reis, comunidade Ludovico, abril, 2016).

Em sua narrativa, fica claro que as ameaças eram constantes, mas o trabalho dos representantes da Igreja também. O *profeta* mencionado, trata-se de Frei Adolfo Temme que chegou ao Brasil em 17 de junho de 1964, sendo direcionado para realizar trabalhos na Diocese de Bacabal como diretor do Seminário Catequético no mesmo município, convidado, posteriormente, a visitar o município de Lago da Pedra – MA. Sua primeira expedição foi com Frei Heriberto, nesse município, numa viagem pelas comunidades do interior para conhecer melhor o trabalho a ser desenvolvido igreja durante 20 dias.

Antes de dar prosseguimento à inserção de Frei Adolfo no contexto dos conflitos, enquanto representante da Igreja, explicarei os motivos que nos conferem a utilização de imagens nessa dissertação. Durante as aulas da disciplina “Antropologia e linguagem cinematográfica”, as discussões mais profícuas tentavam pensar sobre o papel que a câmera pode ter na relação com os agentes sociais de uma pesquisa.

Como pároco em Lago da Pedra – MA, Frei Adolfo (Imagem 1) retornou muitos anos mais tarde. Trabalhou durante 11 anos nessa paróquia, e em suas anotações diárias, foi detalhando os problemas das Comunidades Eclesiais de Base (CEB’s)⁴⁰ dispersos pelo interior.

⁴⁰ Para maiores informações sobre as Comunidades Eclesiais de Base, conhecidas como CEB’s, cf.: LINHARES, Anny da Silva. *Quebradeiras de Coco Babaçu: (re)construindo identidades e protagonizando suas histórias na microrregião do Médio Mearim, Estado do Maranhão*. 2016. Dissertação (Programa de Pós-graduação em Agriculturas Amazônicas, Núcleo de Ciências Agrárias e Desenvolvimento Rural), Universidade Federal do Pará, Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária, Belém – PA.

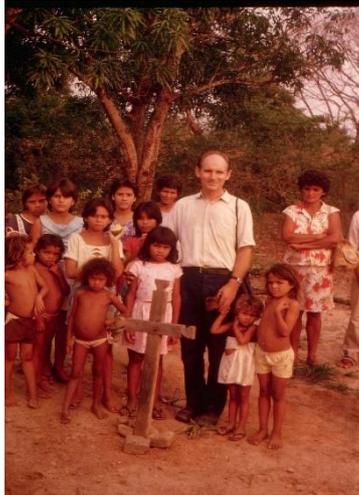


Imagem 1: Frei Adolfo em momento de desobriga na comunidade São Manoel
 Fonte: Arquivos de imagens de Frei Adolfo, consultado em março, 2017.

Mesmo considerando sua memória, segundo ele, tomada pela fraqueza ocasionada, pelo tempo e por alguns problemas de saúde, lembrar de fatos daquela época traz um sentimento de dor e de *entusiasmo* diante de outros conflitos enfrentados pelas comunidades. “Mas que estão passando como vento sem perceberem os males que causam à sua fé, à sua existência” (Frei Adolfo Temme, Entrevista realizada em 15 de março de 2017).

De maneira simples, educada e acolhedora, Frei Adolfo concedeu-me uma tarde de entrevista narrando e mostrando imagens de um tempo, colocado por ele, como sendo *tempos de entusiasmos*. Segundo ele, essa referência diz muito do que foi toda a situação de conflito agrário e de união que o povo das comunidades sofreu defendendo seu pedaço de chão, sua sobrevivência e de suas famílias.

Para Frei Adolfo, o papel da igreja era o de ver e ouvir a aflição do povo, referindo-se aos momentos de realização de *desobriga*, das reuniões realizadas nas comunidades com os/as trabalhadores e trabalhadoras rurais e das missas, que contribuía para se inteirar como estava sendo o cotidiano das famílias diante dos conflitos em torno da terra na região.

O que remete a uma reflexão sobre as demandas de orientações pela igreja, nesses espaços, de realizar o trabalho de conscientização política e social aos agentes sociais dando confiança a eles/elas repetindo: “*vocês têm direitos e nós apoiamos na intenção e na ação*”. Apoio esse representado, principalmente, na busca de acompanhamento e orientação jurídica para os/as trabalhadores e trabalhadoras rurais e formação política através de encontros realizados pela Animação dos Cristãos no Meio Rural (ACR). Contudo, isto se assemelha à narrativa de Maria Alaídes ao se referir ao significado da oração e ação:

Lá na história de Davi, isto me marcou muito, dele ter conseguido vencer o Golias com uma pedra de baladeira, e isso me motivou muito, também! Aí, em 75 já foi o ano que eu casei e continuei indo pra igreja, mas sem saber como a gente ia se organizar a partir das campanhas que era falada pela igreja, por exemplo, campanha da fraternidade “*Para onde vais?*” isso era uma palavras que eu ficava pensando, mas pra que isso? E eu entendia, mais pra lugar como o rei Golias é preciso a gente invadir e invadir era pecado, até que a gente *foi* se juntando a outros dirigentes que era homens, na época, que não existia, quase, mulher à frente das *dirigências*, e fomos tentar desvendar isto nas reflexões. E aí a gente percebeu que a partir da **história bíblica que lutar era lutar por terra**. E aí, em 86 a gente começou as reuniões e aí nas reuniões **discutíamos escondidos, por que em 64 que era a lei da ditadura militar, por que ninguém podia escutar o que a gente estava falando** se era pra ir lá na solta⁴¹ *empatar* uma derrubada de palmeira, ir na *solta* alheia para poder coletar o babaçu escondido, se era pra ir lá e pegar o que tinha de casca e fazer sua *caeira*⁴² (Maria Alaídes Alves de Souza, Comunidade Ludovico, 2016).

Maria Alaídes corrobora com a versão de proposição da Igreja em realizar, no plano social, com os trabalhadores e trabalhadoras rurais, através dos espaços promovidos pela mesma, uma reflexão do contexto a partir dos conflitos, dificuldades e vivências no campo e um espaço em que as/os agentes sociais se dispunha a realizar diálogos ocultos para a construindo de estratégias de resistências (SCOTT, 2004, p. 64), manifestada pela proibição revelada nas reclamações de não poder *pegar o coco* livremente, das derrubadas de palmeiras pelos empregados dos fazendeiros e por não ter onde plantar suas roças. Essa negação da realidade, que ora se configurava, era o espaço de construção de estratégias para praticar a resistência no coletivo.

Ainda em Scott, no livro intitulado *Los dominados y el arte de la resistencia: discursos ocultos* o autor faz um diálogo com Thompson (1998) ao tratar de resistência. O primeiro traz as representações, as dissimulações, os discursos, tanto público como oculto, em que os subordinados vivem em um ambiente de dominação e ao mesmo tempo de resistência. Já Thompson vai tratar do processo de resistência construída de maneira coletiva e individual frente ao poder institucionalizado através de rebeliões, insurreições, e levantes populares. A respeito disso, Scott afirma:

⁴¹ Área de pastagem que tem palmeiras de coco babaçu cercada com arame farpado, contendo capim bombaça ou braquiária para alimentação bovina.

⁴² Refere-se a um “buraco cavado no solo, onde são queimadas as cascas que propicia alto teor de impureza” (ALMEIDA, 1998, p. 43). Diocina Lopes, quebradeira de coco babaçu, define: “coloca folhas de bananeira molhadas em cima das cascas já em brasas, juntamente com a areia sem deixar nenhuma fumaça saindo para que o fogo se apague e finalmente reste o carvão. Este processo geralmente é feito de um dia para o outro” (entrevistada em 19 de abril de 2017).

E. P. Thompson, al hablar de la heterodoxia religiosa en la Inglaterra muy distinta de tres siglos después, señala el mismo punto: "El campo estaba bajo el dominio de la pequeña aristocracia; los pueblos, bajo el dominio de las corporaciones corruptas; la nación, bajo el dominio de la corporación más corrupta de todas; pero la capilla, la taberna y la casa eran suyos. En esos lugares de culto 'sin campanario', había libertad para la vida intelectual y para los experimentos democráticos". Los espacios sociales sin vigilancia que fomentan la disidencia ya no son, para la clase trabajadora de Thompson, los parajes silvestres donde prosperó el movimiento de los *lollards*. Ahora se encuentran, más bien, en la intimidad del hogar o en esos lugares públicos, como las tabernas y las capillas, que la clase trabajadora puede llamar suyos (SCOTT, 2004, p. 152-152).

Scott (2004) traz a ideia dos espaços sociais de construção das estratégias de resistências coletiva e de pertencimento da classe trabalhadora citados por Thompson. Em uma reflexão sobre nossa pesquisa, por vezes, para as quebradeiras de coco babaçu, esses espaços deflagravam o enfrentamento às agressões como ações de uma dominação de seus antagonistas. O que se fazia através das missas, encontros e atividades de formação, como círculo bíblicos, Encontro de Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais, Aleitamento materno etc. Tais oportunidades vivenciadas são trazidas como conquistas tendo seus reflexos pautados nas ações promovidas por mediadores externos representados pelas organizações presentes na região, na época, como a Pastoral da Criança, a ACR, a ACESA e a Igreja, representados, principalmente, pelas Comunidades Eclesiais de Base – CEB's. Conforme a narrativa de Maria Alaídes Alves de Souza:

Mas antes dos 18 anos eu fui catequista, por dois anos, animadora na igreja, fiz dois cursos no seminário catequético de Bacabal, cursos de catequese, e nesses cursos, comecei compreender que a religião não era uma verdadeira salvação sem ação. (...) Aí eu considero que essas formações ela veio de muitos movimentos. A formação da igreja, a formação da ASSEMA, a formação da ACR e todo mundo ajudou nós nesse processo. O tanto de acúmulo de conhecimento a gente deve muito a esses movimentos, a essas viagens, a esses estudos, a essas capacitações (Maria Alaídes Alves de Souza, 2016).

Barbosa (2013), nos chama atenção para a importância da participação de diversos membros da igreja e da atuação das Comunidades Eclesiais de Base (CEB's) em áreas de conflitos a partir de 1970, oportunizando o processo de conscientização política, de proteção e de visibilidade das situações sofridas por Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais durante esse período.

Na época dos conflitos, a Igreja Católica mantinha contato com quebradeiras de coco através de padres e missionários, das CEBs, e de algumas organizações como Cáritas, fundada em 1956, a Animação dos Cristãos no Meio Rural (ACR), criada em 1965, e a CPT, instituída em 1975. Essas entidades eram as principais apoiadoras dos camponeses durante os confrontos. Com o auxílio da Igreja, por vezes, os trabalhadores eram poupados de maior

violência, e suas mobilizações e denúncias tinham maior visibilidade (BARBOSA, 2013, p. 166-167).

Se remetermos à citação da Maria Alaídes e à análise de Barbosa (2013), podemos compreender que as quebradeiras de coco babaçu foram se apropriando do significado de direito à terra, ao babaçu, a se organizarem enquanto coletivo, através do acompanhamento e orientação jurídica. O advogado Dr. João Sandes Macedo que residia em São Luís – MA, contratado pela Igreja (franciscanos) passou a defender os trabalhadores e trabalhadoras rurais na Diocese de Bacabal. Tal iniciativa, segundo Maria Alaídes assumia o seguinte sentido: “pra gente poder entrar na luta”.

Assim o significado de organização foi se desenhando para que as mulheres quebradeiras de coco pudessem reunir demandas, fazer denúncias e buscar direitos, tanto no âmbito das ações construídas com a igreja como nos sindicatos. Sendo que este último só foi possível em um momento posterior.

Rêgo e Andrade (2006) nos trazem que os sindicatos sofreram algumas transformações já que os trabalhadores tiveram maior atuação interna em seus órgãos de classe por meio da oposição sindical, participando diretamente e tomando a frente em processos de mobilização e conflito (RÊGO; ANDRADE, 2006). Segundo Maria Alaídes, ser sócia no sindicato era muito mais que ser “igual” era uma “forma de assumir essa identidade que você nem percebe”. Ou seja, algo que evidencia ser impulsionado por uma construção gradativa do sentido do direito. Direito a ser sócia no sindicato, direito a se organizarem no Clube de Mães, direito ao livre acesso, direito à terra e direito a construir estratégias com os homens no enfrentamento das necessidades.

Desta forma, podemos compreender que o trabalho exercido pela igreja presente na região, uma vertente da Igreja Católica considerada progressista no meio rural (BARBOSA, 2013), com atuação das quebradeiras de coco babaçu contribuiu para constituição de *unidade de mobilização* (ALMEIDA, 2011), se agrupando com outras organizações apoiadas pela igreja face aos efeitos e às ações do Estado, referentes a apropriação das terras onde elas viviam e usufruíam dos recursos disponíveis. Podemos interpretar que, as ações de resistência foram em decorrências dessas *unidades de mobilização* constituídas também, com contribuição das mulheres:

Mas é a vontade de mudar essas mulheres. Como tinha essa participação da luta pela terra, a participação na Igreja, sempre as comunidades, a gente vê que é uma participação maior e as mulheres também participavam da Pastoral da Criança, dos voluntários de saúde. A ACESA, na época, tinha esse trabalho aqui, de Pastoral da Criança, voluntário de saúde (Maria das Dores Vieira Lima, comunidade São Manoel, abril de 2016).

Com efeito, a presença dessas organizações na região contribuiu para a existência de ações coletivas desdobradas em posicionamentos politizados por trabalhadores e trabalhadoras rurais, quebradeiras de coco babaçu, nos diversos espaços que foram se constituindo e fortalecendo suas pautas já mencionadas. Considera-se, portanto, que esse coletivo reconhece a importância da participação da Igreja na luta pela terra, mas reforça que essa atribuição não é dada apenas a ela. No entanto, reforçam que as articulações com representação jurídica para defender as comunidades, com os fazendeiros, o poder público local e estadual, ela teve sua contribuição maior.

1.3 As mobilizações coletivas das quebradeiras de coco babaçu e o trabalho com a terra

Não é qualquer um que suporta tudo que as mulheres suportaram e suportam até hoje. Só em ela dizer que tem um trabalho lá fora, a mulher já é muito forte. A carga não redobra, ela triplica. Se tudo que você faz dentro de casa se você não tivesse o trabalho lá fora ela já fazia. Como você tem um trabalho lá fora, você faz o de lá de fora e faz o de casa todinho de novo (Maria das Dores, comunidade São Manoel, abril de 2016).

Pretendemos em nosso trabalho, refletir sobre como se apresenta as relações de gênero trazidas pelas mulheres quebradeiras de coco babaçu em suas memórias, como também, as situações vivenciadas através dos diferentes processos de luta que trazem em suas narrativas relativas a distintas ações, por estas realizadas no cotidiano.

As manifestações de resistência exibidas pelas mulheres em diferentes situações, como na luta pelo livre acesso ao babaçu, no direito à cadastrar-se no sindicato, à educação, à diversão, à geração de renda, à terra, são sempre lembradas como importantes e acrescidas a todas as outras tarefas já existentes e, por elas, executadas no dia a dia. Em entrevista com Maria das Dores Vieira Lima, da comunidade São Manoel, traz essa relação do compromisso das mulheres com a luta pelo babaçu e pela terra quando afirma: “Toda barra quem sustenta é a mulher, é na casa, é no trabalho, até porque ela trabalha, mais do que e ganha menos. Então, por que esta mulher não é mais forte do que todos, né?”.

Mais adiante, Maria das Dores reforça sua argumentação quando diz:

Lá fora, tem o trabalho que é bem maior para a mulher e, além disso tudo, ela quer ter *pra* fazer, para trazer essa renda *pra* casa e, aí, os clubes de mães, elas iam não só pra discutir, mas eles iam, sempre, buscar uma melhoria, ou costura, ou pintura. Sempre ela buscava uma atividade além das que ela já tinha, *pra* trazer uma renda *pra* dentro de casa porque tudo que ela já fazia ainda era muito pouco (Maria das Dores Vieira Lima, abril de 2016).

Na argumentação acima, se evidencia uma dualidade ligada à necessidade de exercer trabalhos dentro e fora do âmbito doméstico aliada a uma angustia particular que por vezes, se transforma em ações nesse lugar representado pelo Clube de Mães para a construção de estratégias de resistência. Pois, para além dos debates acerca dos problemas cotidianos, havia também, atividades de geração de renda para além do trabalho na quebra do coco e na roça.

Para Andrade, esse coletivo representado pelas organizações de mulheres traz o protagonismo aglutinado com a participação dos homens, dos jovens e das crianças, na luta pelo livre acesso e pela terra, se apresentando de diferentes maneiras e situações em que estes definiam suas estratégias conforme as representações tidas por cada uma em espaços distintos durante o período do conflito (ANDRADE, 2005).

No entanto, Diocina Lopes dos Reis traduz tais questões para além de uma necessidade trabalhada em conjunto, em que a luta cotidiana, também, se apresentava no espaço privado que envolvia proibições, brigas, situação de sujeição e certo “controle” quando do acesso aos espaços públicos:

Porque, na época, a gente era tratado muito mal até no trabalho da gente né? A outra coisa, é que você dentro de casa você não tinha nem voz ativa com o próprio marido que você tinha, o que que o marido dizia? *Pra* sair *pro* movimento, um passeio, a mulher não era para ir. Mais ele *brojava*⁴³! Não deixava ir. Mais se ela fosse pra roça ou pro mato pra quebrar coco ele não dizia nada não. Não dizia nada, mas também, não vai não. Aí a gente tinha o poder só de ir pra roça trabalhar, de lá você não podia questionar nada, comercializar nada de lá. Era o homem! Você quebrava o coco para ir vender, o cara dizia: “Tem que comprar as coisas pra dentro de casa né? Então, que coisa mais ordinária do que isso daí minha irmã? A gente vivia como um objeto, usado como objeto de dizer: vai pra lhe, vai pra cá, pra lhe não vai. Era assim, que todas, nós, *eram* antes né? Então, a gente enfrentou mil e um desafio pra poder, hoje, a gente chegar ao ponto que a gente chegou. Lutar primeiro, a luta pesada

⁴³ Uma categoria local utilizada pelos agentes sociais que aparecem com várias interpretações em diferentes contextos para explicar, comemoração, alegria, controle da situação, empoderamento, contestação, temperamento agressivo diante de determinadas circunstâncias e indignação. Também para expôr pontos relevantes ao seu modo de vida. De acordo com a Diocina Lopes, em sua entrevista, este termo refere-se ao comportamento adotado pelo seu marido devido à sua condição masculina de ter liberdade para fazer o que quiser, sair para qualquer lugar e chegar a qualquer hora sem dar satisfação.

primeiro, foi a de dentro de casa. Depois partiu para comunidade né? E avançar (Diocina Lopes dos Reis, comunidade Ludovico, abril de 2016).

Diocina Lopes dos Reis, durante a entrevista, ela sempre reforçava a luta das quebradeiras de coco babaçu, a violência sofrida pelas mulheres dentro e fora de casa por ocasião do posicionamento tido por essas diante de debates acerca dos direitos das mulheres, a visibilidade adquirida na região por meio das intervenções nas políticas públicas municipais, na lei do livre acesso e em todo o trabalho de proteção do meio ambiente.

Na ocasião de reunião da diretoria da AMTR no dia quatro de agosto de 2017 realizada na Fábrica de Sabonete “Babaçu Livre” na comunidade Ludovico em Lago do Junco – MA, ao trazerem para a pauta o assunto sobre o envenenamento das palmeiras Diocina Lopes dos Reis coloca sua preocupação sobre o assunto e sugere: “Buscarem, através da universidade, uma pesquisa para descobrir o tipo de veneno que está sendo usado e como está sendo realizado essa aplicação, no qual está matando as palmeiras dentro do nosso território”. Para além da necessidade institucional de buscar, junto à academia, uma pesquisa voltada para obtenção de soluções que interfira no uso do veneno, há também uma preocupação em organizar as mulheres para compreenderem como ocorre a relação de autoidentificação de quebradeira de coco babaçu com o processo de proteção dos babaçuais.

As questões que envolvem a luta, narradas pelas quebradeiras de coco babaçu, das comunidades que estiveram envolvidas, trazem muito mais que a participação de homens, crianças, jovens, Igreja e demais organizações locais, elas sobrevivem da mobilização política e social desses/as agentes, evidenciando ao que Linhares vai chamar de “processos por meio de construção de entidades representativas” (LINHARES, 2015, p.16) diante de seus antagonistas.

Desse modo, muito embora, essas contribuições não se limitassem apenas às mulheres quebradeiras de coco babaçu, a constituição de espaços específicos foi relevante para compreender o momento de avançar enquanto grupo coletivo. Spivak trata sobre esses espaços articulados, enquanto meios que oportunizam aos subalternos o direito da fala e da escuta (SPIVAK, 2010).

Dona Rosalina Alves, quebradeira de coco babaçu e residente da comunidade Aparecida, no município de Lago do Junco, uma das sócias fundadora da AMTR, afirmar que a ideia de lutar por espaços e buscar o direito de falar e ser ouvida se desdobra no enfrentamento da subordinação enquanto uma questão coletiva: porque “nós queria ser independentes. Nesse

momento, nós não nos baseamos em nada porque nós tinha nossos direitos como privado que estavam nas mãos dos homens” (ALVES, 2016).

Rancière, no texto “O dissenso”, refere-se à cena comum daqueles que estão presentes, na existência do dissenso, do conflito em torno da fala dentro do mundo sensível em que as quebradeiras vivenciaram e que se trata de um litígio estabelecido pelo direito de falar, de decidir, de pronunciar-se com relação aos seus interesses no intuito de serem conhecidas como “seres falantes” (RANCIÈRE, 1996, p. 40).

Para tanto, trazer estas discussões para espaços comuns às quebradeiras que norteassem o debate sobre direitos nos espaços que classificamos neste trabalho sob diferentes modalidades: a) políticos e econômico: reuniões, assembleias, atos públicos, audiências públicas, encontros, feiras agroecológicas municipais existente na região, Fábrica de Sabonete Babaçu Livre, na venda do coco nas cantinas, na Cooperativa dos Pequenos Produtores Agroextrativista de Lago do Junco e Lago dos Rodrigues, na quebra do coco em mutirão; b) social: Festas de santos, nas feiras agroecológicas, nos torneios de futebol, nas caminhadas no Dia Estadual das Quebradeiras de Coco Babaçu, nas reuniões das Associações locais; c) ambiental: na efetivação da Lei de Livre Acesso na região realizado pelas mulheres no momento de apresentar a Lei em mãos aos fazendeiros grandes e médios, os projetos de manejo florestal e as campanhas de preservação ambiental. Essas discussões e ações possibilitaram uma construção processual de identidade coletiva de encontros cotidianos. Neste sentido, a ideia de criar o Clube de Mães não perpassou de forma isolada, mas acompanhada de estratégias que aglutinaram mulheres e ideias que se caracterizam pelo seu desdobramento, como também, sendo uma *unidade de mobilização*.

1.4 - Conceito da ideia do sabonete

O nosso sabonete, ele...como eu posso dizer? Ele é o carro chefe de toda essa nossa luta. Ele conta toda nossa história (Diocina Lopes dos Reis, comunidade Ludovico, Lago do Junco – MA, abril de 2016).

O surgimento da ideia do sabonete ocorreu segundo, segundo Maria Alaídes Alves de Sousa dentro do Clube de Mães, que tinha no enfrentamento das necessidades da época, os motivos encontrados pelas mulheres para a realização de atividades que buscasse gerar renda para elas. No artigo “História sobre o pensamento de fabricação de sabonetes do grupo de Ludovico”, de autoria da quebradeira de coco babaçu Maria Alaídes Alves de Sousa, que

apresenta uma abordagem histórica sobre a construção do *pensamento de fabricação do sabonete* pelo grupo da comunidade Ludovico⁴⁴. Esta ideia se materializou para dar continuidade ao trabalho coletivo já em andamento. Segundo Maria Alaídes Alves de Soza:

Em 1990 decidimos que cada mãe traria para o Clube meio litro de azeite para fazermos sabão, ficando um grupo para fazer e vender, quem levava o azeite não fazia o sabão, quem fazia o sabão não contribuía com o azeite. Esta contribuição referia-se à mensalidade do Clube de Mães (SOUZA, 1998, p. 172).

O amadurecimento ocorrido na construção da ideia do sabonete, segundo Maria Alaídes Alves, foi acontecendo pouco a pouco. As etapas e experimentos foram sendo realizadas para saber que tipo de óleo poderia ser usado como base do sabão. O que evidencia que havia/há uma técnica, um saber que está ligado e enraizado no cotidiano, nas formas de viver e de lidar com o babaçu. A respeito disso, Maria Alaídes Alves de Souza recupera: “a ideia do sabonete era fazer ele com banha de porco e azeite de mamona numa tigela pequenininha de vidro, aí chegou o tempo do primeiro encontrão⁴⁵ que eu nem me lembro o ano aqui agora” (Maria Alaídes Alves de Souza, abril de 2016).

Um dos marcos dessa luta foi o *I Encontro Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu* (I EIQCB) também denominado pelas mulheres quebradeiras de coco conhecido como “encontrão”, que tinha no centro do debate e reivindicação coletiva o livre acesso ao coco babaçu nos Estados do Maranhão, Piauí, Pará e Tocantins (Imagem 2). As mulheres que já haviam iniciado o trabalho da feitura do sabão e sabonete na comunidade Ludovico e se oportunizaram do evento para apresentar às demais mulheres quebradeiras de coco presentes no evento, o que seria a ideia de construção coletiva que dava ênfase a mais uma utilidade do babaçu.

⁴⁴ SOUZA, Maria Alaídes de. História sobre o pensamento de fabricação de sabonetes do grupo de Ludovico. In: *O Maranhão em rota de colisão-experiências camponesas versus políticas governamentais*. São Luís: CPT, 1998. Coleção Padre Cláudio Berganaschi. p. 171-176.

⁴⁵ Maria Alaídes se refere ao I Encontro Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu ocorrido em 1991 “no sítio Pirapora em São Luís – Maranhão com participação de 250 (duzentas e cinquenta) mulheres, quebradeiras e assessoras” (BARBOSA, 2013, p. 204).



Figura 2: Ato público das quebradeiras de coco babaçu durante I EIQCB, 24 a 26 de setembro de 1991 – São Luís/MA.
Fonte: Arquivo pessoal de Frei Adolfo, consultado em março de 2017, Teresina - PI

A respeito dessa primeira amostragem do sabonete a um público maior, Maria Alaídes Alves de Sousa descreve este momento:

Levamos uns tabletes bem pequeninos, que levamos até numa caixa de sapatos e, aí, foi um sucesso no Encontrão e, aí, quando a gente voltou já foi crescendo a ideia e, aí, entrou a EMATER dizendo que a gente pudesse estar enriquecendo isso com essência pra poder cheirar para poder dizer que era sabonete (Maria Alaídes Alves de Sousa, abril de 2016).

Segundo Diocina Lopes dos Reis, esse trabalho foi imaginado fazendo uma ligação com a economia de não ter que comprar o sabão, por se tratar de uma época difícil. Assim, já tendo o sabão feito por elas seria também uma maneira de evidenciar mais um subproduto feito à base do óleo do babaçu, colocando não apenas às mulheres, mas a todos, a importância da preservação da palmeira de babaçu. Dona Rosalina Alves da Silva explica que mesmo antes de surgir o debate sobre a Lei de Livre Acesso, já existia uma luta pelo babaçu livre, mas a ideia se fortaleceu tanto no início do trabalho com a produção do sabonete quanto na existência de comunidades com o coco privado.

Aí veio a questão do sabonete, que disse que era para garantir o babaçu. A gente trabalhava com sabonete porque aí a gente *tava* dando um valor maior ao babaçu, era mais uma garantia. Só que tinha comunidade que não tinha o babaçu livre como aqui em Ludovico, Centrinho do Acrísio e São Manoel. Aí teve a Zélia, que era vereadora, e aí Devido a gente está trabalhando com sabonete, aí, ela sugeriu essa lei (Rosalina Alves da Silva, comunidade Aparecida, setembro de 2016).

Assim, o debate em torno da feitura do sabonete se fortaleceu, tendo na descrição de Maria das Dores Vieira Lima, outros elementos importantes:

Surgiu a ideia de fazer sabonete e alguém trazia receitas de fora, porque até então não tínhamos conhecimento. E, aí, foi melhorando, melhorando, se buscando mais. A Noemi trouxe receita, a EMATER trouxe receitas. E, aí, foi se buscando. Mas até ter o sabonete babaçu livre, né? E, também, tivemos uma luta muito grande *pra* ter o sabonete do jeito que ele *tá*. Ainda não *tá* tão pronto que não tenha defeito. Porque não existe produto que não tenha defeito (Maria das Dores Vieira Lima, abril de 2016).

Este fazer o sabonete a partir da experiência das quebradeiras de coco babaçu, foi sendo aprimorada a qualidade, apresentação do produto e enriquecimento da formulas com essências⁴⁶ que fixasse melhor aos demais ingredientes formula. Neste sentido, os mecanismos e mediadores externos representados pela assessora Noemi Miasaki Porro (técnica da ACESA) e Técnicos da Empresa Técnica e Extensão Rural do Estado do Maranhão (EMATER-MA), foram importantes para esse fortalecimento do conceito, em que Maria Alaídes o define para além de sua fórmula química:

Aí, entrou essa história toda da luta pela terra que a gente entrou junto com os homens” Veio o estudo de como compreender que aquelas que estão produzindo não são sozinhas as verdadeiras donas do projeto são duzentas que fundaram e mais aquelas que moram no município e são do extrativismo e vivem daquilo e que este sabonete estar representando a história delas no próprio município que estar sendo implantada esse sabonete ainda tem mulheres escravizadas, ainda tem mulheres que não se libertam, ainda tem mulher que não sabe administrar com autonomia e precisa a AMTR com essa experiência divulgar esse sabonete com o ponto forte da identidade da mulher dizer que ele, ele sim organizou, mobilizou essas ideias, essa história, essa luta pra poder a gente não esquecer de dizer, hoje sim, a gente tem esse produto aqui e com ele tem uma história que vem pra uma economia pra mulheres que produzem ele. É nessa economia que eu falo é dinheiro que vale uma diária que você pega e compra um caderno, que compra o filtro, que compra a bomba de botar no poço que aí embuti a qualidade de vida da pessoa. Quem saiu do lampião pra hoje ter a energia? Quem saiu da lata d’água na cabeça, da cabaça pra hoje ter uma bomba jogando água dentro de casa. Quem saiu do babaçu preso, pra hoje ter o babaçu livre? Quem saiu pra pagar renda. Quatro alqueire de arroz pra pagar roça e que hoje faz na sua terra onde você quiser que e planta o que quiser. Então, esses são os avanços os crescimentos que estar embutido no sabonete (Maria Alaídes Alves de Souza, abril de 2016).

Ao colocar o conceito do sabonete como algo do coletivo, é evidenciada a relação entre tudo que envolve a feitura do sabonete, antes e depois do seu surgimento através da autonomia econômica, da participação coletiva, da representação da luta nesse processo de relembrar os passos dados para buscar avanços na geração de renda, na autoafirmação, organização e

⁴⁶ Atualmente as essências utilizadas pelas mulheres na formula do sabonete Lavanda, Palmo Rosa e Erva-Doce.

mobilização transformando a qualidade de vida das/dos envolvidos no acesso à educação, ao lazer, à política de financiamento de produção e à habitação. Refletir sobre esses avanços relacionando-o ao sabonete é, também, aglutinar agentes sociais, comunidades, estratégias, resistência, saberes e fazeres tradicionais em que essa história e identidade são pensadas a partir de um coletivo.

Essa reflexão demonstra também uma repercussão política provocada pela ampliação de direitos que não se resumia apenas só à reivindicação da terra e ao livre acesso ao babaçu. Mas em debater ideias e pontos de vistas manifestadas na construção de estratégias que envolvessem as mulheres, através de atividades produtivas (horta e roça), artesanato (confeção de calcinhas, calção, tricô e crochê), produção de azeite, sabão e sabonete. Para além disso a constituição de outros espaços como a Cooperativa e associações locais e regional, fortaleceram esses debates na defesa da palmeira de coco babaçu, principalmente, através da utilização da Lei Babaçu Livre como instrumento de intervenção política municipal e estadual.

1.5 – A palmeira e a lei babaçu livre

*Ei, não derruba esta palmeira.
Ei, não devore os palmeirais.
Tu já sabes que não podes derrubar,
Precisamos preservar as riquezas naturais.*

*O coco é para nós grande riqueza,
é obra da natureza,
ninguém vai dizer que não.
Porque da palha se faz casa pra morar,
Já é um meio de ajudar a maior população*

*Se faz o óleo pra temperar comida,
é um dos meios de vida pra os fracos de condição.
Reconhecemos o valor que o coco tem,
A casca serve também para afazer o carvão.*

*Palha de coco serve pra fazer chapéu,
Da madeira faz pape, ainda aduba o nosso chão.
Talo de coco também é aproveitado,
Faz quibane, faz cercado pra poder plantar feijão.*

Música: Xote das quebradeiras de coco
Letra: João Filho ou João Abelha de Praia Norte do Tocantins
Intérpretes: As Encantadeiras

A palmeira de coco babaçu representada, aqui, nas interpretações dispostas na letra da Canção “Xote das quebradeiras de coco”, cantado, tanto pelo grupo das Encantadeiras, como

pelas quebradeiras de coco babaçu em Assembleias, Encontros, Reuniões, Seminários, passeatas e Audiência Públicas, em que elas retratam a denúncia e o protesto pela proibição das derrubadas de palmeira de coco babaçu, sua preservação e uso comum de todos os seus subprodutos.

Assim, a história de devastação da palmeira de coco babaçu parece não se remeter a um período específico, mas a um processo contínuo de desmatamento gradativo provocado pelo crescimento da pecuária extensiva (MESQUITA, 2008). No livro *Guerra ecológica nos babaçuais: o processo de devastação dos palmeirais, a elevação do processo de commodities e o aquecimento do mercado de terras na Amazônia* (ALMEIDA, et al., 2005), os autores trazem, no capítulo I intitulado “Impactos Sobre a Região Ecológica do Babaçu”, o processo da pecuarização dos babaçuais e seus efeitos sobre uma grande porcentagem da devastação na Amazônia Legal:

A pecuária tem sido apontada como a principal atividade devastadora, responsável por cerca de 80% de toda a área desmatada da Amazônia Legal. Há consenso sobre esta assertiva nas inúmeras análises produzidas sobre a questão pelas mais diferentes instituições, a saber: agências multilaterais de financiamento, órgãos governamentais especializados na elaboração de estatísticas censitárias, institutos oficiais de pesquisa, associações voluntárias da sociedade civil e organizações não-governamentais (ALMEIDA, et al., 2005, p. 47).

No Maranhão, o impacto desta destruição nos babaçuais se fortalece no período em que os *incentivos fiscais* do governo do Estado aos grandes projetos de desenvolvimento se fortalece, principalmente, na segunda metade do século XX em que a concentração fundiária ocorreu de maneira desordenada, atingindo principalmente os extrativistas do babaçu (ALMEIDA et al., 2000). Essa assertiva comunga com a elaboração do Fascículo 2 do Projeto Nova Cartografia Social e Política da Amazônia, *Quebradeiras de coco babaçu no Mearim*, da Série Movimentos Sociais, Identidade Coletiva e Conflitos lançado em 2005.

Esse fascículo foi construído dando apoio às estratégias da campanha definidas a partir da pesquisa que originou o mencionado livro *guerra ecológica dos babaçuais*. Ainda nessa pesquisa, foi realizado um levantamento com as principais problemáticas de cada regional. Nele, Maria Adelina de Sousa Chagas (*in memoriam*), expõe: “a nossa luta é para preservação do meio ambiente e melhoria da qualidade de vida pela organização, cidadania e reprodução do nosso trabalho e da nossa cultura”.

Destaca ainda que a campanha que retrata o fascículo e a pesquisa são fatores relevantes para contribuir nessa construção coletiva em defesa dos babaçuais no Médio Mearim frente às

principais situações de devastação relacionadas à produção de carvão nos fornos móveis, às baterias de produção de carvão, à existência de barracões nos quais um grupo de mulheres quebra coco e o vendem a um preço baixo e, além disso, são obrigadas a deixar as cascas do coco no local. Importante ressaltar que, em suas comunidades, essas cascas também são utilizadas para fazer o carvão. Ainda existem as áreas arrendadas para a coleta do coco inteiro que realizado por homens, mulheres e crianças contratados pela empresa para serem deslocados aos barracões e, por fim, há o trabalho de “roço” das *soltas* realizado na área onde será plantado capim para a pastagem.

Nesse sentido, faz-se necessário buscar compreender os diversos significados da palmeira construídos a partir das vivências em comunidade, da luta pela terra, da luta pelo livre acesso, em que às quebradeiras de coco babaçu vão adquirindo um conhecimento que se materializa nas esferas de embates em que o poder de suas ações e contestações são atribuídos, a elas, um reconhecimento de sua atuação. Sobre isso, Diocina Lopes dos Reis nos coloca a seguinte dimensão:

Olha, desde quando a gente descobriu a utilidade do babaçu pra nós, como mãe de família, que ela dava a sustentabilidade. A nossa relação com a palmeira é como se ela fosse uma mãe, pra nós, sabe? A gente considera ela como a mãe palmeira, sabe? Porque assim, a gente imaginando: **Meu Deus, a mulher ela tem 10 filhos, né? E ela amamenta só, em dois peitos, os dez filhos, ou quantos filhos ela tiver, né? E a palmeira, tanta vida de sobrevivência ela dá para mil e não sei quantos filhos.** Porque tem palmeira que ela coloca cinco cachos de babaçu, daqueles cinco cachos de babaçu **ela dá coco pra todo mundo,** sabe? **Eu chego, e você chega, outro chega e vai achando, e vai levando, e vai achando e ela vai dando. Então, gente não existe uma coisa mais fantástica que uma palmeira de babaçu** (Diocina Lopes dos Reis, Ludovico, abril de 2016, grifo nosso).

Essa relação exposta em que as mães, tal como a palmeira, são representadas pela condição de assegurar sustento e vida aos filhos através da amamentação e do leite que se extrai do coco babaçu. Ao mesmo tempo em que a comparação apresenta distintas maneiras de quantificar não apenas a produção da palmeira de coco babaçu em relação à mulher, mas da importância que ambas representam tanto para a preservação, quando para a produção e reprodução social.

Os *laços de solidariedade* retomados aqui trazem o conceito de uso comum⁴⁷ do “Babaçu Livre” conforme interpretação em que mostra a condição de existência das

⁴⁷ ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Terra de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livre”, “castanhais do povo”, faixinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas*. 2. ed, Manaus: PGSCA–UFAM, 2008. Sobre o termo *uso*, Shiraishi (2013), faz um debate sobre as diversas interpretações de propriedade realizada no âmbito jurídico ou por grupo social, no caso dos quilombolas e das quebradeiras de coco babaçu, que têm na

quebradeiras de coco babaçu (SHIRAIISHI NETO, 2013, p. 115) e todo o conjunto de relações sociais estabelecidas em vários grupos sociais (ALMEIDA, 2008) que constituem uma comunidade, tendo a terra como condição para o trabalho na agricultura e extrativismo em que se refazem conjuntamente.

Um dos momentos importantes para essa pesquisa relacionado às narrativas dessas mulheres ocorreu durante o curso do Projeto Cartografia Social dos Babaçuais: Mapeamento da Região Ecológica do Babaçu, executado no âmbito do Projeto Nova Cartografia Social e Política da Amazônia (Figura 3).



Imagem 3: Curso Cartografia Social dos Babaçuais

Fonte: Laboratório do Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política Social da Amazônia – PPGCSPSA, São Luís – MA.
30, 31 de março e 01 de abril de 2016.

O curso foi destinado às quebradeiras de coco babaçu representantes do Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu (MIQCB)⁴⁸ e contou com participação de alunos da terceira turma do Programa de Mestrado do PPGCSPA e de Ciências Sociais da UEMA que tem suas pesquisas relacionadas ao babaçu, esse curso tinha como objetivo, proporcionar trocas de informações entre pesquisadores e mulheres que estão envolvidas na luta política em favor do babaçu.

mesma, uma relação “à reprodução e produção física e social” que se diferencia das propriedades clássicas (SHIRAIISHI, 2013, p. 75).

⁴⁸ O Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu do Piauí, Maranhão, Pará e Tocantins originou-se a partir do Grupo de Estudo das Quebradeiras de Coco Babaçu (GEQCB), organizado pela ASSEMA. Sua fundação ocorreu em 1991, ano de realização do I Encontro Intermunicipal das Quebradeira de Coco Babaçu em São Luís – MA. Para maiores informações, leia-se BARBOSA (2013) e LINHARES (2015).

Em um dos momentos do curso, cada quebradeira de coco babaçu foi convidada a se apresentar utilizando o mapa Cartografia Social dos Babaçuais para demonstrar situações que elas consideravam mais relevantes para elas, construído a partir dos seus territórios⁴⁹. As mais diversas expressões foram utilizadas pelas agentes sempre visibilizando a palmeira, demonstrada por elas, como símbolo principal do mapa e fator importante para a sua autodefinição ou reprodução social, econômica, cultural e ambiental (SHIRAISHI, 2013). Dentre tantos depoimentos, algumas delas, nas quais serão citadas posteriormente, mereceram atenção pelo significado relacional que elas explicitaram.

Tais significados se materializaram nos depoimentos. Dona Rosenilde Gregória, da Baixada Maranhense, afirmou: “Eu sou palmeira”. Ou ainda de Dona Nice Machado, reforçando que: “a gente sempre é palmeira de babaçu, até o fim. Sempre a gente vai lutar pra dar vida a essas palmeiras”. Demonstra haver uma relação política entre a mulher e a palmeira, nos remetendo a um princípio de classificação construído por elas à luz de um pertencimento em que essa relação coadunam com atividades agrícolas, por elas desenvolvidas.

Destacamos aqui a roça, que é executada segundo o ciclo produtivo que se inicia desde a implantação da roça, o período de plantio, capina e colheita. Para Martins, o trabalho da roça tem conexão com a do extrativismo que acontece o ano todo, mas que se dá de formas distintas na safra em que ocorre uma intensa atividade laboral no babaçu e na entressafra em que esse trabalho diminui, se intensificando nas áreas de plantio (CARVALHO MARTINS, 2012). Neste caso, a complementariedade de ambos os ciclos (roça e extrativismo vegetal) e sua realização, são executados, tanto pelas quebradeiras de coco babaçu como pelos demais integrantes de suas famílias.

Dona Maria de Jesus Ferreira Bringelo, Vice-coordenadora Geral do Movimento Interstadual das Quebradeiras de Coco Babaçu (MIQCB), quebradeira de coco do município de São Luís Gonzaga – MA no Médio Mearim, se apresentou reportando-se ao mapa: “o babaçu é tudo da gente, é o pai, é a mãe, é a avó. Porque mesmo com a roça, é do babaçu que a gente sabe que pode tirar a nossa sustentabilidade”. O conceito de sustentabilidade aqui mencionado

⁴⁹ O conceito de Território é analisado por Almeida (2008) como sendo as expressões que manifestam elementos identitários ou correspondentes à sua forma específica de territorialização ou os diferentes processos sociais de territorialização que é delimitado dinamicamente terras de pertencimento coletivo que convergem para um território (ALMEIDA, 2008, p. 51). Também, através do Decreto n. 6040 que instituiu a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT) em 7 de fevereiro de 2007, Art. 3º que define como pauta principal os “povos e comunidades tradicionais”, “territórios tradicionais” e “desenvolvimento sustentável”.

pela quebradeira de coco babaçu se relaciona à alternativa das famílias em adquirir o seu sustento e alimentação tanto na safra quanto na entressafra. Martins (2012) nos aponta que o babaçu contribui ainda para aquisição de produtos não produzidos no âmbito da unidade de trabalho, como utensílios domésticos, vestuários e remédios.

Para Dona Maria da Glória Trindade Belfort, diretora do MIQCB do município de Matinha – MA na Baixada Maranhense, sua indignação perpassa pela devastação ocorrida em sua região e afirma: “costuma ser conduzida por pessoas que não entendem sua importância e fazem outras atividades que não tem nada a ver com a preservação”.

Diante dessas narrativas, vimos que, para as quebradeiras de coco babaçu, a palmeira é muito mais que um bem acessório descrito no código civil (SHIRAISHI, 2013), ela recebe a denominação pelas quebradeiras como “mãe palmeira”, fazendo referência à sua utilidade enquanto aproveitamento de todos os seus recursos. Linhares (2015) fala sobre a congregação dos “valores, significados e representação” dado à palmeira, que confere, segundo as quebradeiras de coco, uma relação maternal e simbólica com a palmeira (LINHARES, 2015, p. 81).

As questões debatidas no Curso Cartografia Social dos Babaçuais pelas quebradeiras de coco babaçu sobre a relação existente na defesa do babaçu, nos diferentes significados da palmeira para cada uma delas e seu envolvimento na política frente suas lutas cotidianas, não difere das preocupações fundantes das demais agentes sociais da região do Médio Mearim, que vêm a palmeira de babaçu como um bem comum. Dona Rosalina Alves⁵⁰ acrescenta em sua narrativa que o momento de agir, também, é encontrado nas situações-problemas que motivaram a luta pela preservação dos babaçuais ancorada na luta de sobrevivência, rompe, inclusive, com o paradigma pré-estabelecido pelo fazendeiro:

A luta se deu pela necessidade. Na região, as propriedades aqui estavam mais nas mãos dos fazendeiros, né? E terra para se trabalhar aqui, quase não estava tendo. Quando algum fazendeiro dava um pedaço de terra para trabalhar, as vezes era perto de uma *solta*, aí depois o próprio gado destruía e ainda tinha que pagar a renda e ele não dispensava. Aí a gente começou a ter necessidade. Aí, passou... a gente não tinha terra para trabalho e muitos estavam saindo para Serra Pelada, porque nesse tempo, ainda, não era Mato Grosso e as mulheres ficando sozinhas. E dessa coisa vieram as doenças, além da fome e o babaçu começou a ser privado, né? (...) certo é que, aí, veio a derrubada de palmeira na região, foi quando começaram a botar trator para derrubar as palmeiras e a gente viu que tivemos que

⁵⁰ Rosalina Alves, 61 anos, quebradeira de coco babaçu, sócia-fundadora da AMTR, residente na comunidade Centro da Aparecida, no município de Lago do Junco – MA é nascida e criada na região onde está centrada esta pesquisa.

partir para a luta e ela começou pelo babaçu (Rosalina Alves da Silva, comunidade Aparecida, setembro de 2016).

Thompson discute em “Costume, Lei e Direito comum” a insurgência de camponeses contra a existência das cercas em torno dos bosques, O que os impediam de caçar, burlando as leis da coroa inglesa da época, adentrando os bosques enquanto direitos comuns (THOMPSON, 2004). Não por acaso, esta mesma prática de ultrapassar as cercas, enfrentar jagunços e fazendeiros para ter livre acesso ao babaçu, são vivenciadas pelas quebradeiras de coco babaçu e suas famílias, através de resistência cotidiana contra os *cercamentos* e violações promovidas por seus antagonistas em detrimento desse mesmo uso.

Os deslocamentos ocorridos na época, impeliam tanto à saída dos homens para garimpos⁵¹ por ausência de terras e livre acesso ao babaçu (CARVALHO MARTINS, 2012), quanto à permanência das mulheres no *lugar* de espera, retratado aqui como sendo a comunidade.

Por vezes, durante a pesquisa de campo, nos muitos momentos vividos com as quebradeiras de coco babaçu, as questões acerca da palmeira sempre apareciam em diferentes dimensões, nos levando à busca de uma compreensão de como se caracteriza o capital simbólico (BOURDIEU, 2012) representado pela palmeira a partir das formas de conhecimento designadas de “conhecimentos tradicionais” e de “saberes locais” (ALMEIDA; DOURADO, 2013, p. 20). Maria Alaídes Sousa traz, em seu depoimento, essa aproximação afetuosa, de um patrimônio imaterial⁵², representada pelo símbolo maternal que transcende não apenas as gerações, mas o significado da palmeira que leva a interpretações profundas mostrando uma grande ligação com a luta em defesa do babaçu atrelada a uma devoção, consideração, tratada como riqueza natural em grande quantidade. Torna-se a nosso ver, necessário considerar que a palmeira, é vista pelas agentes sociais, enquanto patrimônio cultural e ambiental:

⁵¹ Para um melhor aprofundamento leia-se CARVALHO MARTINS, Cynthia. *Os deslocamentos como categoria de análise*: o garimpo, lugar de se passar; a roça onde se fica e o babaçu nossa poupança. Manaus: Universidade do Estado do Amazonas, 2012.

⁵² A Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial A Conferência Geral da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura, doravante denominada “UNESCO”, em sua 32ª sessão, realizada em Paris do dia 29 de setembro ao dia 17 de outubro de 2003, confirmada pelo Decreto Presidencial nº 5.735 em abril de 2006 que considera Imaterial considera a importância do patrimônio cultural imaterial como fonte de diversidade cultural e garantia de desenvolvimento sustentável, reconhecendo que as comunidades, em especial as indígenas, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos desempenham um importante papel na produção, salvaguarda, manutenção e recriação do patrimônio cultural imaterial, assim contribuindo para enriquecer a diversidade cultural e a criatividade humana. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br> e <http://www.planalto.gov.br>. Acessado em 28 jun. de 2017.

Um dos conhecimentos que...aí, é um conhecimento **amoroso, de fartura, de respeito, de naturalidade é a compreensão do ser mãe**. A palmeira é a mãe, a mãe que nos criou, a mãe que criou os filhos no **sentido mais espiritual, mais maternal**. Mais por esse outro lado eu não tenho uma reflexão pra mim fazer agora nessa ligação. Eu entendo que, ainda, **não descobrimos um recurso natural, fora a palmeira, que ligou tanto a gente à vida, à permanência, do que a palmeira**, não. Ainda falta descobrir! Nesse primeiro momento, eu ainda acho que em 60 anos a palmeira é o recurso que vale a pena você **exaltar, valorizar, proteger, defender enquanto quebradeira de coco babaçu**. O fato de eu, hoje, não tá quebrando coco, por doença, porque por idade não me empata, não vou esquecer nunca o que ela foi na minha vida de mulher, de menina, de filha, **porque se eu desconhecer isso eu seria uma pessoa muito soberba**. Porque a minha mãe é uma guerreira e ela passou isso com muita fortaleza pra nós e eu abracei essa causa até hoje. **E não é por mim que eu somente abraço essa causa, mas é por muitas pessoas que, ainda, virão** (Maria Alaídes Alves de Sousa, comunidade Ludovico, 2016, grifo meu).

O sentido da palmeira de babaçu e o modo como as quebradeiras valorizam o seu reconhecimento, é ainda retratado na narrativa de Maria das Dores Vieira Lima que explica detalhando as utilidades do babaçu relacionando-o à sua importância:

Menina, isso era a necessidade que era tão grande e a gente tinha, tinha, não, ainda hoje eu tenho e muitas mulheres tem a palmeira como se fosse a sua própria mãe. Porque *pra* você dar comida *pra* seus filhos, você precisava dela. Então, eu como mãe tinha que lutar para que eu pudesse dar comida *pro* meu filho. E, *pra* mim dar comida *pro* meu filho, eu tinha que ir até essa palmeira. Que essa palmeira me dava o óleo, o azeite, o leite, a massa, além disso, ainda cobria minha casa para eu morar, tapava essa casa, me dava o equipamento *pra* eu ir buscar esse babaçu que é o próprio pacará⁵³. *Pra* catar o arroz, era a palmeira que me dava esse vasilhame que era o paneiro, que nós *chama*. *Pra* tapar as casas, naquela época, a porta da sua casa, naquela época, também, era da palha, a esteira. Então, a nossa casa, a nossa vida, era dessa palmeira. Até ela quando morre, ela ainda dá alguma coisa, o seu estrume *pro* seu canteiro é ótimo. O cercado é feito do talo da palmeira, o abano para você abanar o fogareiro é da palha, o carvão é do coco e, *pra* você acender o fogareiro, ainda é da *pelezinha* do coco. Então, gente, a palmeira é tudo *pra* nós! É tudo! Hoje eu já não preciso dela assim como eu precisava antes. Mas essa relação com a palmeira vai ser até o fim da minha vida (Maria das Dores Vieira Lima, comunidade São Manoel, 2016).

No início desse sub-item a letra da música do Xote das Quebradeiras de coco traz não apenas um sinal de atenção para a não derrubada do babaçu, mas também, destaca a existência e importância dos derivados do babaçu, conforme ratifica Maria das Dores Vieira Lima.

Conforme o exposto por Maria das Dores Vieira Lima a Lei “Babaçu Livre”, denominada por elas no primeiro momento, de Lei na Marra⁵⁴ veio antes da lei no papel por entenderem que o acesso ao babaçu sempre foi livre:

⁵³ Espécie de cesto de palha utilizado para armazenar pequenos objetos, sendo geralmente utilizado durante a quebra do coco para armazenar as amêndoas ou durante a colheita do arroz.

⁵⁴ Segundo Maria das Dores, esse conceito se dá perante situações de coleta do coco babaçu com base na lei municipal. Caso contrário, o mesmo aconteceria independente dela por entenderem que o coco é de uso comum de todos. Outra explicação vem da narrativa de Maria Alaídes. Para ela: “e essa lei na marra, era porque a gente

E, aí, **a questão do babaçu livre veio até antes** da AMTR porque a gente já podia entrar, pegar, mas como não tinha nada registrado, aí, a gente teve um bom tempo para que fosse lei. A gente não tinha também uns vereadores que, e, também, um prefeito, né? **Como foi essa luta pra que colocasse no papel foi gente pra Câmara, carrada de mulheres pra Câmara** como eles **ficaram com vergonha de ver aquele tanto de mulher lá pra um votação de vereador teve um que votou, que foi colocado por nós, Milton Vieira, da comunidade aqui.** Que votou, mas disse que era inconstitucional. Mas votou, **embora que fosse pra ele, pra gente não era, né?** Mas votou, acho que por pressão ou vergonha, mas ele votou. Aí, depois, com o tempo, o prefeito sancionou e, aí, então, depois veio o melhoramento da lei que quem levou pra Câmara foi a Maria Zélia⁵⁵ e, pra melhorar, foi a Maria Alaídes. Que foi em 97 a criação da Lei Babaçu Livre no papel, mas, **aí, dizia que era na Lei ou na marra, o babaçu livre.** Porque só em 97 foi pro papel. **Mas a gente já vivia ela,** embora, que ainda hoje a gente tem de derrubada de aração⁵⁶. Que não era tão forte, hoje tá mais forte do que antes. Mas, antes, era mais derrubada do cacho e da própria palmeira (Maria das Dores Vieira Lima, Comunidade São Manoel, 2016).

Do mesmo modo, Maria Alaídes narra que, como resultado da luta pela terra, a criação da Lei “Babaçu Livre” surge no momento em que as mulheres não detinham liberdade de quebrar e coletar o coco babaçu sozinhas por sofrerem ameaças pelo dito “dono da terra”. Contudo, as quebradeiras de coco viram nessa realidade a possibilidade de burlar a proibição, a fiscalização de existência de derruba e retirada de cachos nessas áreas e realizar a quebra nas *soltas*, em *mutirão*⁵⁷ (ANDRADE, 2005). Segundo Maria Alaídes, também, havia a presença dos homens que iam juntos e “ficavam vigiando a gente quebrar para poder vir embora, livre, sem perseguição” (Maria Alaídes Alves de Souza, 2016). Ela completa:

E todas elas não iam pra lá dizer que tinha morrido mais uma criança, era pra dizer que tinha sido derrubado tantas palmeiras, e foi com o machado, foi por trator, foi por

entrava na marra e, depois, ia responder processos porque entramos na marra. Responder processos na delegacia, ser ameaçado”.

⁵⁵ Maria Zélia Moura Arruda foi candidata à vereadora no município de Lago do Junco – MA, eleita em 1996 pelo Partido dos Trabalhadores (PT). Foi a primeira legisladora a apresentar uma proposta de lei no referido município com apenas um artigo.

⁵⁶ O conceito de *aração* é o ato de revolver a terra para descompactar o solo e contribuir no desenvolvimento melhor das raízes da planta realizado com a ajuda de um trator. Para as quebradeiras, isto essa atividade, também, enfraquece as raízes das palmeiras provocando o seu tombamento mediante a fontes rajadas de ventos.

⁵⁷ A categoria *mutirão* é empregada em muitas regiões do Maranhão, pelos camponeses, para se referirem às tarefas realizadas por meio da ajuda mútua – seja a cobertura de casas, a limpeza de caminhos, de fontes e outros. Indica trabalho coletivo a partir de regras acatadas consensualmente pelo grupo. Este artigo foi redigido em janeiro de 2005. O trabalho de campo por meio do qual levantaram-se as informações que lhe servem de base foi realizado nos meses de dezembro de 2003, janeiro e fevereiro de 2004, em conjunto com Luciene Dias Figueiredo, no âmbito da pesquisa *Olhar Crítico – casos bons para pensar*, coordenada pela Action Aid Brasil e da qual participaram também pesquisadores do IDS (Institute of Development Studies, da Universidade de Sussex). Josoaldo Lima Rêgo, geógrafo, assistente de pesquisa, também realizou entrevistas, em abril de 2004. Essa pesquisa originou uma primeira versão do texto intitulado “Na lei e na marra – a luta pelo livre acesso aos babaçuais”. Cf. ANDRADE, M. de Paula & DIAS, L. de. In: *Olhar crítico sobre participação e cidadania*, Rio de Janeiro, Action Aid Brasil, 2005.

homens e eu fui humilhada, fui responder processo, e eu fui mais os homens para o mutirão quebrar os cocos que o patrão juntou lá e deu pro vaqueiro e o vaqueiro cortou as alças do meu jacá e tomou o meu machado, me bateu de pinhola⁵⁸ por que fez passar o arame correndo (Maria Alaídes Alves de Souza, comunidade Ludovico, abril de 2016).

No livro *O direito das minorias: Passagem do “invisível real para o “visível” formal?* Shiraishi traz, especificamente no capítulo “A inversão metodológica: Da invisibilidade de um mundo jurídico “visível”, um debate sobre como se materializa a interpretação jurídica no reconhecimento dos remanescentes das Comunidades Quilombolas e das quebradeiras de coco babaçu na trajetória da busca por direitos “contempladas” pela Constituição Federal, mesmo que esses direitos estejam distintos na mesma.

Prosseguindo no subtítulo “A constituição das identidades e o território”, o autor relaciona a mobilização política organizacional das quebradeiras de coco de maneira específica, definido-as como uma *unidade de mobilização* representada pela categoria autodenominada de quebradeira de coco babaçu que não se apresenta dissociada, nem da identidade e nem do território, interpretada enquanto direito coletivo e constituídas a partir das relações sociais (SHIRAISHI, 2013). Maria Alaídes nos diz que:

Nos anos 50, minha mãe fala que era pouco o babaçu que existia, mas já sabia que precisava ter o babaçu no feijão como leite de coco na caça, na esteira, na janela, na cobertura da casa, pra fazer a tranca da porta era com uma esteira e um nó de *imbira* e isto era utilidades que naturalmente tinha valores, e quando se trata **de me incluir na identidade esses valores, hoje, aparecem como reconhecimento que a gente não tinha** (Maria Alaídes Alves de Souza, comunidade Ludovico, 2016).

O que se percebe é que tanto o território, quanto a identidade são conceitos que contribuem para a construção política e existência de um grupo social enquanto representação que busca orientação para além do lugar⁵⁹.

Na ocasião da primeira oficina realizada pelo projeto “Território Quilombola Sesmaria do Jardim na defesa de patrimônios culturais e ambientais”⁶⁰ denominada Diagnóstico Social,

⁵⁸ Nome dado a um chicote longo, feito de couro, que serve para *bater, açoitar*, gado. Nas narrativas das quebradeiras este mesmo instrumento era utilizado pelos vaqueiros e jagunços dos fazendeiros obrigando-as a sair correndo das *soltas*, local em que as quebradeiras faziam a coleta do coco babaçu.

⁵⁹ O conceito de lugar para Shiraishi ultrapassa os limites das fronteiras (BARTH, 2000) em que garante a reprodução física e social de um determinado grupo social (SHIRAISHI, 2013).

⁶⁰ Na luta pelo reconhecimento identitário e pela regularização fundiária do Território Sesmaria do Jardim, as comunidades quilombolas de Bom Jesus e São Caetano, através das suas respectivas organizações de representação, Associação dos Moradores Produtores e Produtoras Rurais Extrativistas do Quilombo Bom Jesus e União de Moradores Rurais Extrativistas do Quilombo Mó São Caetano, em parceria com o Núcleo de Ciências Agrárias da Universidade Federal do Pará, Núcleo de Pesquisa em Direito e Diversidade da Universidade Federal

Ambiental, Cultural e Econômico das Comunidades, em março de 2017 foi possível, ao longo da oficina, perceber como as quebradeiras de coco babaçu daquele território compreendem o seu *lugar* como espaço coletivo de proteção do meio ambiente, do respeito pelos conhecimentos herdados e pela história de luta e resistência dos nossos ancestrais escravizados.

Durante o debate de construção do mapa mental comunitário da diversidade territorial, Dona Glória expôs sua compreensão sobre o território: “o meu território é onde eu tenho necessidade de pegar o babaçu. Porque aqui é onde eu moro, mas se não tem babaçu eu vou onde ele estiver”. Esse limite de território não existe para a agente social que transcende o *lugar* diferentes alhures que lhes garanta uso ou controle do mesmo (SHIRAISHI, 2013).

Ao que nos parece, é que as práticas sociais das quebradeiras de coco babaçu foram determinantes para sua condição de insurgência político-organizativa que, não ocorreu da mesma forma em toda a *região*. Embora os conflitos relacionados ao babaçu e a terra não tenham se eclodido em todas as comunidades dos municípios de Lago do Junco e Lago dos Rodrigues, as ações localizadas em torno do acesso a direitos e seus resultados beneficiavam a todos de igual modo. Sobre isso, Dona Rosalina Alves narra as conquistas buscadas por esse coletivo representado pela AMTR e que não se referia, apenas, as suas sócias, mas a todos e todas residentes no município de Lago do Junco – MA e Lago dos Rodrigues – MA:

Logo a gente lutou para dar uma educação, porque estudo nós não tinha. O primeiro colégio para ensinar depois do quarto ano foi nós que lutamos. O primeiro grau, como a gente chamava antigamente e eu era presidente da AMTR e juntamos os documentos para poder reivindicar um colégio para cá do primeiro grau. Na época a possibilidade de vir seria para o Centro do Aguiar por que já tinha estrada, né, porque pra cá não tinha. A primeira luta o prefeito vetou, Dr. Haroldo vetou! A câmara aprovou a vinda do colégio, mais ele vetou. Depois veio, no outro governo, do Nazareno, e foi construído o colégio no Centro do Aguiar. Esse colégio foi uma reivindicação nossa (...) Depois conseguimos outra educação da Escola Família Agrícola, e através da ASSEMA, também, pelo Vínculo Solidário, teve o PRONERA em parceria com os movimentos e a Universidade Federal, né? Aí, os jovens começaram a estudar (...). Por exemplo, o projeto da cooperativa, da prensa, veio através da AMTR, o projeto veio primeiro em nome da AMTR, aí depois, aí vem o projeto da educação e outra luta que nós tivemos que foi na questão da saúde com os agentes de saúde, né? Porque na época, Lago do Junco só quem podia fazer o concurso para agente de saúde era só quem tivesse o segundo grau e como nós aqui não tinha... aí, na época o Zeca Leopoldo era vereador

do Maranhão, assim como Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco e Babaçu e Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais de Matinha – MA. O projeto foi aprovado na Chamada Pública MMA/SEDR/DEX 01/2016 para apoio à gestão territorial e ambiental de territórios quilombolas com o objetivo de fortalecer processos de mobilização, formação e fortalecimento comunitário para a gestão ambiental e territorial direcionados para a elaboração do Protocolo Comunitário de Extrativismo do Território Quilombola Sesmarias do Jardim e comunidades vizinhas, localizados nos Municípios de Matinha e Olinda Nova, na Microrregião da Baixada Maranhense, Estado do Maranhão. Além disso, outras atividades foram desenvolvidas (oficinas, encontros locais e reuniões com entidades governamentais (especialmente das esferas estaduais e federais) e não-governamentais), em um período de seis meses toda a sua execução.

e defendeu, como nós aqui já tinha um trabalho da Pastoral da Criança, né? Aí, ele defendeu que tinha gente que não tinha o segundo grau, mas tinha capacidade, né? (...) E, aí, tivemos a conquista do Babaçu livre, né, que foi na época da Maria Alaídes que apresentou esse projeto que conseguiu ser aprovado na câmara e teve outra conquista, também, e teve o dia Estadual da Quebradeira de Coco Babaçu para ser reconhecida como o dia da quebradeira de coco, que é uma conquista mais recente (Rosalina Alves da Silva, setembro de 2016).

Sobre isso, Almeida (2011) coloca, “de acordo com as lutas localizadas e imediatas, constituem-se, pois, em unidades de mobilização de cuja coesão social não se pode duvidar, tanto pela uniformidade de suas práticas, quanto pela força com que se colocam nos enfrentamentos diretos” (ALMEIDA, 2011, p.18). Muito embora, hajam formas distintas de organização das quebradeiras de coco babaçu, o conceito de identidade coletiva nunca foi dado, mas construído, conforme Barbosa (2013) em um processo “lento e gradual” (BARBOSA, 2013, p. 195), a partir de mobilizações na luta pela posse da terra e o livre acesso do babaçu em face aos seus antagonistas.

Com a ideia de uso comum do babaçu e seu livre acesso, a Lei foi tomando forma utilizando-se dos instrumentos jurídicos disponíveis para a concretização desta, no papel, e posteriormente na prática. Não obstante, a ideia de jurisdição trazida por Shiraishi (2013) discute a noção de práticas sociais no sentido da sua assunção como prática jurídica, relativizando e assumindo uma posição crítica do direito formal em que os modos de “criar”, de “fazer” e de “viver” das quebradeiras de coco babaçu sejam resgatados, enquanto direitos, a partir de suas “práticas sociais” conforme a relação estabelecidas com os recursos naturais disponíveis, a terra e, portanto, o território (SHIRAISHI, 2013, p.144).

Sobre a Lei “Babaçu Livre” municipal de Lago do Junco – MA, Maria Alaídes Alves de Souza, nos apresenta esse processo gradativo de construção coletiva da lei referida:

No sistema de cooperativismo, a gente percebeu junto à AMTR, que a AMTR é mais forte, de que a gente precisava ter isso escrito num papel. Tendo isso escrito no papel, precisava de uma vereadora ou vereador pra ir defender. Aí, foi quando a Zélia chegou como vereadora em 97 e fez essa primeira versão. Com a minha entrada como vereadora, esse movimento já estava tendo hegemonia, a ASSEMA, AMTR, a Cooperativa, e foram ampliar esta lei porque na lei só existia um artigo. A partir das necessidades do que a gente estava vivenciando, ainda nos desafios que não estavam concretizados dentro da Lei da Marra, passados para o papel, a gente foi ampliando. Aí, no meu tempo, a gente criou, ainda, quatro (04) artigos, fora o primeiro artigo que era que ficava proibido agrotóxico, que ficava proibido qualquer tipo de plantio de vegetação que prejudicasse o desenvolvimento dos babaçuais. Era a questão de *raleamento*⁶¹, que dava direito a ralear, contando que, deixasse uma palmeira jovem entre

⁶¹ Termo utilizado na agricultura que consiste em retirar as plantas em excesso, deixando o espaçamento ideal para o desenvolvimento das demais. No caso das palmeiras, este termo consta na Lei de Livre Acesso ao Babaçu do Município de Lago do Junco, no Projeto de Lei nº 01/2002, onde fica determinado no §1º - Serão permitidos os

uma e outra. Ou seja, fomos ampliando de acordo com aquilo que *nós desejava* e o coletivo entrou nessa hora para poder ampliar a lei de acesso. É uma lei de acesso que *tá aí* e essa lei foi mais ou menos assim (Maria Alaídes Alves de Souza, comunidade Ludovico, abril, 2016).

A politização das questões acerca do babaçu a partir da ampliação da lei municipal, traz ao coletivo das quebradeiras e seus parceiros uma compreensão da importância dessa intervenção jurídica e participativa. Para Shiraishi, trata-se de um “novo significado às interpretações da cultura jurídica em relação à propriedade privada da terra, onde as palmeiras de babaçu se apresentam como bem principal” (SHIRAISHI, 2013, p. 151), que passa a ser entendida pelas quebradeiras, enquanto resultados visíveis na aplicação desses dispositivos que busca favorecer uma prática social que relaciona com o modo de organização e mobilização destas em defesa do babaçu.

Porquanto, tomando como referência as práticas reivindicatórias das quebradeiras relacionadas à Lei em nível estadual⁶² e nacional⁶³, caracteriza a visibilidade de existência de uma identidade respaldada pela atividade extrativista do babaçu. ALMEIDA et. al. conclui: “Desde 1989 o surgimento de organização de quebradeiras de coco babaçu aparece como um fator inibidor da derrubada de palmeiras e numa força social que se mobiliza no sentido de preservação dos babaçuais” (ALMEIDA et al., 2005, p.42). ⁶⁴A lei, neste sentido, se materializa na aprovação e efetivação da Lei “Babaçu Livre”.

Para as quebradeiras de coco entrevistadas para esta pesquisa, mesmo nas informações verbais, e também com a aprovação da Lei, no município onde se concentrou a pesquisa, sua efetivação não se realiza como proposto. A exemplo do uso do arado, que causa a derrubada de

trabalhos de raleamento, desde que se obedeça a uma densidade de, no mínimo, 60 palmeiras por hectare, distribuídas de forma a evitar a concentração de palmeiras na área.

⁶² Em 2011, o MIQCB, por intermédio do Deputado Estadual Bira do Pindaré, naquela ocasião, filiado ao Partido dos Trabalhadores (PT), apresentou o projeto de Lei que dispõe sobre a proteção e o uso das palmeiras de babaçu no estado do Maranhão. O outro projeto, também apresentado, proíbe a realização de qualquer ato que possa causar danos às palmeiras de babaçu e o comprometimento de sua reprodução, tais como: a derrubada, o corte do cacho de coco, o uso de agrotóxicos, e a queima do coco inteiro. Ainda permite a derrubada de palmeiras de babaçu, desde que necessária à execução de obras, planos, atividades, projetos ou serviços de utilidade pública ou de interesse social, assim declarado pelo poder público, sem prejuízo de licenciamento junto ao órgão ambiental competente. Disponível em: <http://www.al.ma.leg.br>. Acesso em: 14 jul. 2017.

⁶³ Como o PL 466 apresentado pelo MIQCB no Congresso Nacional, por meio de uma emenda parlamentar em que garante e assegura o livre acesso às áreas de incidência das palmeiras de babaçu, fazendo-o nos seguintes termos: “As matas naturais constituídas de palmeiras de babaçu existentes nos Estados do Maranhão, Piauí, Pará e Tocantins são de uso comunitário das populações extrativistas que as exploram em regime de economia familiar” (SHIRAISHI, 2013, p.151).

⁶⁴ Projeto de Lei nº 01/2002 que dispõe sobre a proibição da derrubada de Palmeiras de babaçu no município de Lago do Junco, estado do Maranhão e de outras providências conforme Anexo 1 desta dissertação. O mesmo projeto foi apresentado na câmara municipal de Lago do Junco – MA pela quebradeira de coco babaçu Maria Alaídes Souza, enquanto vereadora pelo Partido dos Trabalhadores, também, representante das quebradeiras por indicação da Associação de Mulheres Trabalhadoras Rurais de Lago do Junco e Lago dos Rodrigues (AMTR).

palmeiras, chamadas por elas de “forma *camuflada* de realizar uma devastação”, uma vez que, estas são tombadas por ventos fortes em consequência das raízes serem levadas à superfície devido o trabalho de aração.

A relevância trazida pelas quebradeiras chama atenção pela preocupação das medidas jurídicas se estenderem a todos e todas que prezam pela proteção dos babaçuais dentro de seu *território* tendo-o como “patrimônio cultural” (SHIRAISHI NETO, 2013, p.159). De acordo com Maria Alaídes:

Eu, falando como mulher, e como Maria Alaíde, e como companheira, essa territorialização que a gente trabalhou dentre as nossas parcerias, aí, eu já digo a nível intermunicipal, a nível regional, nível interestadual, é um espaço que *nós marca* ele, a partir de nossas atitudes, a partir de nossas atividades, a partir da nossa luta (Maria Alaídes Alves de Souza, abril, 2016).

A respeito do conceito da agente social sobre *território*, Shiraishi Neto ratifica que essas relações sociais não se separam, podendo ter sua identidade acionada por critérios sólidos conectados com o *modo* de se organizar e proteger o babaçu enquanto elementos inerentes ao próprio grupo:

Portanto, ao construir modos próprios de “criar”, “fazer” e “viver, a quebradeiras de coco babaçu reforça sua identidade, ampliando a possibilidade jurídica de proteção e promoção, decorrente de previsão de proteção de seu patrimônio cultural, que se encontra associado ao seu território, onde as palmeiras de babaçu constituem elementos visíveis e invisíveis da sua existência (SHIRAISHI NETO, 2013, p. 159).

A despeito da Lei “Babaçu Livre” não assegurar a entrada à propriedade ou ao uso da mesma enquanto coletiva, exceto do coco babaçu (BARBOSA, 2013). Que para muitas quebradeiras o acesso à terra, ainda é um fator que lhe concede direito enquanto mulher e enquanto *território*. Para Almeida, há uma existência de signos que politizam a natureza ligando estes fatores à maneira diversa das identidades coletivas. Para Almeida, as quebradeiras de coco babaçu, trazem este reconhecimento tendo a palmeira como referência de suas lutas:

Um dos fatores simbólicos acionados nestas mobilizações diz respeito aos signos de reconhecimento e aos seus valores evocativos, que passam a identificar as diferentes identidades coletivas e seus movimentos respectivos: A palmeira e coco babaçu torna-se o ícone da ação das denominadas “quebradeiras de coco babaçu” (ALMEIDA, 2008, p.95).

Maria Alaídes Alves de Souza ao se referir a relação entre extrativismo e a identidade de quebradeiras de coco deve ser realçada: “É que o extrativismo é uma janela para que nós, mulheres, andemos de mãos dadas na luta pela cidadania. Não temos mais vergonha de assumir nossa identidade, como quebradeiras” ⁶⁵(SOUZA, 2017)⁶⁶. Essa visibilidade e o modo de se identificar se traduz de igual modo, ao extrativismo como identidade passível de reconhecimento, inclusive, por alguns setores do Estado.

Todas as questões ora levantadas nos levam a reflexões sobre demandas que se apresentam a este grupo social em que trata os procedimentos, conforme Bourdieu, em que no campo científico, o “olho” sociológico, permite perceber e controlar *no campo* a condução e os efeitos das entrevistas de modo que se faça uso reflexivo (BOURDIEU, 2003) da pesquisa colocando-as em suspense diante das inquietações em torno do grupo social ao qual reportamos.

Como visto, tais inquietações nos levam a concluir que os processos graduais e participativos das quebradeiras de coco babaçu, através de estratégias como mobilização e organização de espaços distintos são relevantes para o seu autoreconhecimento, mas, principalmente, das relações política e econômica que envolve o babaçu e seus derivados dentro de um processo organizativo, mobilizatório, de enfrentamento dos conflitos e adversidades que levam à construção da identidade coletiva objetivada em movimentos sociais. Diocina Lopes dos Reis afirma na citação, no início desse subitem sobre o sabonete “Babaçu Livre” que “ele conta toda nossa história”. Isso nos leva a inferir que a agente social se refere às ações sociais e ambientais concernentes às conquistas, valores, sobrevivência, resistência e uso comum do babaçu e da terra, reificado no sabonete, como um conjunto de elementos que compreende a ele, um significado.

⁶⁵ Conselho Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional que integra o Sistema Nacional Alimentar e Nutricional junto a Presidência da República. Disponível em: <http://www4.planalto.gov.br/consea>. Acessado em 19 jul. 2017.

⁶⁶ Essa entrevista foi concedida no ato de realização da semana da mulher em que Maria Alaídes foi entrevistada pela Assessoria de Comunicação do CONSEA. Disponível em: <http://www4.planalto.gov.br/consea/comunicacao/noticias>. Acessado em 22 jul. 2017.

CAPÍTULO 2 – ORGANIZAÇÃO POLÍTICO-SOCIAL DAS MULHERES QUEBRadeiras DE COCO BABAÇU

Pela mobilização destas redes elas estão construindo, principalmente desde 1989, uma **identidade política objetivada em movimento social** (ALMEIDA et al., 2005, p.95, **grifo nosso**).

A representação realizada pelas quebradeiras de coco babaçu em seus diferentes grupos sociais vem se materializando em um conjunto de elementos que vão dando significados à toda uma trajetória política que as identifica enquanto coletivo coeso. Não por acaso, a citação acima nos instiga refletir sobre as diferentes conexões que contribuíram para esse eixo direcionador, que parte das vivências e das unidades familiares das quebradeiras de coco babaçu, constituindo essa rede de relações, interna e externa, que liga os fazeres e saberes extrativistas dentro de um contexto, que segundo Dona Rosalina Alves da Silva, “também, mexia com a nossa necessidade” (Dona Rosalina Alves da Silva, 2016).

Deste modo, ao tentar compreender como as práticas políticas e econômicas das organizações das quebradeiras de coco babaçu vão se modificando através das estratégias construídas simultaneamente no coletivo, busquei, durante a pesquisa, refletir sobre as dificuldades existentes. Esta reflexão foi apontada por Bourdieu (2012) como algo elementar para que se tenha o cuidado de relacionar os elementos empíricos e teóricos adquiridos ao longo da pesquisa e que não podem ser analisados separadamente.

Hall (2011) nos chama atenção para os elementos que constituem o conceito de identidade que ora se constrói, ora se transforma, segundo as interações ocorridas nas relações

sociais dentro da sociedade ou, do contexto. É isso que percebemos com a vivência das quebradeiras de coco babaçu.

Assim, este debate buscará compreender como se configura a ascensão dessas mulheres enquanto movimento de mulheres na Região do Médio Mearim e todo o processo de organização político-social relacionada às formas de representações consideradas importantes em sua trajetória tanto política quanto social.

Também apresentamos o conceito de necessidade, muito utilizado nesse capítulo, endossado pelas narrativas das quebradeiras de coco babaçu, como algo presente e justificável para o surgimento da AMTR, do Clube de Mães e das demais organizações locais ou não, que asseguram a participação direta e indiretamente dessas mulheres a partir de uma reflexão sobre outras etapas de luta com o surgimento de “novos movimentos sociais” (HOBSBAWM, 1995) que apresentam em suas pautas o debate político ambiental caracterizado por uma identidade coletiva representada pela mobilização social.

Desta forma, busco compreender como foram surgindo o espaço coletivo das quebradeiras de coco babaçu e seu discursos políticos ancorados em estratégias econômicas combinadas com resistência e luta por reconhecimento que se fazem presentes na memória e nas narrativas das agentes sociais, enquanto fatores proeminentes de mobilização social.

2.1 – Associação de Mulheres Trabalhadoras Rurais de Lago do Junco e Lago dos Rodrigues: uma organização política e social

Para discorrer sobre o processo de organização político-social das quebradeiras de coco babaçu da Região do Médio Mearim e buscando compreender como ocorre essa construção, recorro a Stuart Hall (2011), que nos apresenta um debate sobre a identidade cultural como algo que é formado e construído através de alguns elementos em comum dentro de um determinado grupo.

Hall vai dizer que o sujeito pós-moderno é descentrado e que há, por isso, uma celebração móvel da identidade, já que não tem uma “identidade fixa, essencial ou permanente. A identidade torna-se uma ‘celebração móvel’, formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam”. O autor coloca ainda que a identidade é “definida historicamente, e não biologicamente” (HALL, 2011, p.13). Nesse mesmo sentido, as quebradeiras de coco babaçu,

através de elementos específicos no tempo e espaço, vão construindo essa identidade pelas relações sociais intrínsecas dentro do contexto ao qual se inserem.

Assim, procurei não me preocupar com a ordem histórica do surgimento do movimento das mulheres quebradeiras de coco babaçu, mas buscar respostas nas perguntas e dilemas em torno de sua constituição através das observações epistemológicas propostas por Bachelard (1996) em que pese a oposição à opinião primeira da pesquisa científica.

No entanto, refletir sobre a memória como uma mistura de vivências atribuídas às diversas experiências de cada agente social é perceber que há histórias que constroem outras histórias e que abrem caminhos para diferentes papéis desenvolvidos no cotidiano dessas mulheres. Para Pollak (1992), “[a] memória deve ser entendida também, ou sobretudo, como um fenômeno coletivo e social, ou seja, como um fenômeno construído coletivamente e submetido a flutuações, transformações, mudanças constantes” (POLLAK, 1992, p. 201). O autor, neste sentido, aponta como as mudanças ocasionadas pelos elementos ocorridos de modo coletivo ou individual auxiliam na construção da identidade de cada pessoa. No caso das quebradeiras de coco babaçu, suas narrativas demonstram a utilização de suas memórias para dar vida às suas experiências e fortalecer o pertencimento à um grupo, como uma associação, uma categoria e até mesmo o Clube de Mães.

Nesta experiência de pesquisa, durante a escuta dessas narrativas, percebi que determinados elementos nos auxiliam a refletir sobre a atuação dessas mulheres para além do ambiente doméstico em que ocorria, segundo elas, exploração de mão de obra. Tal exploração é entendida pela maneira como é executada a divisão sexual do trabalho entre elas e os companheiros, ficando elas com a sobrecarga de atividades distintas, tanto nos trabalhos domésticos, quanto no trabalho da roça, no *extrativismo*.

Sobre isso, observando o lugar de fala das agentes sociais – mulher, quebradeira de coco babaçu e liderança – percebemos que a construção de estratégias voltadas para a luta por sobrevivência no lugar onde vivem e a relação do trabalho da família realizado pela mulher e o homem, tanto acontece pelo contexto do babaçu e da terra, quanto pelo surgimento das organizações. Analisar este trajeto na vida das quebradeiras de coco babaçu nos permite direcionar o olhar para suas especificidades.

Considerando a reflexão de Andrade (2007): “(...) para além dos relatos, devemos qualificar os enunciados, situando quem fala e de onde fala, atentando para o fato de que essas

mulheres são lideranças que modelam o passado de um lugar muito especial no presente, da posição de proeminência hoje ocupada (...)” (ANDRADE, 2007, p.448).

Segundo esta autora, é possível pensar a resistência das quebradeiras de coco babaçu a partir de questões específicas que geralmente são abordadas de um só ponto de vista e, assim, desmitificar a carga pejorativa que lhe é atribuída pela condição ou posição social ocupada. Porém, as relações constituídas com ajuda mútua não apresentavam uma certa inexistência de outros agentes para esta construção, mesmo havendo uma certa divisão sexual do trabalho com seus reflexos em diferentes lugares.

Desse modo, o debate a que me proponho se desdobra no processo de organização das mulheres, quebradeiras de coco babaçu, através das relações construídas dentro dos espaços político-social que elas foram ocupando enquanto lideranças e como isso foi, direta e indiretamente, contribuindo para a construção de sua identidade. Segundo Hall (2011, esse aspecto surge no sujeito sociológico a partir da interação dele com outros dentro de um contexto ao qual está inserido. Para ele, “[o] sujeito, previamente vivido como tendo uma identidade unificada e estável, está se tornando fragmentado; composto não de uma única, mas de várias identidades, algumas vezes contraditórias ou não resolvidas” (HALL, 2011, p.12).

Essas transformações também são expostas nas declarações das agentes sociais, referindo-se ao passado, mas vistas do presente, em que elas visibilizam as experiências adquiridas nos espaços que foram ocupando. Processo esse que ocorre principalmente quando a ênfase for na pluralidade de papéis realizados e entendidos como desafios para buscar outros espaços, tanto nas organizações locais quanto nas vivências de seu cotidiano doméstico e comunitário. Maria Alaídes Alves de Souza explica a assertiva:

É impressionante como é que nós mulheres conseguimos lidar com esses diversos tipos de papéis na nossa vida, como a atividade doméstica, como atividade da roça, atividades do lar, atividades do movimento social, e a gente dá conta. Eu já fiz várias vezes uma análise de como a gente dava conta de acordar 5h e encher uma *caeira*⁶⁷, botar o papeiro no fogo para fazer café, botar comida para as galinhas, fazia chá de menino, fazia mingau de menino e, aí, quando terminava isso daí, já estava no ponto com o machadinho ali para quebrar o coco ou jumento *encangaiado*⁶⁸ para juntar o coco. Enquanto aquela *caeira* pegava, você ensaboava roupa e a gente lidava com isso tudo. O mais difícil foi conciliar essa atividade doméstica com atividade rural da gente, extrativistas e, mais, participar do movimento social como

⁶⁷ Caeira é um buraco cavado no chão, onde as mulheres realizam o processo de feitura do carvão.

⁶⁸ Encangaiado é a forma como o jumento se encontra, dado o instrumento feito de pau, colocado nas costas do animal, como suporte para segurar as alças do jacá, ou seja, os dois cestos grandes feito de palha ou cipó que é atrelado ao jumento para transportar o coco babaçu após sua coleta. Também utilizado pelas quebradeiras como depósito das casas durante a quebra do coco babaçu.

mulher, representando as entidades, se a gente não foi culturalmente formada pra isso (Maria Alaídes Alves de Souza, abril, 2016).

De igual modo, essa análise se revela por uma certa contribuição, provavelmente externa, de valores que podem ter recebido, segundo Barth, com “conteúdo em diferentes quantidades e formas nos diversos sistemas socioculturais” (BARTH, 2000, p. 33), através de ambientes distintos. Tais ambientes estão dentro de uma estrutura em que o doméstico, por vezes, se confrontava com o ambiente político, demonstrando uma estreita ligação com as dificuldades apresentadas pelas distintas relações. Portanto, esse processo de organização política das quebradeiras de coco babaçu enfatiza uma importância na constituição elementar de um grupo étnico em ascensão.

Segundo Almeida (2004), essas definições se reconstruem e entram no debate interpretadas como “novas estratégias no discurso dos movimentos sociais”, nas quais as denominações de autodefinição coletiva vão surgindo a partir de outras de uso local (ALMEIDA, p.80). Essa construção coloca uma importância no pensamento ou na ação política representada pelas agentes sociais diante das situações cotidianas.

Para melhor explicar como foram se construindo as estratégias que fortaleciam as ações desse grupo, trago alguns momentos e versões apresentadas pelas agentes sociais que serviram de base para pensar como cada organização se constituiu. Isso auxilia na reflexão de que a relação de cada uma delas vai se revelando no trabalho doméstico, social, político, ambiental e econômico e como a participação nas lutas das quebradeiras de coco babaçu é, também, uma luta de todos os demais agentes que contribuíram para essa ascensão coletiva, tanto em suas comunidades como na região enquanto grupo institucionalmente reconhecido.

Vale lembrar que em qualquer uma das comunidades⁶⁹ onde residem as sócias da Associação de Mulheres Trabalhadoras Rurais de Lago do Junco e Lago dos Rodrigues (AMTR) e, principalmente, naquelas que participaram diretamente dessa construção, houve menções aos motivos que as levaram a tal insurgência social e institucional.

Assim, em muitos momentos tive a oportunidade de participar de reuniões, assembleias, atos públicos, festejos na comunidade Ludovico, comemoração do dia estadual das Quebradeiras de Coco Babaçu, velório, produção do sabonete na fábrica, festas dançantes,

⁶⁹ Comunidades de Lago do Junco: Abelha, Pau Santo, Cajazeiras, São Sebastião, Centro do Aguiar, São Manoel, Centro dos Custódio, Ludovico, Centrinho do Acrísio, Centro da Aparecida, Bertolino, Santa Zita. Comunidades de Lago dos Rodrigues: Sede do município, Três Poços, São Francisco, São João da Mata.

diálogos informais na casa de algumas agentes sociais e missa na região. E, em todos esses espaços, consegui ter contato com sócias da AMTR, sendo algumas delas Nasira Pereira da Silva⁷⁰, Diocina Lopes dos Reis, Sebastiana Ferreira Costa e Silva, Alódia Maria Sousa da Silva, Maria Alaídes Alves de Souza, Carmelita Francisca de Sousa, Antonia Vieira Brito, Lúcia Maria da Silva, Joana Silva, Jocília Maria, Maria das Dores Vieira Lima, Ivete Ramos dos Santos, Rosalina Alves da Silva, Francisca dos Santos, Maria Anísia Rodrigues, dentre outras.

Pude ouvir essas mulheres sobre muitos aspectos, tendo um deles se referido ao surgimento da AMTR como instituição legalmente constituída de quebradeiras de coco babaçu. Nesse processo, segundo elas, o que veio primeiro foi o trabalho na área da saúde, em que elas atuaram como voluntárias e, só posteriormente, tornaram-se agentes de saúde. Após isso, desdobraram-se outras questões, sempre envolvendo mais comunidades e mulheres. Segundo Maria Alaídes:

E, aí, chegou o momento de nós ser convidadas, também, para participar e o nós que eu digo, pois não era só eu, na questão do movimento da saúde, junto a voluntários de saúde, de tentar trabalhar essa questão de fazer fossas em coletivo, em mutirão, campanha de filtro, campanha de aleitamento materno. De novo, a gente foi convidada pra ser lideranças, nesse sentido, mas não entendia que nós estávamos assumindo uma identidade de mulher, de mãe, de senhora, de militância. Depois, mais um passo, além dos voluntários de saúde, para transformar esses voluntários em agente de saúde, Pastoral da Criança, e nós mulheres, do Centrinho, do Ludovico, Centro do Bertolino, Pau Santo, Centro do Aguiar, todas tinham aquele comprometimento. Tinha mãe que ia com menino nos *quartos* andando daqui pro Três Poços com dois, três menino no *quarto* braços, com a trouxa na cabeça, como a Alda foi dona de fazer isso. A Dora do Centro do Bertolino, de levar menino, pra esses encontros, pra lá, discutir as formas de você sobreviver, permanecer na terra, permanecer na comunidade. Mas todo mundo, assim, muito pobre, porque humilde é pouco e esse movimento foi aprofundando a consciência da gente. Voltando um pouco na década de 50, 60, a gente não tinha nem um pingão de consciência era, aí, de qualquer jeito. Então, esses estudos serviu muito pra orientar a gente. Quando chegou o momento de nós, discutir a necessidade da participação da mulher em frente as reivindicação, que foi pra ter esta representante local em Pedreiras num órgão chamado Comissão Regional Interministerial de Saúde (CRIS), aí, a gente resolveu fazer uma articulação em nível municipal, e essa articulação era pra ter essa assembleia e, nessa assembleia, tirar esse nome para ir representar. E, nessa época, aflorou muito a perseguição pelo babaçu, a gente querendo o babaçu e o pessoal impedindo o babaçu. Pistoleiro derrubava, pistoleiro ameaçava e quando chegou nesse dia que, aí, já foi a fundação da AMTR, em maio de 1989, lá, o tom da escolha da representatividade mudou muito, que foi a preservação do babaçu, porque foi aberto um espaço nessa assembleia para as colegas informar como é que tava andando a luta nas comunidades (Maria Alaídes Alves de Souza, abril, 2016).

⁷⁰ Sócia-fundadora da AMTR, Clube de Mães e fábrica de sabonete “Babaçu Livre”, residente na comunidade Ludovico – MA.

Além do surgimento dos primeiros diálogos para uma organização coletiva, segundo a agente social, nasce, com o apoio das pastorais sociais e das Comunidades Eclesiais de Base (CEB's), a motivação e inclusão dessas mulheres em ações coletivas que respondessem ao enfrentamento das necessidades apresentadas. Neste processo, a tomada de consciência parte de um pressuposto processual da importância da participação dessas mulheres nos espaços políticos, geralmente ocupados por homens, e na mobilização e organização de um espaço que desse voz a elas.

Tentando compreender os motivos que as levaram, inicialmente, a constituir a AMTR para garantir uma representatividade dentro do CRIS, uma vez que este espaço tinha ligação com um trabalho já exercido por elas em suas comunidades, fui em busca de informações acerca da existência dessa Comissão na década de 1980, através do Sr. Antonio Gonçalves de Araújo⁷¹ no Hospital Municipal de Pedreiras – MA:

A Comissão Interministerial de Saúde em Pedreiras, o CRIS, como chamávamos, tinha como função e responsabilidade bem complexa e, em alguns casos, bem restrita. Fazíamos várias coisas. Nós fazíamos a gerência dos hospitais na região, das clínicas e programas de saúde, coordenava todas as campanhas de vacinação, as compras de remédios para todos os hospitais e ainda fazia a distribuição nos 13 municípios na grande região, em que Pedreiras faz parte. Mas naquela época era apenas 13 municípios, porque agora parece que aumentou, né? E veja bem, já era muito trabalho. Então para tentar diminuir os problemas nesse acompanhamento e, principalmente, na fiscalização do trabalho, também, na Zona Rural, nós contávamos com os representantes dentro do Conselho que era uma ramificação dessa Comissão. O Conselho era composto por 1 médico representando o Estado, 1 diretor da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), 2 representantes de grupo formal da Zona Rural e 2 Agentes de Saúde (Antonio Gonçalves de Araújo, 2017).

Conforme o exposto, a função e área de atendimento do trabalho da Comissão Regional Interministerial de Saúde – CRIS, o pensamento primeiro, em criar a AMTR, fazia jus às temáticas trabalhadas pelas mulheres. Embora, na ocasião da constituição, a temática de saúde tenha sido inserida em uma das finalidades do Estatuto na linha “c” (conforme, anexo 2), o que tomou conta da discussão foram os contrassensos referentes à devastação do babaçu e as sujeições impostas pelos fazendeiros, assim como o trabalho na área da saúde e, portanto, com preservação do babaçu e as lutas cotidianas de suas comunidades, ocorridas dentro da região ecológica do babaçu. Sobre isso, Almeida afirma:

⁷¹ Refere-se ao primeiro Coordenador do Conselho Interministerial de Saúde, Médico na área de Clínico Geral, 78 anos, natural de Pedreiras – MA que coordenou, por dois anos consecutivos, a Comissão Regional Interministerial de Saúde, atualmente conhecida como Diretoria Regional de Saúde, no governo de Epitácio Cafeteira (1987-1990).

Esta região ecológica do babaçu está sendo afetada profundamente por uma dupla pressão: tanto pelo vasto desmatamento dos babaçuais na Amazônia e Cerrado, quanto pela coleta indiscriminada do coco inteiro, que afeta a reprodução das palmeiras e desestrutura de maneira definitiva os modos de criar, fazer e viver das denominadas quebradeiras de coco babaçu” (ALMEIDA, et al., 2005, p.42).

No trecho acima, o pesquisador discorre sobre conflitos inerentes às situações das quebradeiras de coco babaçu provocados por ações indiscriminadas de desmatamento e de coleta do coco inteiro, afetando diretamente o modo como essa categoria se organiza e se relaciona dentro de seus *territórios*. Mais adiante, o antropólogo enfatiza a relevância da constituição desse coletivo para a defesa dos babaçuais:

Desde 1989 o surgimento de organização de quebradeiras de coco babaçu aparece como um fator inibidor da derrubada de palmeiras e numa força social que se mobiliza no sentido de preservação dos babaçuais e dos recursos hídricos e contra os projetos de coleta de coco inteiro (ALMEIDA, et al., 2005, p.42).

Vimos, então, que a AMTR, como já mencionado, surge em um contexto de conflitos, que corrobora com a citação de Almeida, relacionada às lutas iniciadas pelas quebradeiras de coco babaçu da região do Médio Mearim⁷². Diocina Lopes dos Reis, em seu depoimento, nos revela sua interpretação desse coletivo que traz na representação dos Clubes de mães as atividades embrionárias organizadas por motivações de luta, sobrevivência e preservação do babaçu.

Mulher, olha, na minha opinião, eu penso que a AMTR, ela é a união de conjuntos, sabe? De parceria de mulheres sofredoras que cansaram de ver filhos pedir o que comer e que não tinham. A gente não tinha *pra* dar que é dolorido demais. E, a gente, por uma pessoa só, no meu caso, assim, se eu fosse sozinha lutar, eu não ia conseguir o que hoje nós temos. Então, a gente se uniu o conjunto de mulheres discutindo juntas, que foi o grupo de mães daqui e de todas as outras comunidades que se têm. Aí, a gente começou se encontrando, os grupos de mulheres, e a gente trabalhou esta unidade da busca não só de, de sobrevivência, mas também, de estadia, de moradia juntos que a gente vivia abandonado, jogado, pelo fato de não se unir. Depois desta união, a gente conseguiu buscar uma sigla para dizer... o que que é a AMTR? Mulheres Trabalhadoras Rurais que vivem no campo, permanecem no campo, tirando sua sustentabilidade da floresta todas elas. Aí, pra mim, a AMTR já é este conjunto de mulheres, mães, batalhadoras pela sobrevivência e a identidade dela (Diocina Lopes dos Reis, 2016).

⁷² Em 2008, o Governo Federal lançou o Programa Território da Cidadania que tem como objetivo promover o desenvolvimento econômico e universalizar programas básicos de cidadania por meio de uma estratégia de desenvolvimento territorial sustentável. A participação social e integração de ações entre Governo Federal, estados e municípios são fundamentais para a construção dessa estratégia. No Maranhão, existem 08 territórios da cidadania, sendo o do Território do Médio Mearim, que agrega 16 municípios, a referência de localização dos dois municípios e comunidades a serem citados neste trabalho de pesquisa. Disponível em: <http://www.territoriosdacidadania.gov.br>. Acessado em 09 ago. 2017.

Esse contexto de muita pobreza, descrito pela agente social, demonstra as dificuldades que elas precisavam suportar para ter acesso a alimentos básicos, tanto na roça quanto no comércio local que, somando-se ao problema da alta da inflação⁷³, também foram fatores propulsores no fortalecimento do processo organizativo das mulheres. Com o coco livre, o trabalho de *mutirões* para quebra do coco passou a ser atividade constante para ludibriar a escassez de alimentos e garantir ajuda mútua entre todas as mulheres envolvidas.

O Clube de Mães, nesse contexto, representa um espaço difusor de debates político-sociais simultâneos em que a noção de direitos começou a tomar forma através da política e da organização das quebradeiras de coco babaçu, pautada na semelhança de problemas vividos pelas mulheres e suas famílias, com grande contribuição de mediadores externos que, na época, desenvolviam trabalhos de assessoria em organizações coordenadas por representantes da Igreja Católica:

Aí, depois que ficamos independentes no sindicato e nós se reunia, já tinha o Clube de Mães em Ludovico, onde se reunia, para estar discutindo, planejando nossas atividades, pedindo ajuda, fazendo calendário e, aí, começamos a discutir, porque eu soube que em Lago do Junco tinha um Clube de Mães que era registrado e, aí, a gente conversando, registrando o Clube de Mães, garantia melhor os nossos direitos. Aí, a gente jogou a proposta para o grupo e nessa época a gente trabalhava com ACESA⁷⁴ e a Pastoral da Criança. Eles vinham para as reuniões no Ludovico e eles eram os doutores da época, combatendo uma epidemia de diarreia na época, muitas crianças em Ludovico e, aí, foi o tempo que a gente tinha lutado no conflito, já tinha conseguido o sindicato e, aí, dissemos: Agora vamos para a política, também. Isso já era em 1988. Aí, apresentamos os nossos candidatos que era o Milton Vieira e o Irineu que morava na morada nova. Aí, elegemos os dois vereadores. Aí, a Fátima da Pastoral da Criança que sempre participava de nossas reuniões, nós discutindo juntas, quando foi lançada a proposta de registrar os Clubes de mãe, aí, a Fátima⁷⁵ falou que andando nas comunidades perguntou: Porque vocês não criam uma associação? Porque o problema de vocês aqui é comum, tanto faz em Ludovico, Centrinho do Acrísio, São Manoel. Então, ao invés de só

⁷³ No Brasil, entre as décadas de 1980 a 1990, ocorreu a hiperinflação, que chegou a superar os 80% ao mês, ou seja, o mesmo produto chegava a quase dobrar de preço de um mês para o outro. Dados da Fundação Instituto de Pesquisa Econômico (FIPE) mostram que entre 1980 e 1989, a inflação média no país foi de 233,5% ao ano. Na década seguinte, entre os anos de 1990 e 1999 a variação anual subiu para 499,2%. Disponível em <https://br.advfn.com/economia/inflacao/brasil/historia>. Acessado em: 05 de set. 2017.

⁷⁴ A Animação Comunitária de Educação em Saúde e Agricultura (ACESA) iniciou seu trabalho em 1982 tendo, como foco, a realização de pequenas atividades agrícolas nas comunidades das paróquias de Lago do Junco, Lago da Pedra, São Luís Gonzaga e Paulo Ramos junto às atividades de saúde. Com a reformulação de suas finalidades, a partir de 1986, a ACESA passou a trabalhar na formação de nova consciência de agropecuária na *região*, baseada na convivência com o clima e a natureza, de acordo com as necessidades dos agricultores; acompanhar as comunidades na diocese de Bacabal, associações e Escolas Famílias Agrícolas estabelecendo um trabalho integrado com a equipe de Saúde para a mudança de hábitos alimentares (LOHER, 2009, p.403-404). Após 24 (vinte e quatro) anos de trabalho coordenado pela Igreja e tendo sua estrutura formada por uma equipe técnica, em 2006, a ACESA tornou-se Associação, tendo sua gestão realizada por agricultores e agricultoras.

⁷⁵ Maria de Fátima Moraes fazia parte, inicialmente, junto com Raimundo Nonato e Frei Klaus, da equipe de saúde que capacitava voluntários de saúde nos municípios de Lago do Junco, São Luís Gonzaga, Lago da Pedra e Bacabal. Depois, quando foi criado o projeto ACESA, Fátima e Raimundo juntaram-se a outros técnicos para trabalhar com a finalidade de promover a saúde no meio popular no interior (LOHER, 2009).

uma, se junta as comunidades e cria uma associação. Aí, a força é maior porque não será trabalhado só com uma, mas vai juntar todas. Aí, o Milton Vieira se comprometeu em mobilizar as comunidades, falou para criarmos um estatuto, marcar uma data e convidar a ACESA para ajudar a discutir o estatuto e, aí, fizemos isso e surgiu a AMTR. A primeira assembleia aconteceu na comunidade Morada Nova, nesse tempo o *Firmo* era vivo e nos doou um terreno para ser a sede da AMTR na comunidade Morada Nova. Fizemos arrecadação de alimentos para a primeira assembleia e, aí, veio a Noemi e o Roberto para nos ajudar na criação do Estatuto (Rosalina Alves da Silva, 2016).

Com o processo das reivindicações em andamento, atrelado às violações de direitos, em uma pauta mais política, deu origem ao que Hobsbawm (1995, p. 406) chamou de “novos movimentos sociais”, que seriam caracterizados por uma identidade grupal própria enquanto força política em defesa do meio ambiente. Sobre isso, Almeida (2005) coloca que “a consciência ecológica, combinada com fatores de gênero e com critérios políticos organizativos, que privilegiaram as mobilizações por situações de conflito, têm se constituído num dos pilares desta identidade coletiva objetivando em movimentos sociais (ALMEIDA, et al., 2005, p. 42).

Ao que parece, essa identidade coletiva se configurou, principalmente, na luta do livre acesso ao babaçu, através da Lei “Babaçu Livre” e na produção econômica – tanto na quebra e venda do coco quanto na busca de alternativas que trabalhem os seus derivados, como o azeite, o carvão, o mesocarpo, e até a produção do sabonete.

Todas essas questões se apresentaram como pauta inicial, em nível local, dentro dos Clubes de mães e, em nível regional, dentro da Associação, com a constituição de lideranças e mediadores externos representados por técnicos e assessores das organizações que trabalhavam na região. Assim, a Associação se configurava como a primeira organização de mulheres oficialmente criada na região, conforme o depoimento de Maria Alaídes Souza:

Encaminhamos propostas para as comunidades que deveríamos ter uma representação no Comissão Regional Interministerial de Saúde (CRIS) em Pedreiras. Fizemos a articulação e marcamos para o povoado de Morada Nova, aos 14 dias de maio de 1989, com a presença de vereadores, populares, lideranças sindicais, técnicos de entidades de apoio. Baseada nas informações e realidades vividas quanto a derrubadas, criamos com ansiedade a AMTR – Associação de Mulheres Trabalhadoras Rurais de Lago do Junco, para lutar pela preservação dos babaçuais, por saúde e educação (SOUZA, 1998, p. 171).

Durante a pesquisa, percebi que a constituição da AMTR no Médio Mearim têm-se apresentado, ao longo de quase três décadas, como uma organização forte que constrói suas intervenções políticas em nível local e regional, evidenciando uma Associação de mulheres que se mobiliza e se articula com outras organizações locais pela visibilidade e resistência com que

se coloca nos enfrentamentos diretos (ALMEIDA, 2011), tanto contra os *grandes proprietários* de terra na *região* quanto na luta com outras instâncias de poder do Estado.

Os diversos espaços criados pelas mulheres, as ações estratégicas do planejamento anual da associação, as assembleias, reuniões de diretoria, atos públicos, audiências públicas, seminários, oficinas, campanhas, participação em eventos externos promovidos pelos parceiros locais, regional e Estadual, trouxeram debates que foram sustentados nos espaços democráticos em que o dissenso (RANCIÈRE, 1996) trouxe a ideia de se pensar uma política interna e coletiva para outros lugares em que seus questionamentos, construíssem uma legitimidade dentro dos mesmos. “O dissenso é a divisão no núcleo mesmo do mundo sensível que institui a política e a racionalidade própria” (RANCIÈRE, 1996, p. 368).

Por ser uma organização que traz em sua envergadura ações mais locais, de base, aglutinando mulheres de dois municípios, a representação da AMTR ultrapassa fronteiras e sua atuação pode ser reconhecida como um tipo organizacional persistente, de acordo com Barth (2000) que afirma que “ao se focar aquilo que é socialmente efetivo, os grupos étnicos passam a ser vistos como uma forma de organização social” (BARTH, 2000, p. 31) em que a atribuição referente a essa categoria se legitima pelo reconhecimento dado por ela e por outras e outros, dentro do contexto em que se insere organizando-se simultaneamente.

Fraser (2012) afirma que essa construção do ‘reconhecimento’ “modificaria a percepção que cada um tem de si mesmo e do grupo ao qual pertence” (FRASER, 2012, p. 43). Em suas reivindicações mais gerais, a estratégia está ligada ao reconhecimento desse coletivo contra uma dominação cultural que invisibiliza e desrespeita uma representação legal, geralmente, estereotipada pelo modo como estas se organizam e reivindicam o seu espaço, tanto economicamente quanto culturalmente.

No entanto, tal reconhecimento enquanto organização coletiva dentro dos direitos constitucionais como um todo, por vezes não se encontra aplicado, devido ao conteúdo dos textos constitucionais que, ao se referirem a tal organização, excluem os direitos das “minorias”. Tal afirmação corrobora com a reflexão cautelosa trazida por Shiraishi (2013) sobre a ideia de colocar algumas leis em suspenso, principalmente quando o reconhecimento devido não é dado aos grupos coletivos tal como coletivo. Ou seja, sem levar em consideração as especificidades desse grupo, tal como elas se apresentam.

O que o autor nos sugere é um afastamento da ideia universal de direito individual ou social, sobretudo, porque as chamadas quebradeiras de coco babaçu não são abertamente

contempladas nos aparatos jurídicos e porque estas detêm práticas sociais em que sua identidade é distintiva dentro do próprio grupo que a aciona a todo momento, portanto, de maneira legítima (SHIRAISHI, 2013). Assim, os processos de exclusão que as diferenciam de outras categorias referentes a direitos constitucionais permitem que elas definam quem é de dentro ou de fora olhando essas fronteiras como lugar de limites, mas também de trocas simbólicas (BOURDIEU, 2007), representadas pelas ideias, pelo modo *de criar, de fazer e de viver* das quebradeiras de coco babaçu.

Essas trocas se aliam ao modo como as quebradeiras vão fortalecendo seus discursos de que haja uma manifestação, seja ela oculta ou não, mas que transpareça como essa relação recíproca com o babaçu foi configurada na luta cotidiana. Portanto, seria coerente tentar compreender como esses discursos se constroem tomados pelo poder relacional, concedido por elas, resguardando o direito e o domínio dos conhecimentos tradicionais ligados à “diversidade cultural” das comunidades onde estão inseridas as quebradeiras de coco babaçu (ALMEIDA, et al., 2013, p. 21).

Esta análise pode ser realizada em dois espaços distintos, mas que demandam igual valor nas tomadas de decisões, seja de responsabilidade única da diretoria, composta por doze quebradeiras de coco babaçu que representam suas comunidades, seja no espaço da Assembleia Geral Ordinária da Associação, em que suas pautas são debatidas com as sócias. No tocante aos tipos de espaços socialmente discursivos, Scott (2004) explica:

Los tipos de discurso están regulados por las formas de reunión corporativa en las cuales se producen. La cervecería, el café, la iglesia, el juzgado, la biblioteca, la sala de una casa de campo: cada lugar de reunión es un espacio diferente de intercambio que exige modales y conductas morales diferentes. El espacio discursivo nunca es completamente independiente del lugar social y el surgimiento de nuevos modos de hablar se puede percibir a través de la aparición de nuevos lugares públicos de discurso y de la transformación de los viejos [...] 'Y, de esa manera, la historia de las luchas políticas ha sido, en gran medida, la historia de los intentos por dominar los espacios importantes de reunión y de discurso (SCOTT, 2004, p. 151).

De acordo com Scott, esses discursos se fortalecem em consonância com os diversos espaços ocupados e tidos como importantes. Nesse sentido, ambos espaços, as reuniões da diretoria e Assembleias Geral Ordinária, são definidos pelas quebradeiras de coco babaçu como sendo de formação social e tomada de decisões coletivas, em que a liberdade de pensar, debater e encaminhar situações internas e externas se contrapõe, àquelas decisões relacionadas as suas práticas cotidianas.

A exemplo disto, trago uma observação realizada durante a pesquisa de campo, ocorrida na reunião da diretoria em setembro de 2016, na comunidade Ludovico, em Lago do Junco – MA, tendo como ponto principal o debate da proposta de contrato de compra e venda do sabonete “Babaçu Livre” pela Ari Supermercados Ltda. Durante esse debate, as agentes sociais construíram seus contradiscursos, a partir de uma lógica que as singularizam.

Partindo de suas práticas organizativas, as reuniões coordenadas por elas, não seguem uma pauta fechada. Esse motivo as possibilita debater sobre o modo de “criar, de “fazer” e de “viver” destas mulheres, contribuindo para o amadurecimento de uma autogestão expressa dentro da associação, na fábrica de sabonete e em outros espaços que elas julgam importantes para se ter representação.

Destes discursos que tentam construir a identidade da quebradeira de coco babaçu na oposição delas às situações externas, extrairemos o modo como se apresenta o conteúdo do texto contido no documento para ser analisado por elas, no qual os interesses ali representados só dizem respeito a uma das partes, no caso, a Ari Supermercados Ltda., contrapondo-se aos interesses delas. Um primeiro exemplo notadamente discutido leva em conta a compra do sabonete sem o rótulo. Segundo elas, isto invisibiliza a história de luta das mulheres, que se manifesta em tempos distintos.

Neste aspecto, a reflexão proposta por Rancière (1996) nos motiva a pensar o conflito dentro da disputa pelo *mundo sensível* entre as partes envolvidas, tendo uma delas, no caso as quebradeiras de coco babaçu, a percepção de que o contrato em questão não permitia a valorização de suas identidades coletivas e seus modos de construir sua lógica econômica e política, mas sim de uma lógica impositiva representada pelo contrato.

A questão é que a percepção desta lógica de *polícia* (RANCIÈRE, 1996) instalada no escopo da proposta não é fácil. No entanto elas demonstram um entendimento de que o nível do debate segue uma outra lógica, a da não valorização de seus modos de vida, resguardados nos direitos que lhes conferem a partir da análise da quantidade do produto a ser fornecido por mês ao comprador e à proposição de retificação na porcentagem condizente às repartições justas de benefícios para ambas as partes.

Ao ter acesso ao conteúdo do contrato, durante a reunião de debate sobre este assunto, pude observar que a relação proposta nas entrelinhas remete à uma dominação por parte da Ari Supermercados Ltda. Paralelamente à recusa das quebradeiras de coco babaçu diante do escrito,

foi manifestada uma resistência pautada pelo cotidiano nas suas práticas identificadas em seus discursos públicos e ocultos demonstrados durante o processo (SCOTT, 2004).

Com a estratégia de uma autogestão participativa e respaldada pelo pertencimento atribuído ao longo das conquistas adquiridas pelas mulheres, elas sentiram a necessidade de fazerem quatorze alterações no documento. A primeira diz respeito a todo tipo de venda do sabonete ser realizada com o rótulo, para evitar que possíveis compradores utilizem uma outra marca em um produto delas. Segundo Dona Rosalina Alves, “[a] representação do sabonete está na existência de um coletivo. Nós mulheres, de comum acordo, não iremos aceitar tal proposta” (ALVES, 2016). Para elas, isto inviabiliza a divulgação de sua categoria e, portanto, de sua história.

Outra mudança relevante diz respeito à cláusula primeira do contrato, contendo uma retificação em que seja acrescentada pela distribuidora, a utilização do rótulo da fabricante que é a marca “Babaçu Livre”. Para Dona Antônia Brito, residente na comunidade Centrinho do Acrísio, quebradeira de coco babaçu, sócia-fundadora do Clube de Mães de sua comunidade, da AMTR e da fábrica de sabonete:

Vender o sabonete sem rótulo é pensar em esconder a nossa identidade. Não é vender um produto, apenas, é divulgar a nossa história. Ouvindo essa primeira cláusula eu percebo que não vai ser fácil, mas essa fábrica é nossa e tudo que se refere a ela que agride a nossa história precisa ser discutido e rejeitado (Antônia Brito, 2016).

O paradoxo apresentado pelo proponente, no contrato, se contrapõe ao que cita a agente social sobre o significado simbólico que o sabonete lhe concede, fazendo referência, ao que nos parece, ao pertencimento a um grupo social constituído por uma história de luta que ajuda a identificá-las como donas do empreendimento, como detentoras de uma identidade, de uma história e de um conhecimento tradicional que ultrapassa o uso exclusivo de um dos derivados do babaçu reificado no sabonete “Babaçu Livre”. Esta questão relacional nos dá subsídios para fazermos referência a um saber construído com a palmeira de coco babaçu e com os saberes e práticas que essas mulheres detêm sobre o extrativismo. De acordo com Almeida (2005):

Quebradeiras de coco babaçu detêm saberes práticos sobre o meio físico e sobre os procedimentos de coleta e quebra de coco. O conjunto destes saberes, somando às técnicas manuais de seleção, coleta de quebra do coco, às regras de produção do mesocarpo e outros derivados e a arte de transformação artesanal de folhas, fibras e palhas compõem um conhecimento tradicional adstrito às regiões de babaçuais (ALMEIDA et al., 2005, p. 44).

Por haver uma ligação das mulheres a este saber tradicional, sua autonomia se desloca para uma dimensão, por vezes, dotada de cuidados com referência a algumas leituras de cunho burocrático. Assim, estudar todo o contrato lhes deu a possibilidade de sugerir alterações em onze cláusulas das dezessete que o compõem. Tiveram retificações relevantes as questões referentes ao objeto do contrato, aos prazos de vigência, à entrega e ao pagamento do produto vendido, às obrigações e contrapartida, às multas, à representação, à assinatura do contrato, à rescisão e aos valores por indenizações.

É preciso considerar que as observações “pormenorizadas” nas análises das quebraadeiras são relacionadas às compreensões que elas têm no momento de avaliação de cada uma das cláusulas do contrato, dialogando suas interpretações com a lógica de suas identidades. Ou seja, independentemente do teor das proposições do possível comprador, o que estaria em jogo na assinatura ou não do contrato, seria o acordo justo para ambas as partes.

Para, Almeida (2011), as questões debatidas concedem às mulheres uma coerência de pensamento relacionadas ao modo de exercerem suas práticas cotidianas nas quais as tornam uma organização política eficaz no que tange a interesses comuns dentro dos seus territórios.

Por se encontrarem atreladas a lutas localizadas e imediatas, cuja especificidade se atém ao próprio tipo de intervenção dos aparelhos de poder consorciados com interesses de empreendimentos privados, estabelecem uma articulação particular do político como o econômico (ALMEIDA, 2011, p. 16).

Neste aspecto, a AMTR surge em meio ao crescimento da necessidade atrelada à busca por direitos, transformando-a em uma organização política no Médio Mearim na qual a mobilização de mulheres se alia ao surgimento de outras organizações na região que, segundo as narrativas das agentes sociais, foram se constituindo simultaneamente frente aos conflitos emergentes iniciados na luta pelo livre acesso, pela terra e, posteriormente, por políticas direcionadas.

Isso também é observado em trabalhos escritos anteriormente, como o livro de Alfredo Wagner B. Almeida *Terras de quilombos, terras indígenas, “babaçuais livre”, “castanhais do povo”, faxinais e fundo de pastos: terras tradicionalmente ocupadas*, em que o antropólogo afirma que “[a] emergência das formas organizativas e das identidades coletivas não é coetânea ou não coincide exatamente com esta periodização econômica” (ALMEIDA, 2008, p. 98). Ou seja, as diferentes formas organizativas de manifestação foram surgindo mediante os conflitos sociais na segunda metade do século XX e, não por acaso, na região do Médio Mearim os conflitos ocasionados pela preservação do babaçu e pelo acesso à terra também se desdobraram

em luta de outras ordens voltadas para saúde, educação, habitação, assessoria técnica, comércio, política, projetos e programas sociais.

Essa diversidade de lutas foi erguida através de expressões identitárias construídas nas necessidades e relações sociais desses agentes em que as quebradeiras de coco babaçu se incluem enquanto participantes ativas na consolidação de cada uma das organizações existentes, evidenciando a luta comum de todos e todas.

2.1.1 – Organizações-referência: “uma nova etapa de luta”

Para melhor compreendermos a luta comum apresentada nas narrativas das agentes sociais, retomamos o fato de que os Clubes de mães e a AMTR foram também relevantes para o surgimento de outras organizações locais. Nesse processo de buscar o “novo” ou uma “*nova etapa de luta*”, após a conquista da terra, os trabalhadores e trabalhadoras rurais percebem que ela sozinha não atendia a todas as necessidades. Sem saber como fazer, iniciaram buscando por experiências em outros lugares que permitissem pensar as alternativas que melhor se adequassem à sua realidade.

Embora essa fase não tenha ocorrido de forma instantânea, é preciso frisar que houve conflitos internos que fizeram com que integrantes abandonassem essa “nova etapa de luta”, que implicava uma certa dificuldade em conseguir conviver com este “novo”, representado pelo coletivo e transformado em um processo longo, moldado com o tempo. Segundo, Dona Antônia Brito⁷⁶, a AMTR foi a primeira associação criada na região de Lago do Junco. Em sua razão social está definida sua atuação em dois municípios. No entanto, ela explica que “só passou a ser como Lago dos Rodrigues depois que deixou de ser distrito de Lago do Junco. “Fizemos uma alteração no Estatuto e, daí, passou a ser nos dois municípios nosso trabalho” (BRITO, 2016).

Observei, ao longo da pesquisa, com as quebradeiras de coco babaçu o que representa para elas a luta coletiva. Pelo que percebi, essas representações estão estabelecidas a partir das mobilizações sociais de reivindicação dos territórios étnicos, direcionadas pelos debates estabelecidos em suas instâncias organizativas. São por vias dessas mobilizações também que

⁷⁶ Antônia Brito, morada da comunidade Centrinho do Acrísio, sócia-fundadora do Clube de Mães, onde reside, AMTR, sócia da Fábrica de sabonete, da COPPALJ, da ASSEMA e da Associação local.

elas autoafirmam suas identidades étnicas enquanto trabalhadoras rurais, quebradeiras de coco babaçu e extrativistas frente às situações de conflitos.

Percebi também que os próprios filhos e filhas dessas agentes sociais se mobilizam enquanto Associação de Jovens Rurais e que fortalecem, em certo sentido, as lutas dessas agentes sociais frente às reivindicações pelo território étnico, através da participação em atos públicos e audiências públicas municipal e estadual, nas Feiras Agroecológicas através de apresentações culturais, muitas delas através dos *dramas*

Apresento abaixo um quadro explicativo das distintas formas organizativas (Ver “Organizações de referência das quebradeiras de coco babaçu”) que foram consolidadas nas décadas de 1970, 1980 e 1990 na Região do Médio Mearim, e que são citadas, nas narrativas das agentes entrevistadas, como instâncias relevantes para o processo de mobilização e autoafirmação identitária.

As características demonstradas aqui serão as mais gerais no que diz respeito ao ano de fundação, finalidade, área de atuação, representação e sede dessas organizações. Reforço que a análise desse quadro não será feita de maneira isolada dos demais debates. Portanto, sua abordagem ocorrerá vinculada aos processos situacionais das quebradeiras de coco babaçu nos espaços estratégicos de organização política, social, econômica e ambiental.

Quadro 1 – Organizações de referência das quebradeiras de coco babaçu

<i>Movimento/ Organização</i>	<i>Ano de fundação</i>	<i>Sede</i>	<i>Finalidade</i>	<i>Representação e área de atuação</i>
<i>Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Lago do Junco</i> ⁷⁷	1972	Lago do Junco	Representar a categoria dos trabalhadores e trabalhadoras rurais, defendendo, organizando, mobilizando, apoiando e prestando serviços qualificados, visando o desenvolvimento sustentável em busca de uma sociedade mais justa e igualitária.	Trabalhadores Rurais de Lago do Junco – MA

⁷⁷ Desde sua fundação, o Sindicato de Trabalhadores Rurais (STR) foi historicamente instituído como masculino e excludente, tanto nas suas práticas como em sua terminologia. A partir de 1995, diante de reivindicações anteriores levantadas pelas mulheres, por serem sócias por intermédio de seus cônjuges, elas passaram a ocupar as instâncias de decisões do Movimento Sindical, conseguindo relevantes mudanças, incluindo a auto nomeação do movimento para Sindicato de Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais (STTR)

<i>Animação dos Cristãos no Meio Rural do Brasil – ACR</i>	1980	Bacabal	Trabalho de conscientização política, social, luta pela terra e sindical, refletida e fortificada pelo Evangelho: Fé e Vida, utilizando o método didático do ver-julgar-agir na diocese de Bacabal – MA.	Atuava na Diocese de Bacabal, principalmente nas áreas de conflitos nos municípios de: São Luís Gonzaga, Lago do Junco, Bacabal, Lago da Pedra.
<i>Pastoral da Criança</i>	1981	Não existia uma sede própria. No entanto, a referência era a ordem franciscana em Bacabal	Trabalhar ações básicas de saúde como soro caseiro, aleitamento materno, pesagem de crianças, imunização. Além de capacitar voluntários de saúde das comunidades no Médio Mearim.	Atuava na Diocese de Bacabal nos municípios de São Luís Gonzaga, Lago do Junco, Bacabal, Lago da Pedra.
<i>Clube de Mães</i>	1983	Cada comunidade tinha um Clube de Mães	No primeiro momento seria mobilizar mulheres das comunidades em área de conflitos para desenvolver atividades produtivas e artesanais para gerar renda. Com a criação da AMTR, o Clube de Mães passou a ser o primeiro espaço para inclusão de novas sócias na associação e de debate prévio dos problemas relevantes vivida pelas mulheres de cada comunidade para apresentar nas assembleias.	Nas comunidades de Ludovico, São Manoel, Centrinho do Acrísio, Pau Santo, São João da Mata, Três Poços, Bertolino
ACESA	1986	Bacabal	Trabalhar uma nova formação consciência agropecuária na região, baseada na convivência com o clima e a natureza de acordo com as necessidades dos agricultores.	Bacabal, São Luís Gonzaga, Paulo Ramos e Lago do Junco
ASSEMA ⁷⁸	Maió/1989	Pedreiras	Desenvolver atividades de apoio à pequena produção	Lago do Junco e Lago dos Rodrigues,

⁷⁸ Desde 2011, a Associação em Áreas de Assentamento no Estado do Maranhão (ASSEMA) difundiu sua área de atuação para os dezesseis município do Território do Médio Mearim - MA que abrange uma área de 8.765,30 Km²

			local e às famílias produtoras, através de Assessoria Técnica de estabelecimento de créditos e de políticas específicas voltadas ao fortalecimento da produção	Esperantinópolis, Lima Campos, Peritoró e São Luís Gonzaga.
<i>AMTR</i>	1989	Lago do Junco ⁷⁹	Trabalhar a conscientização de uma sociedade mais justa e igualitária através do espírito comunitário, resgatando o conhecimento popular, tanto na área de saúde, agricultura, pecuária, como na educação. Além de lutar pela alimentação, moradia, posse da terra, preservação o meio ambiente, e meios para o fortalecimento da agricultura familiar, a produção e o beneficiamento de produtos agroextrativista.	Dois municípios Lago do Junco e Lago dos Rodrigues e 15 comunidades ⁸⁰
<i>COPPALJ</i>	1991	Lago do Junco	Transformar as formas de produção e comercialização dos produtos caracterizados como agroextrativistas, incluindo os oriundos do babaçu eliminando a figura do “atravessador” do processo de comercialização da produção.	Atende os dois municípios de Lago do Junco e Lago dos Rodrigues.
<i>MIQCB</i>	1991	São Luís	Tem como missão organizar as quebradeiras de coco babaçu para conhecerem seus direitos, defender a palmeira de babaçu, o meio ambiente e lutar pela melhoria de suas	Atua em 54 municípios distribuídos nos Estados do Piauí, Maranhão, Pará e Tocantins. São cerca de 2.892 famílias

composto por 16 municípios: 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, Poção de Pedras, São Luís Gonzaga do Maranhão, São Raimundo do Doca Bezerra, São Roberto e Trizidela do Vale. Disponível em: http://www.territoriosdacidadania.gov.br/dotlrn/clubs/territoriosrurais/mediomearimma/one-community?page_num=0. Acessado em 08 ago. 2017.

⁷⁹ No primeiro registro da AMTR, o endereço dizia respeito ao município de Lago dos Rodrigues – MA, só a partir de dezembro de 2013 foi que o endereço passou a ser da comunidade Ludovico em Lago do Junco – MA, devido ao registro do sabonete em que deveria constar o endereço da fábrica para envio de informações via Associação.

⁸⁰ Na fundação, dentro da associação, tinha representação de 20 comunidades. Atualmente, as sócias atuantes só representam 15 comunidades, a saber, Ludovico, São Manoel, Centrinho do Acrísio, Centro da Aparecida, Bertolino, Santa Zita, Três Poços, São João da Mata, Centro do Aguiar, Pau Santo, São Sebastião, Sítio Novo, Sede do Lago dos Rodrigues, Cajazeiras, Aldeia.

			condições de vida e de seus familiares.	atendidas diretamente.
<i>Fábrica de Sabonete “Babaçu Livre”</i>	1995	Ludovico - Lago do Junco - MA		Centrinho do Acrísio, Ludovico, São Manoel
<i>Escola Família Agrícola de São Manoel</i>	1995	Comunidade São Manoel – Lago do Junco – MA	Promover atividade socioeconômica comunitária com inspiração ecumênico-cristã de caráter educativo e promocional	Lago do Junco, Lago dos Rodrigues, Lago da Pedra, Bom Lugar, Bacabal.
<i>Associação de Jovens Rurais</i>	1998	Lago do Junco	Articular, mobilizar e contribuir na organização dos grupos de jovens existentes nas comunidades dos municípios de atuação.	Lago do Junco e Lago dos Rodrigues.

Quadro organizado pela pesquisadora.

Analisando que mesmo este quadro não sendo permanente e restrito, a atuação dessas organizações na região e o surgimento de outras mais locais não se limitaram somente à conquista de terra. Questões como a formação política, produção e comercialização, assistência técnica às famílias em áreas de assentamento, saúde, educação, mobilização de mulheres, juventude, foram ocupando espaços e construindo o que Neto (2007) chamou de “nova etapa de luta”, designando as novas formas organizacionais (NETO, 2007, p. 85). Nasira Pereira da Silva⁸¹, em sua narrativa, coloca que a motivação para tal mobilização ocorreu da seguinte forma:

O surgimento dessas organizações se deu pela necessidade de unir forças para que pudesse alcançar nossos objetivos. Todas elas pensadas para trabalhar objetivos semelhantes em torno da preservação do babaçu, o direito das mulheres, saúde, educação e um preço melhor para o babaçu e sozinhos nada disso seria possível. Por isso que nós mulheres nos unimos com outras, dando força e criando para que pudesse surgir a AMTR, a ASSEMA, a COPPALJ, o MIQCB e a AJR e enfim todas as organizações que estão existindo para atender essa região foi pensada, né, para que pudesse fortalecer a nossa luta e a luta dos demais, né? (Nasira Pereira da Silva, 2016).

Conforme o depoimento da agente, observa-se que a “nova etapa de luta”, citada por Neto, correlaciona-se com o significado de constituição dessas organizações que parece ter contribuído para o surgimento de outras categorias, ainda segundo Neto (2007), em consequência de não se sentirem contempladas pelo Sindicato de Trabalhadores Rurais, como as quebradeiras de coco babaçu, mulheres trabalhadoras rurais, assentados, extrativistas etc.

⁸¹ Nasira Pereira da Silva, 69 anos, residente na comunidade Ludovico, sócia-fundadora do Clube de Mães, da AMTR e da Fábrica de Sabonetes “Babaçu Livre”.

Veja que, de acordo com o quadro I, o Sindicato foi a primeira organização a ser constituída na região, período em que havia um “crescimento vertiginoso do número de Sindicatos” (ALMEIDA, 2015, p. 106) proveniente de ações do Estado voltada para a Lei Complementar nº 11, de 25 de maio de 1917⁸².

No entanto, segundo as agentes, essas novas organizações tinham a finalidade de atender as comunidades que passaram pelo conflito e conquistaram a terra, dando prioridade a interesses específicos com assistência direta na qual todos pudessem participar da tomada de decisões. No caso do Sindicato dos Trabalhadores Rurais, além de suas demandas serem no município como um todo, a forma de gestão era outra, tendo em vista que essa pluralidade de categorias ambivalentes e seus interesses comuns foram surgindo nessa época. Conforme a explicação de Neto (2007):

Estas categorias antes de fragmentar o indivíduo, complementam-no, sendo acionadas de acordo com o campo em que o agente se articula, de forma bastante relacional, são assentados em relação à intervenção estatal (reforma agrária), cooperados em relação à forma como realizam a comercialização de sua produção, agroextrativistas em relação à exploração da natureza, ou seja, comungam de várias identidades que são acionadas de acordo com as relações (NETO, 2007, p. 98).

As quebradeiras de coco babaçu da região do Médio Mearim deram início ao processo de organização coletiva, estimuladas pelas arbitrariedades cometidas pelos ditos “donos das terras”. Esse processo de organização coletiva se deu por meio de estratégias de resistência na qual rompiam com os termos usuais em que tradicionalmente eram classificadas (BARBOSA, 2006). Muitas delas, se não todas, foram adquirindo representatividade conforme iam sendo realizados os embates⁸³ na região e, com isso, acionavam a identidade política de quebradeira de coco babaçu.

Esta emergência expressiva aglutinou ações que deram origem a outras organizações. Uma exceção foi a situação trabalhista sindical na qual as mulheres não fizeram parte no primeiro momento e não tinham nenhuma ligação, exceto como dependentes dos maridos, tendo sua ascensão posterior, na busca pelo direito de serem sindicalizadas.

Porém, o processo de organização política dessas mulheres já estava sendo construído através dos grupos apoiados pela Igreja, e nos quais elas atuavam como voluntárias de saúde, líderes da pastoral da criança, ACR e no Clubes de mães. Estes espaços trouxeram uma

⁸² Para maiores aprofundamentos sobre os motivos do crescimento difuso do STR no Maranhão, consultar Almeida (2015).

⁸³ Para maiores informações sobre o processo de resistência na região do Médio Mearim, leia-se Figueiredo (2005).

oportunidade de essas mulheres exporem as situações cotidianas vivenciadas por elas, nas quais desmitificavam a naturalização de sua condição enquanto mulher, quebradeira de coco babaçu e trabalhadora rural, na busca pelo “tortuoso caminho do empoderamento”⁸⁴ (ANTUNES, 2006, p. 123).

De acordo com Maria Alaídes, nos diálogos realizados durante a pesquisa de campo, a consolidação da identidade social política das quebradeiras, que inicialmente eram reconhecidas apenas como trabalhadoras rurais e, só posteriormente, como quebradeiras de coco babaçu, se fortaleceu no “I Encontro Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu (EIQCB)” e com a criação do MIQCB, episódio já mencionado no primeiro capítulo desta dissertação, em que coadunaram interesses comuns manifestados pelo livre acesso do babaçu.

Embora alguns elementos se mostrem mais relevantes do que outros, o fato de haver uma exigência oficial da AMTR, via Estatuto, de que esta seja constituída de trabalhadoras rurais, auxilia para que a categoria quebradeira de coco babaçu, enquanto autoidentificação não fique invisível nas narrativas das agentes sociais que compõem a associação. Isso pode ser percebido durante as entrevistas da pesquisa de campo.

As inquietações das mulheres demonstradas nas entrevistas quanto ao assunto referente à dependência sindical dos maridos, além de outras questões, nos levaram a pensar na relação social de ambas categorias (trabalhadoras rurais e quebradeiras de coco babaçu) e como elas são acionadas. Ou seja, estariam elas, no momento em que surge a AMTR, optando pela categoria amparada pelo Estatuto e pela Razão Social para garantir a sua existência dentro das classificações do Estado na época? Ou, essa escolha era feita por não compreenderem que a atividade do extrativismo do babaçu, poderia lhes atribuir a identidade quebradeira de coco babaçu?

Neste aspecto, é preciso refletir como essas classificações externas, aliadas às legislações específicas de cada categoria, têm influenciado diretamente na vida dessas agentes sociais. Pois, se empregarmos os conceitos de uma ou outra categoria aos olhos dessas mulheres, iremos perceber, que apesar do reconhecimento de ambas não estar atrelado ao mesmo período, a forma como foram acionadas se manifestaram em momentos distintos e

⁸⁴ Antunes (2006) explica o conceito e a abordagem do empoderamento na luta por direitos das mulheres quebradeiras de coco babaçu e suas famílias na área de atuação da Associação em Áreas de Assentamento no Estado do Maranhão (ASSEMA), tendo, nas transformações ocasionadas pela resistência, na luta pela Reforma Agrária, na atividade extrativista, no acesso ao mercado e na luta pelo livre acesso do babaçu, as estratégias importantes para as mudanças no tortuoso caminho do empoderamento, tanto na esfera pública como na privada.

específicos, sempre ligadas às necessidades vigentes, de forma inerentes a elas. Segundo Dona Sebastiana Ferreira⁸⁵, explicando quando e como cada uma delas é acionada, isto surgiu em um momento específico:

Na época da discussão da construção do estatuto entrou essa categoria de trabalhadora rural por conta do Sindicato, né? Nós fizemos uma briga grande para ser sindicalizada, para fazer parte e poder ter tudo no nosso nome. Daí, pensamos em colocar o nome de trabalhadora rural por conta disso. Essa identidade de quebradeira de coco só veio depois, quando começamos a juntar as mulheres com outras e discutir o babaçu bem a fundo. Já teve outros momentos na associação que já discutimos sobre isso, uma mudança, mas não foi mexido porque não fizemos este estudo ainda (Sebastiana Ferreira da Silva, 2017).

Na sequência, a agente social colocou que essa identificação aconteceu interligada ao trabalho produtivo na roça e na coleta e quebra do coco babaçu, “classificado como safra e entressafra” (MARTINS, 2012, p. 146) para designar a relação existente entre uma categoria e outra. De acordo com uma das agentes sociais:

Se identifica mais como trabalhadora rural porque o termo abraça tudo. Atende o ser quebradeira de coco também. Um exemplo é que se eu ajudo nos trabalhos da roça, que é de trabalhadora rural, lá na própria roça eu quebro o coco. Então, se eu quebro o coco e cuido da roça ao mesmo tempo, eu sou quebradeira e trabalhadora rural. Se eu somente quebro o coco e não desenvolvo o trabalho na roça então eu não sou trabalhadora rural (...) São as duas coisas ao mesmo tempo. Mas a de trabalhadora rural fica mais evidente no período da entressafra. No período da safra do coco a de quebradeira fica mais evidente (Sebastiana Ferreira da Silva, 2017).

Dialogando com a fala de Neto (2007), este debate tem a ver com o modo e o momento em que são acionadas as categorias “de acordo com o campo em que o agente se articula, de forma bastante relacional”. Assim, tanto no primeiro depoimento quanto no segundo, a agente social nos mostrou elementos relacionados a direitos equitativos e específicos, junção de mulheres e produção extrativista e agrícola, justificadas pelo tempo e o espaço em que se manifestaram uma ou outra categoria. Desse modo, teremos igualmente situações distintas em que essas questões não parecem estar dissociadas do *modo de criar, de fazer e de viver dessas agentes*.

⁸⁵ Sebastiana Ferreira Costa e Silva, 57 anos, residente na comunidade Aparecida no município de Lago do Junco – MA, quebradeira de coco babaçu, sócia-fundadora do Clube de Mães, da AMTR, da Fábrica de Sabonete “Babaçu Livre e integrante do grupo das Encantadeiras.

Algumas mulheres se referem a estas questões como conquistas, processos adquiridos com os espaços de formações obtidos pela ACR, em que trabalhadores e trabalhadoras rurais tiveram oportunidades de conhecer leis referentes à terra e aos Direitos Humanos.

A formação da igreja, a formação da ASSEMA, a formação da ACR e todo mundo ajudou nós nesse processo. O tanto de acúmulo de conhecimento a gente deve muito a esses movimentos, a essas viagens, a esses estudos, a essas capacitações. A AMTR capacitou muita mulher. Então a gente deve muito isso a essas formações por que na época de 50 e 60 a gente não falava nada disso por isso é que a gente fala muito da história do crescimento com rapidez (Maria Alaídes Alves de Souza, abril, 2016).

No primeiro momento, a relação de empoderamento social, político e ambiental das quebradeiras de coco babaçu nessa região se deu através de diversos fatores: pelo caráter de atuação e pela categoria que cada uma das organizações institucionalizadas foi sendo constituída; pela participação direta e indireta das mulheres; pelas oportunidades em conhecer outras experiências produtivas, políticas e sociais; e pelas suas formas organizativas sustentáveis pautadas em saberes locais, na busca por soluções coletivas.

Nesse contexto, eu trago a contribuição do MIQCB na Região do Médio Mearim a partir daquilo que marca o seu nascimento, motivado pelos grupos de estudos, na época, incentivados por Noemi Porro que era Assessora Técnica da ASSEMA.

Os debates que circundavam se referiam ao significado de ser quebradeira de coco babaçu. Dona Sebastiana Ferreira coloca que “Noemi trouxe a luz *pra* gente sobre o que é ser quebradeira de coco babaçu enquanto trabalho igual a qualquer outro”. Nesse destaque, a relação da invisibilidade sofrida pelas quebradeiras de coco, pelo fato de, muitas vezes, não serem contadas pelas próprias mulheres em momentos como o recenseamento do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), em casos de cadastros do Registro Geral (RG) ou Cadastro de Pessoas Físicas (CPF), sobre o tipo de ocupação elas detinham. A resposta era sempre resumida em “donas de casas”.

A identificação como quebradeira de coco babaçu se fortaleceu de fato a partir desses grupos de estudo promovidos na ASSEMA. A partir daí, nasceu a ideia de formar uma associação de mulheres que, no primeiro momento, tratou-se de uma articulação de mulheres quebradeiras de coco babaçu e que, depois, tornou-se o movimento.

Uma outra questão percebida trata da representação do MIQCB no Mearim, principalmente em Lago do Junco – MA. Pois pude averiguar que não coaduna com a mesma maneira das mulheres da Baixada Maranhense, que também são atendidas pelo movimento. Isto

foi possível perceber quando realizei um trabalho na região da Baixada Maranhense, em março de 2017.

Desta forma, analisei que o MIQCB está muito mais presente na memória daquelas que estão na *linha de frente*. Neste sentido, Nasira Pereira da Silva explica que “as que estão na linha de frente tem mais clareza. Mas as outras que não estão, elas participam e confiam nas que estão à frente das atividades”. Está referência é dada, principalmente, às mulheres que são coordenadoras do movimento e das mulheres que não fazem parte da direção e nem nunca fizeram, mas mesmo assim, são lideranças nas organizações locais que estão sempre participando de eventos externos e maiores promovidos por universidades, congressos e seminários nacional e internacional e Conselhos Nacional, representando o movimento. A despeito disso, Maria Alaídes explica:

Essa atuação do MIQCB na região cruza com as atuações do movimento social como, ASSEMA. Como percebemos isso? Pelo plano institucional da própria ASSEMA que cobre parte das atividades de atuação do MIQCB aqui na região. Um diferencial que posso citar que o MIQCB tem e não é o mesmo da ASSEMA é o trabalho com as Declaração de Aptidão ao Programa Nacional da Agricultura Familiar (DAP). As DAP's que o MIQCB elabora, preenche a ASSEMA já não faz. E isto deu uma certa guinada para o movimento na região quando se trata das quebradeiras. A questão do acesso livre, as atividades do MIQCB é a mesma da ASSEMA. Aí eu não digo que confunde, mais eu digo que dar uma certa duplicidade ou um certo cruzamento de atividades, onde as diretoras que se encontra aqui representada pela ASSEMA e a gente não percebe a luz do MIQCB nessa hora como suas representantes. A não ser que seja em outra região. Mas aqui em Lago do Junco e Lago dos Rodrigues não tem muita clareza por parte das quebradeiras. Qual é atividade do MIQCB nesse momento, tanto na produção, quanto na formação e na comercialização? E aquela coisa do que que a ASSEMA faz que o MIQCB não faz? Internamente eu acho que fica nas entrelinhas para aquelas que não estão na linha de frente. Mas as que estão à frente já percebe isso também em discussões internas, entre a gente. Infelizmente, isso não está sendo expressada quando a gente se encontra em encontros maiores como o regional ou interestadual também (Maria Alaídes Alves de Souza, 2017).

Para algumas mulheres, o que fica explícito é que mesmo que o MIQCB e ASSEMA tenham ações semelhantes e abordagens de temáticas iguais, o que sobressai na região é o trabalho da ASSEMA, até por estar mais presente nas comunidades e municípios. Embora haja mulheres quebradeiras de coco babaçu na coordenação geral do movimento e que moram no Médio Mearim, por exemplo, a visibilidade dessa representação não fica óbvia para todas as quebradeiras, ficando sempre a cargo das mais envolvidas trazerem o debate, a participação e o apoio do movimento.

Não é tão fácil compreender a dinâmica de atuação do MIQCB, embora fique claro que a realidade de cada regional é que vai definir as demandas e as temáticas relevantes para atender as quebradeiras de coco babaçu, tendo igual estrutura de funcionamento para todos os

regionais. Ou seja, cada região um dispõe de escritório, quatro coordenadoras representadas pelas quebradeiras de coco da região e uma assessora regional. O que não impede a realização de sua atuação, conforme nos diz Francisca da Silva Nascimento:⁸⁶

A atuação do movimento se dá de forma direta através da luta pelos direitos das quebradeiras de coco babaçu em relação ao livre acesso aos babaçuais, luta pela terra e território, apoio na estruturação dos grupos para beneficiamento do babaçu. No Mearim a principal bandeira de luta é a questão da luta por território, acesso das quebradeiras ao babaçu e violência doméstica. O movimento com atuação interestadual e geograficamente com realidades diferenciadas não pode ter a mesma dinâmica de trabalho (Francisca Silva Nascimento, 2017).

Dessa maneira, é preciso ressaltar que o debate que se pretende levantar diz respeito aos municípios de Lago do Junco e Lago dos Rodrigues. Temos o intuito de compreender como as quebradeiras de coco babaçu visualizam essa atuação sem desmitificar a presença, a existência do movimento e, principalmente, a incidência representativa dele na implementação de acesso a direitos das agentes sociais com as quais ele trabalha.

Assim, também trazemos o fato de que as coordenadoras na região, representadas por Sebastiana Ferreira da Silva e Nasira Pereira da Silva, demonstraram, segundo depoimentos informais de algumas mulheres, domínio das temáticas abordadas pelo movimento. Mas ressaltaram que isto ficou mais evidente em outras comunidades e municípios quando nos espaços da AJR, ASSEMA, AMTR e COPPALJ, por exemplo, as coordenadoras não traziam para a pauta ou programação desses, ou demandas do MIQCB, exceto, questões relacionadas a pequenos informes. O que demonstrou ser prioridade foi o debate e as discussões políticas das organizações locais.

Muito embora ocorressem essas diferenças na atuação e representatividade institucional, observamos a existência de um sentimento de pertencimento a esse coletivo que aglutinou iniciativas localizadas e de resistência à devastação dos babaçuais, difundida nas associações de base, nos Clubes de mães, nos grupos produtivos formais e informais de mulheres em parcerias com cooperativas, na Associação Regional e nas Escolas Famílias Agrícolas.

Essa rede de organizações local, regional, estadual e interestadual que trouxe para os espaços distintas categorias e autonomia desses grupos, apresentou uma autoidentificação

⁸⁶ Coordenadora Geral do MIQCB, 35 anos, representante da comunidade Chapada da Cindá, no município de São João do Arraial – PI.

relacionada a todas as disposições institucionalmente organizadas na região e, até mesmo, daquelas organizações que não mais atuam, como ACR e ACESA, mas que permaneceram na memória de todas e todos no Médio Mearim.

O que geralmente contribuiu para essa autoidentificação foi o local em que fosse exigida certa representatividade. Pois, em muitos eventos, as mulheres, ao se apresentarem dizem ser “quebradeira de coco babaçu, sócia-fundadora da AMTR, integrante do MIQCB, sócia-fundadora da ASSEMA e da COPPALJ, sócia do STTR local, em alguns casos, mãe de alunos da Escola Família Agrícola”.

Desse modo, dar ênfase a essas múltiplas participações nas organizações institucionalizadas sugere um grau de envolvimento que foi explicado por Diocina Lopes dos Reis:

O orgulho de você aceitar como identidade a profissão de quebradeiras de coco babaçu e tem outra coisa é que você ser uma pessoa que representa a força de vontade, de mudança, de resistência, de unidade política que somos nós mulheres. A outra coisa, que acho importante e que eu tenho certeza, quando estamos em outro momento de apresentação e representação é um fortalecimento entre a luta política e questão de aprender com outras experiências diferentes. Ao mesmo tempo que é ter o prazer de mostrar a nossa experiência que são criadas a partir de nossos conhecimentos tradicionais (Diocina Lopes dos Reis, 2017).

A demonstração de valores apontado pela agente social denota uma perpetuação vinculada à busca de reconhecimento amparados por saberes tradicionais, representados pelo modo de plantar, de comercializar e se manifestar, adquirindo credibilidade e respeito. Os espaços recorrentes, segundo elas, são importantes para a visibilidade política e o fortalecimento de um coletivo que constrói suas estratégias nas reuniões de diretoria e nas Assembleias Geral Ordinária, conforme a necessidade de resguardar a luta por território e o fortalecimento dessa identidade.

2.1.2 – Assembleias e Reuniões: debate político, formação e reflexão

“Já vou, já vou, receber o chamado de nosso senhor”
(Seja bem-vinda, olêle. Autor desconhecido).

Foi ao som do refrão citado acima, que cheguei à Igreja da comunidade Centrinho do Acrísio para participar da Assembleia Geral Ordinária da AMTR. Esse era o momento em que se davam as boas-vindas a todas e todos os presentes em mais um encontro, segundo elas, de

debate e de formação política. A realização da assembleia aconteceu com uma divisão de tarefas que foram distribuídas entre as integrantes da diretoria compreendendo: momentos como boas-vindas, animação, leitura da programação, leitura da ata, prestação de contas, informes, avaliação da assembleia, oficinas e uma coordenação para realização de cada uma dessas partes.

Durante os dois anos de pesquisa, conforme fui participando de eventos realizados pela AMTR, pude perceber, principalmente nas assembleias geral ordinária e nas atas lidas, que nessa busca incessante por estratégias de produção e reprodução das quebradeiras de coco babaçu e suas famílias, em atividades agrícolas e extrativistas, que alguns espaços foram se formando a partir da necessidade de aprofundar o debate no âmbito social, político e econômico, e, com isso, se desdobrando em outros espaços e outras estratégias.

Um deles diz respeito ao espaço das Assembleias, que demonstram terem sido pensadas para construir encaminhamentos que ajudassem na melhoria da qualidade de vida de todas. No que diz respeito à ata de fundação da AMTR, de 14 de maio de 1989, quando de sua constituição e aprovação do Estatuto, entre as finalidades da associação não constava nenhuma indicação de realização de trabalho produtivo para geração de renda. Mas havia as ideias da luta pela educação, do resgate do conhecimento popular, do cuidado com a saúde e da valorização da agricultura.

Naquele momento, em que o objetivo inicial era a saúde, com o foco no combate ao número crescente de mortalidade infantil na região e a representação na Comissão Regional Interministerial de Saúde (CRIS), reunir o equivalente a 175 (cento e setenta e cinco mulheres), representando cerca de 20 (vinte) comunidades dos municípios de Lago do Junco, provindas muitas delas do Maranhão, Ceará e Piauí⁸⁷, já não representava um problema maior. De acordo com os depoimentos registrados no documento da ata de fundação, as mulheres apontavam a violência sofrida pelos capangas do fazendeiro na coleta do coco babaçu ou pelas cercas e cadeados existentes ao longo dos limites da propriedade.

Para Raimundo Ermínio Neto⁸⁸, a “A AMTR, é o resultado da união e resistência de quinze comunidades, entendida como uma base para constituição de sua identidade, a partir do babaçu”. Desse ponto de vista, houve um crescimento gradativo das mulheres a partir de sua

⁸⁷ Conforme ata de fundação no anexo 2.

⁸⁸ Residente na comunidade São Manoel, participou do processo de luta pela terra na região. Ele é sócio do STTR de Lago do Junco, da COPPALJ, da EFA Antônio Fonteneles, da Associação da comunidade onde reside e sócio fundador da ASSEMA, atualmente, Coordenador Geral da mesma. O depoimento do agente social foi empreendido durante o debate na oficina “Luta pelos Direitos das Mulheres Rurais”, realizada no Centro comunitário em setembro de 2016 em Lago do Junco – MA, em comemoração ao Dia Estadual das Quebradeiras de Coco Babaçu

organização, tanto dos discursos das quebradeiras quanto das demandas em torno da produção, da formação política, da comercialização, do extrativismo e agora, do território. As diferenças são visíveis, comparadas com o tempo e espaços, por elas conquistadas.

As angústias, e ao mesmo tempo, as memórias têm manifestado, ao longo dos anos, o exercício de fazer reflexões sobre o início da luta dentro das Assembleias e Reuniões, como forma de fortalecer o pertencimento e revigorar o compromisso com o todo do movimento.

Nas atas foi possível aprender sobre diversos momentos e situações, como o resgate de um tempo difícil para a constituição da associação, os conflitos, a violência doméstica, a inclusão de novas sócias, o desânimo de muitas mulheres, os primeiros debates sobre a feitura do sabão, que ainda era batido na tigela para dar o ponto. E, hoje, como manter o funcionamento da Fábrica frente aos desafios? Antes, havia a força nos Clubes de mães, tinha uma assessoria recebida pelas quebradeiras de coco babaçu da região e a notória preocupação na continuidade ou não dessas organizações locais e preservação de uma identidade, tida por elas, como o definidor de suas lutas.

Parte das mulheres, lideranças e quebradeiras de coco babaçu que mobilizaram e articularam a realização da Assembleia de fundação da AMTR, ainda permanecem na associação. Sebastiana Sirqueira⁸⁹, em sua avaliação na Assembleia de junho de 2017, colocou-se preocupada com a continuidade do trabalho da organização apontando que “a nossa juventude teria que dar continuidade ao trabalho da AMTR. Mas que não tem receita para isso. Quem tem *levado* a organização são as sócias-fundadoras”.

Esse depoimento se repete, tanto nas Assembleias, quanto em Seminários e oficinas, conforme o ocorrido no Dia Estadual das Quebradeiras de Coco Babaçu realizado em Lago do Junco – MA, pela AMTR, em setembro de 2016, em que, no debate sobre Território, Maria Alaídes levantou suas preocupações concernentes ao tema perguntando à plenária:

Território e quebradeira de coco babaçu, qual a ligação existente? Qual o nosso conceito de quebradeira? e continuo minha análise nessa plenária colocando que *resistência, insistência e resistência é permanecer no lugar onde estamos com obrigações de contribuir na renovação dos babaçuais, mostrar que derrubar palmeiras sem deixar pindovas não haverá coco para as próximas gerações*. Que o avanço da piscicultura na região é um mal que muito tem contribuído para a devastação dos nossos babaçuais. Porque dizemos que somos o primeiro município a criar uma lei para defender o babaçu e não vivenciamos sua preservação na prática? Os nossos conhecimentos tradicionais são direitos que fazem parte de nossa

⁸⁹ Sócia-fundadora do Clube de Mães da comunidade Centrinho do Acrísio, da AMTR, ASSEMA, COPPALJ, EFA Antônio Fonteneles e Fábrica de Sabonetes “Babaçu Livre”.

cidadania. Se nossos filhos e filhas não renovar esse direito na quebra, na coleta do coco babaçu e na preservação, teremos o nosso fim (Maria Alaídes Alves de Souza, 2016, grifo nosso).

A análise realizada pela agente, na citação acima, nos mostra como se apresentou a situação relacional entre identidade, quebradeira de coco babaçu e território. Este seria um lugar marcado pela resistência e pela insistência em permanecer nele, enfrentando o que podíamos chamar de fronteiras inventadas, representadas aqui, pela presença dos tanques de peixes dos pequenos e grandes fazendeiros da região que se utilizam do direito de dono da terra para derrubar um grande número de palmeiras tirando-as do caminho para realizar a atividade de piscicultura? Ou, a fronteira inventada pelas quebradeiras, através da Lei Babaçu Livre, para defender os babaçuais e assim, fazer o enfrentamento contra a construção de tanques desses peixes de forma desordenada?

O modo como está posto o conceito de Território e identidade, nos permite falar que a concepção de uso desse espaço ultrapassa áreas que são comuns e áreas que são privadas quando nos referimos à proteção do babaçu para garanti-lo às outras gerações. Assim, também, para o ato de quebrar coco e coletar pelo simples fato de ter o direito pelo uso comum. Portanto, o debate não é passível de uma pauta isolada de outras pautas, que também, envolve os filhos e filhas das quebradeiras, dentro desse debate político no intuito de aproximar essa categoria analítica.

Ademais, não irei aqui colocar como uma regra geral que perpassa por muitas das mulheres quando se referem à participação da juventude, embora algumas apresentem uma certa compreensão dos contextos distintos existentes entre a história inicial da luta e ao que Linhares (2016) vai chamar de “transformações sociais e econômicas vividas” (2016, p. 11) pela juventude hoje na região.

Todavia, segundo elas, “sem nenhuma receita pronta”, o debate acerca da ausência da juventude perpassa em todos os espaços levantados. Para algumas, é preciso repensar as estratégias para essa juventude se sentir parte e despertá-la para o compromisso em dar continuidade na luta política social e ambiental das quebradeiras de coco babaçu dentro da AMTR e das demais organizações locais existentes.

Para tanto, Dona Nasira Pereira chama atenção para o fato de ouvir mais a juventude, observando o que eles querem de fato. Pois, “antes a juventude participava da Assembleia da AMTR, hoje não. O que fazer para que eles voltem a participar?”. Ao mesmo tempo em que Dona Antônia Brito sugere:

Precisa ser revisto o Estatuto, mudar algo sobre ser sócia e indicado à diretoria. Quando abrimos a boca dizendo dar oportunidade para os jovens, nós precisamos acordar que não estamos preparadas para a modernidade que vem junto com eles. Então, tem cláusulas que impede a entrada de novas pessoas. A forma dos jovens discutirem as temáticas não é a mesma nossa. É importante nós discutirmos isso! (Dona Antônia Brito, 2016).

As questões sugeridas nos depoimentos acima apresentam uma certa flexibilidade no intuito de construir estratégias para essa inclusão de modo que aconteça a sucessão pelos filhos e filhas das quebradeiras nas organizações locais existentes. As preocupações concernentes a esse debate têm igual importância na reativação dos Clubes de mães, pois a maioria não funciona mais, a continuidade da derrubada de palmeiras, as tecnologias voltadas ao babaçu, a participação democrática das quebradeiras nos espaços políticos, projetos produtivos como a Fábrica de Sabonetes “Babaçu Livre” e sua funcionalidade, a representação da AMTR em Conselhos Municipais⁹⁰ nos dois municípios de sua atuação e o compromisso em manter ativa a realização de atividades de acordo com o seu planejamento anual.

De modo geral, tanto nas assembleias como nas reuniões da diretoria, o debate prossegue paralelo às dificuldades vigentes. Nas reuniões de direção, a demanda de realizar os encontros em comunidades diferentes, diz respeito ao fato de não haver uma sede própria da associação, como também, para socializar com as sócias as pautas de interesses comuns.

O que fica, segundo elas, é a preocupação em não deixar acabar a força daquelas que resistem. Portanto, o papel de fiscalizar as palmeiras nas *soltas* é entendido, por elas, como tarefa de qualquer quebradeira de coco que tem na palmeira um dos meios de sobrevivência. E, é também tarefa delas convocar, enquanto instituição, o fazendeiro para discutir artigos da lei do livre acesso que está sendo violado em sua propriedade. Diocina Lopes dos Reis relembra sobre a necessidade de lutar pelo babaçu por conta de que “quem precisa do babaçu somos nós, não é fazendeiro não. Portanto, é nós que convoca fazendeiro para reunião”.

Em sua tese de doutorado, *Mulheres do Babaçu: gênero, materialismo e movimentos no Maranhão*, Viviane Oliveira Barbosa analisou que:

Particularmente, em relação às quebradeiras de coco, sua decisão em enfrentar restrições e imposições de fazendeiros/grileiros, e suas iniciativas para *empatar* a derrubada de palmeiras de babaçu, confrontando-se com proprietários, tomando a frente em muitas das negociações, incentivou a emergência expressiva de

⁹⁰ Os Conselhos prioritários, segundo elas, dizem respeito ao da Saúde, Educação, Segurança Alimentar e Nutricional, Agricultura e Assistência Social.

associações, cooperativas e de um movimento institucionalmente organizado (BARBOSA, 2013, p.191).

Para a autora, esta relação foi construída com o avanço da consciência política das agentes sociais frente às violações de direitos sofridas por seus antagonistas buscando formas e espaços para se contrapor às questões impostas, a partir de uma luta organizada no coletivo.

Assim, o modo de organizar, articular e mobilizar as reuniões sugeriu uma simetria que acontece, segundo elas, em todas as comunidades. As responsabilidades *in loco* são divididas entre todas, independentemente de serem ou não da diretoria. Portanto, era preciso garantir alimentação (lanche e almoço) sem gerar custos para a própria associação, a diversidade de alimentos presente, em ambos os momentos, como o café, a água, o cuscuz de milho, o beiju, os sucos de acerola, cajá, graviola, manga, bolo de milho verde, leite, pão caseiro, o ritual da recepção na comunidade, o local, geralmente na igreja para realizar a reunião ou na sede da Fábrica de Sabonete “Babaçu Livre”, tendo as cadeiras em formato de círculos, conforme a figura 4 apresentada abaixo.



Figura 4 – Reunião da Diretoria na Fábrica de Sabonetes “Babaçu Livre”.
Fonte: SILVA, Pesquisa de campo, 2017.

Deste modo, foi criada uma rede de solidariedade entre as mulheres e parceiros nas comunidades e regiões em que a AMTR se configurou em uma organização regional, tendo nos Clube de Mães a base para o debate coletivo de construção social articuladas, mobilizando-se organizadamente em tempos distintos para dar prosseguimento às lutas coletivas em favor do livre acesso e o uso comum das palmeiras de coco babaçu.

2.2 – Clube de Mães: “Fulana, tu vai pra reunião hoje?”

“Nós éramos quarenta e uma mulher, nessa época, eu tava como presidente do Clube de Mães, né, e nós era 41 mulher e todas elas partiram pra briga”
(Diocina Lopes, abril de 2016).

Grupo ou Clube de Mães? Qual a denominação que mais se aproxima de um dos primeiros espaços de organização coletiva em que as quebradeiras de coco babaçu dessa região passaram a ter? Esse foi um dos questionamentos realizado por mim na Assembleia Geral Ordinária de junho de 2017, a partir da leitura da ata anterior, em que algumas das mulheres, de acordo com o escrito na mesma, se referiam a este espaço coletivo existente nas comunidades, de formas diferentes. Era difícil a compreensão, já que a maioria falava ao mesmo tempo.

O significado do nome, a partir da leitura das mulheres, demonstra uma multiplicidade de justificativas que ora se diferenciam, ora se assemelham por tão grande proximidade em que dão a tudo que gira em torno desses termos. Algumas dizem se tratar de um *Grupo* que junta mulheres ou, *clube* que traz diferentes *grupos* de mulheres para um espaço escolhido por elas para discutir suas necessidades e, novamente o *clube* que significa o mesmo que *grupo coletivo*, entendido por elas, como organização.

Pensemos então, no termo em si, Clube de Mães, que além de apresentar ambiguidades, a denominação abstrata não invisibilizava a participação da Maria, da Francisca, da Sebastiana, da Joana, da Lúcia, da Diocina, da Antônia, da Carmelita, da Nasira, da Isabel, da Rosalina e, de tantas outras mulheres quebradeiras de coco babaçu que parecem ter visto naquele contexto justificativas para suas mobilizações coletivas.

Então a gente se uniu o conjunto de mulheres discutindo juntos, que foi o grupo de mães daqui e de todas as outras comunidades que se tem aí e agente começou se encontrando os grupos de mulheres, e a gente trabalhou esta unidade da busca não só de, de sobrevivência, mais também, de estadia, de moradia juntos que a gente vivia abandonado, jogado pelo fato de não se unir (LOPES, 2016).

As primeiras motivações vieram de mediadores externos, representados pela Igreja, na pessoa do Frei Antonio (Alemão). Segundo Maria Alaídes Alves da Silva, “ele não demorou muito tempo na região. Só que ficou a sementinha”. Ou seja, nascia o incentivo para a existência de uma organização de mulheres e que foi fortalecido com Maria de Fátima Moraes, à época, líder da Pastoral da Criança e que atuava na região. Segundo a agente social, tudo tomava

sentido no final dos cultos dominicais na Igreja da comunidade. Era o momento em que as líderes chamavam as mulheres a permanecerem naquele espaço para realizar a pesagem das crianças, orientação das mães no aleitamento materno, falar de alimentação alternativa, remédios caseiros e de campanha de fossa e de filtros.

Na ocasião de difusão da relevância do uso da fossa para a saúde da família, foi realizado, na comunidade Ludovico, um mutirão de feitura de fossas. A ideia era haver um trabalho de ajuda mútua para garantir que todos tivessem uma fossa em sua residência, conforme a fala de Maria Alaídes: “Onde fazer as necessidades? Que, antes, era pelo meio do mundo”. Ou seja, no mato. Esses momentos, também, eram realizados pelas líderes através de perguntas do cotidiano das mães, das quebradeiras de coco babaçu, despertando, nessas mulheres, uma ideia de direitos.

Vocês dormiram bem? Como foi o fim de semana de vocês? O que fizeram de interessante desde o nosso último encontro? Através dessas perguntas iam surgindo os problemas, as alegrias, os interesses em desenvolver outras atividades produtivas relacionadas a realidade de cada uma, as insatisfações, também, referentes ao direito. A gente nem entendia bem de direito, mas já havia uma certa insatisfação. Até as brigas familiares e a relação matrimonial era compartilhada. E, aí, esse momento de partilha foi se intensificando e, com o incentivo do Frei Antônio e das líderes da Pastoral da Criança as mulheres, foi criado o Clube de Mães (Maria Alaídes de Souza, 2017).

Sebastiana Ferreira que, na ocasião, chegou à casa de Maria Alaídes no momento em que ocorria a entrevista, sentou-se conosco para posteriormente conversar, segundo ela, “um assunto de comadres”. Ao ouvir o assunto sobre o Clube de Mães, a mesma, com um livreto de músicas das Encantadeiras na mão, abriu em uma das páginas e me pediu licença para contribuir fazendo a relação do refrão de umas das músicas com a luta delas. O trecho da música escolhido trata-se: “Essa luta não é fácil mais vai ter que acontecer! As mulheres organizadas têm que chegar ao poder!”. E prosseguiu explicando essa relação com os primeiros passos das mulheres dentro do Clube de Mães, tratada como tarefa difícil frente aos medos, à falta de conhecimento, à submissão, às fraquezas, à falta de experiência. Destacou, ainda, que era hora de as mulheres tomarem “as rédeas”⁹¹.

Nos primeiros anos, nós mulheres não tínhamos coragem de levar o Clube. Nós *queríamos esse espaço, mas não sabia conduzir*. Então, o Vitalino Lopes que era dirigente em nossa comunidade, ele participava de muitos encontros por aí a fora a convite da Igreja. E, todas as vezes que ele retornava, trazia várias informações pra gente sobre experiências que podiam dar certo aqui e em nosso grupo. Por isso, também, nós pedimos que ele ficasse à frente do

⁹¹ As rédeas, aqui mencionadas pela agente social tratam-se da condução do Clube de Mães pelas mulheres sem que houvesse ninguém mais, além delas à frente do grupo.

Clube de Mães (...) E, com a saída dele, Inácio⁹² (*in memorian*) tornou-se dirigente de Ludovico e, novamente, *não tivemos coragem de assumir o grupo por que nenhuma sabia ler e escrever e nem fazer as reflexões das leituras que fazíamos no início de cada reunião*. Era mesmo conduzir, puxar as reuniões, os debates (...) E assim foi durante dois anos. Mesmos que nossas perspectivas de crescimento fossem pequenas, ainda assim, *participar do Clube de Mães era meio de estar junto uma das outras*. Aí, falava-se: “Fulana, tu vai pra reunião hoje? Eu não tô querendo não.” Aí, quando a fulana confirmava que ia, logo, logo aquela que tava cansada, já se animava para ir também (...) *Por que só assumimos depois que vimos que não dava mais para correr*. E o Clube já era muito importante pra gente e quando percebemos isso e que só fazer leituras aos sábados já não satisfazia as nossas necessidades e que era preciso avançar. *E só vimos isso quando tivemos que assumir a gestão do Clube de Mães. E a oração foi a nossa guia para vermos que não podia-se ir longe sem uma ação ligada com a oração*. Daí, iniciamos atividades de mutirão na quebra do coco para obter recursos para garantir o pagamento da taxa de cadastramento das mulheres no STR, por que na época a sigla era assim, né? (...) Além disso, havia os embates na defesa dos babaçuais para não derrubar, cortar o cacho. Eu vejo que *a formação espiritual adquirida nas reflexões dos cultos, das reuniões do Clube de Mães, nos encontros de CEB’s promovidas pela Igreja, pela Pastoral da Criança, foram espaços para fortalecer e enfrentar a luta* (Sebastiana Ferreira, 2017, grifo meu).

Em relação ao depoimento da agente social, havia, por parte das mulheres, algumas incertezas movidas pela ausência de leitura e escrita, motivo justificado, por elas, em haver homens na condução do Clube de Mães da comunidade Ludovico por três anos consecutivos. Para melhor compreender esse processo no acesso à educação ou à falta dela, Diocina Lopes dos Reis, expõe algumas das causas que contribuíram para esta conjuntura no início do Clube de Mães.

Olha, nessa época os homens sabiam um pouco mais de leitura e escrita, Vitalino e Inácio era um dos que sabiam. Por isso também eles foram dirigentes. Quando nós eramos adolescentes os estudos eram pagos aqui na região. Então as famílias tinham cerca de oito a dez filhos e, aí, não dava para pagar para todo mundo. E como o machismo era muito grande, nós mulheres não podia estudar, porque nossos pais diziam que era para não aprendermos a escrever carta para namorado (Diocina Lopes dos Reis, 2017).

Talvez essa narrativa de Diocina Lopes dos Reis nos explique alguns dos motivos pelos quais fizeram com que as mulheres, tanto no Clube de Mães, em um segundo momento, quanto na AMTR e na constituição das demais organizações locais, tenham enfatizado tanto a importância de lutar por educação de crianças, adolescentes, jovens e adultos na região. Seja por intermédio de implantação de educação básica, pelo município, nas comunidades, seja através de articulação de pais da região, juntamente com a Igreja Franciscana, para fundação de

⁹² Inácio Alves da Silva morava na comunidade Ludovico em Lago do Junco – MA, participou da luta pela terra e da constituição da COPPALJ, EFA Antônio Fonteneles, Associação de Assentamento de Nossa Senhora Aparecida, Associação em Áreas de Assentamento no Estado do Maranhão, foi dirigente da comunidade Ludovico, desde a saída de Vitalino até a seu falecimento na sede da Escola Família Agrícola Antônio Fonteneles, vítima de um infarto fulminante, no dia 25 de março de 2005. O falecimento ocorreu nas dependências da escola, quando esse fazia o trabalho de vigilância na escola, de acordo com o calendário escolar em que os pais contribuíam, ficando responsável pela mesma nos fins de semana.

uma Escola Família Agrícola que atendesse às necessidades dos filhos e filhas dos trabalhadores e trabalhadoras rurais com uma *educação diferenciada* (SILVA, 2015).

O Clube de Mães surgiu na primeira metade de 1980 e teve sua ascensão na comunidade Ludovico, conforme a narrativa de Maria Alaídes:

Em 10 de setembro de 1983, depois da celebração do culto dominical na comunidade de Ludovico, município de Lago do Junco – MA, no momento dos avisos tivemos a ideia da criação de um Clube de Mães, em seguida ficou o convite para a tarde daquele dia, as mulheres interessadas em se associarem viesse para a reunião. E assim aconteceu a fundação do Clube de Mães (SOUZA, 1998, p. 171).

Posteriormente, de acordo com as entrevistadas, foram sendo criados Clube de Mães nas demais comunidades. No caso da comunidade São Manoel, as primeiras discussões surgiram em 1985, através da contribuição de mulheres da comunidade Ludovico na pessoa de Diocina Lopes dos Reis, Carmelita e as líderes da Pastoral da Criança. Nesta comunidade, também tiveram grande contribuição o dirigente da igreja, também representado pelo gênero masculino, nesse caso, Milton Vieira, que tinha outra responsabilidade na comunidade, como delegado sindical.

A quebradeira de coco babaçu Diocina Lopes foi uma das integrantes do Clube de mães que teve grande contribuição na animação das mulheres em outras comunidades. De acordo com ela “era uma forma de fazer intercâmbio das mulheres de um clube para o outro para termos um meio de motivar”. Isto se repetiu em Centro do Aguiar, Centro do Bertolino, São João da Mata, Pau Santo, Zé Machado e Centrinho do Acrísio.

Segundo Dona Antônia Vieira de Brito, nunca houve condução inicial por algum dirigente masculino na comunidade Centrinho do Acrísio. Lá, as mulheres sempre foram as responsáveis pela direção do mesmo tendo Dona Felismina Frazão como a primeira coordenadora do Clube de Mães, renovada ao final de três anos.

As semelhanças existentes entre um e outro Clube de Mães dessas comunidades na região se davam pelo apoio da líder da Pastoral da Criança Maria de Fátima Moraes e do técnico Raimundo Santos da ACESA, considerados pela Dona Rosalina Alves “os doutores da época, combatendo uma epidemia de diarreia nas comunidades”, ambos por intermédio da Igreja, fazendo o acompanhamento técnico em assuntos voltados para a saúde, alimentação, produção agrícola e geração de renda.

Nos incentivos realizados, principalmente por mediadores externos as mulheres, segundo elas, foram sido compreendidos os significados dos clubes de mães, e destes como

meio “de fomentar a mobilização e a organização das mulheres a nível local” (LINHARES, 2016, p. 111), através dos plantios de hortas (de acordo com as figuras 5 e 6 abaixo), maracujá, corte e costura, organização dos trabalhos da igreja no que corresponde as novenas, festejos, comemoração de aniversários de mulheres no grupo, ajudas solidárias para situações de enfermos na comunidade e geração de renda utilizando-se de estratégias para mobilizar recursos para o grupo.



Figuras 5 - Horta do Clube de Mães de Ludovico **Figura 6** - Maria de Fátima, Moraes, da Pastoral da Criança
Fonte: Fotos adquiridas do arquivo pessoal de Maria Carmelita.

2.2.1 – Clube de Mães: Mobilização social ou rendimento financeiro?

Num nível mais global podemos dizer que o Clube de Mães é classificado, pelas mulheres, como um espaço em que compartilhavam seus problemas. Embora se tratasse de uma organização sem valor legal com nenhum tipo de registro em cartório, as mulheres os viam como legítimo, dada a importância das situações vivenciadas por elas, nas quais exerciam o papel de conselheiras umas das outras, trocando experiências entre si.

O Clube de Mães era um espaço para reflexão, discutir os problemas entre nós, um espaço para analisar os problemas de cada uma com seus maridos, para construir ideias de uma coletividade, fazer planejamento de quebra de coco coletivo, pagar nosso sindicato através de mutirão, como também, o tributo da igreja. O Clube de Mães era mais assim, um momento de você esquecer um pouco da cozinha. Porque nosso encontro era nas tardes de sábados que nós tinha para discutir nossas problemáticas (Maria Carmelita Francisca dos Santos, 2017).

A categoria ‘legítimo’, aqui retratada pelas mulheres, ganha um conceito definido, tanto na autoridade do grupo como em seus desejos representados pelas construções de decisões coletivas associadas a ações exercida, por elas, dentro desse espaço em que compartilhavam

questões familiares, êxodo rural dos maridos, muitas vezes, com destino certo para os garimpos⁹³, terra, sobrevivência. A esse respeito Maria Alaídes explica:

Legitimidade pra nós, é socializar no coletivo as demandas e essas demandas podia ser com as crianças, uma campanha de aleitamento materno por exemplo, essa ação era legitimar de que essas crianças pudessem só mamar para diminuir o índice de mortalidade. Legítimo porque você iria legitimar a produção porque só podia existir segurança alimentar para a qualidade de vida se fosse da produção que nós fizéssemos. Legítimo porque era uma demanda de uma decisão coletiva, por isso que nós compreendemos que era legítimo por ser a participação coletiva de um povo que estava vivendo em um sistema de insegurança, um sistema de pobreza total, mesmo. (Maria Alaídes Alves de Souza, 2017).

Os depoimentos das agentes sociais, citados anteriormente, foram colhidos durante mais uma etapa de trabalho de pesquisa de campo e visita das mulheres, Carmelita Francisca de Sousa, Nasira Pereira da Silva e Diocina Lopes dos Reis à casa de Maria Alaídes, local onde ocorria a minha estada, após sua chegada de mais uma etapa de tratamento junto ao mastologista realizada na capital do Estado do Piauí. Essa “visita de comadres”, por elas denominadas, parece tratar-se de uma solidariedade construída, a partir das redes de relações existente nas comunidades e, principalmente, entre as mulheres quebradeiras de coco babaçu, sobretudo, em situações de enfermidade.

De fato, minha análise neste momento tem conexão com a observação do diálogo, por elas construído, que teve início no conhecimento da situação do tratamento vivido pela agente social em enfermo, passando pelo andamento da AMTR e a aproximação da Assembleia Geral Ordinária em junho próximo de 2017 com suas dificuldades financeiras de realização e a origem de algumas ações que, anteriormente, eram discutidas e executadas dentro do Clube de Mães, e que nos dias atuais parecem já não serem conduzidas com a mesma dinâmica.

Sobre este aspecto, busquei quebrar o meu silêncio tentando compreender ao que elas se referiam ao lamentarem o mal andamento dos clubes de mães e a relação com a mobilização de recursos para a realização da Assembleia da associação? Diocina Lopes dos Reis logo colocou que “é porque os clubes de mães era uma grande estratégia de mobilizar recursos também, tanto para fortalecer o próprio clube como as assembleias da nossa associação”. Ou seja, esse objetivo pautado na geração de renda, não só demonstrou ter sido difundido nesse

⁹³ Cf. MARTINS, Cynthia C. *Os deslocamentos como categoria de análise: o garimpo, lugar de se passar; roça, onde se fica e o babaçu nossa poupança*. Neste livro, a antropóloga vai analisar tanto a ida compulsória de diversos homens da região do Médio Mearim maranhense para garimpos no Pará, Suriname e Guiana Francesa, quanto a vida das mulheres que ficam à espera dos maridos que, muitas vezes, não voltam.

espaço, como também se fortaleceu no que diz respeito à realização de diversas atividades para além do Clube de Mães que, inicialmente, tinha um caráter mais interno.

Como a existência de uma associação só veio posteriormente, os primeiros passos se definiam pela busca em garantir o pagamento da taxa do sindicato, viagens para garantir à participação nas formações promovidas pela Igreja fora da comunidade, realizar festas de aniversário das mulheres e ajudar a pessoas doentes nas comunidades:

No passado nós tínhamos um ganho social muito grande na unidade, na coletividade, no respeito, no associativismo, entre nós mulheres, famílias e comunidade. Enquanto hoje o rendimento financeiro, se formos fazer as mobilizações, é maior, mas a gente percebe a dispersão entre nós. Não existe mais aquela unidade tão grande da coletividade, porém, algumas que sobraram daquela época, conta com um empoderamento bastante razoável na participação, na economia, nas conquistas, que no fundo existe, ainda, uma coletividade grande que são beneficiadas daquelas conquistas, daquele passado que a gente tinha aquela busca de mobilização de recursos na época da campanha de fazer sabão, de fazer o bolo e vender, fazer as calcinhas e vender, fazer a horta atrás de igreja e vender, simboliza muito mais financeiramente hoje, mais antigamente o ganho social era maior (Maria Alaídes Alves de Souza, 2017).

Assim, o que define esse momento inicial é a capacidade das mulheres de compreender as situações ocorridas na época e que são tidas, hoje, como *dispersas*. Para elas, a mobilização de recursos para a realização de uma assembleia, por exemplo, já não advém, de um mesmo labor e da mesma maneira por todas as envolvidas. Por mais significado que isto tenha para sua história oral ratificada pelas suas memórias, individual e coletiva, os elementos característicos dessa identidade coletiva se apresentam no empoderamento adquirido a partir de debates sociais realizados, também, por meio de mobilizações financeiras.

A presença constante de estratégias, divisão de responsabilidades, das mulheres dentro Clube de Mães, principalmente, na parte financeira, tinha como base o que Carmelita Francisca de Sousa definiu como sendo “de acordo com jeito da gente fazer as coisas em casa”. A agente social coloca se referindo à relação construída a partir da quantidade de filhos que as mulheres tinham e a diferença de idade de cada uma.

As mulheres tudo com uma penca de filhos, a escadinha. Quando era na hora do almoço ou da janta, se tivesse pouca carne teria que fazer a partilha de modo que ninguém ficasse zangado ou triste, né? Também, na hora de ir para roça ou pegar coco. Isso sempre era realizado! Era tarefas dos mais grandinhos, os maiores. Porque os pequenos a gente deixava em casa por conta da distância e medo de cobras. E aí, era preciso fazer sempre alguma coisa para que todos fizessem a responsabilidade e não houvesse brigas. Tipo, quem vai pegar água no poço, quem vai pegar coco na *solta*, trazer palha para cobri uma casa, enfim. E aí, era preciso, a gente organizar essas coisas em casa dividido tarefas. E isso nós fomos levando para dentro do grupo de mães também. Quem vendia, quem fazia bolo, quem viajada, tudo isso tinha sempre um jeito que fazer para não dar briga e disse me disse (Maria Carmelita, 2017).

Vemos nesse depoimento a genealogia caracterizada pelo cotidiano das quebradeiras usualmente utilizada na divisão de tarefas das componentes do Clube de Mães para a geração de renda. Como o exemplo citado por Maria Alaídes Alves de Souza na estratégia de feitura e venda de bolos entre as próprias mulheres, após o termino dos cultos de domingo na igreja católica:

Essa coisa que Carmelita traz é interessante, porque nós mulheres mesmo sem saber ler e escrever e mesmo no início do clube de mães que ficávamos tentando manter essas mulheres juntas, até para dividir essas responsabilidades precisa ter um jeitinho que fosse compreendido por todas que as ideias compartilhada naquele coletivo ele era real e fazia parte do nosso dia a dia. E, aí, foi assim quando construímos a ideia das mulheres do clube de mães fazer bolo e vender nos domingos no final dos cultos. Precisava montar uma estratégia, que na época a gente nem sabia o que era essa palavra, só sabia que era um jeito de dividir as tarefas iguais para que ninguém ficasse zangada. Então decidimos que quem fazia o bolo de cada domingo era também a responsável por providenciar todos os ingredientes que fosse utilizar. Mais isso tinha que se dar de uma forma quase natural, aí foi que tivemos a ideia de quem fazia aquele bolo para vender naquele domingo, deveria colocar um caroço de milho dentro da massa e assar com ele lá dentro. Na hora de vender o bolo, a mulher que comprava o pedaço que tinha o milho era a próxima a fazer bolo. E não tinha erro porque quem comprava mesmo esses bolos era nós mulheres, então a venda era entre nós mesmas. E isso nós achava que era justo, essa forma de partilhar, de dividir tarefas, de gerar renda para garantir que pudesse fazer outras coisas (Maria Alaídes Alves de Souza, 2017).

Os modos organizativos das mulheres, tidos por elas como justos, demonstra no início desse subitem a importância de cada ação para o processo político social das quebradeiras de coco babaçu na montagem de estratégias, nos conceitos por elas construídos de suas ações, no modo de se organizarem na gestão interna e na rede de relações ligada à vida cotidiana. Essa observação do mesmo modo é feita no debate de organização política desse espaço que parece ter impulsionado outros espaços que as levassem compreender, também, outros processos em andamento paralelo às atividades internas do grupo.

Poderíamos dizer que a melhoria de vida das mulheres dentro e fora desse grupo, era um fator relevante para as diversas manifestações de estratégias. Esta lógica própria de distribuição de responsabilidades existia, particularmente, em atividades coletivas, e visava o não exercício de uma única autoridade, pois a geração de renda e o registro financeiro, dava-se a partir da afinidade de cada uma com esta ou aquela ação ligada com o grau de identificação de cada uma que dava continuidade à medida que ia acontecendo. Foi assim no trabalho de confecção de calcinhas, de crochê, o trabalho com a horta, o plantio de feijão, de maracujá, do milho e da mandioca e a feitura do sabão feito à base de óleo de mamona e de banha de porco.

Embora todo o percurso do Clube de Mães tenha sido no intuito de juntar mulher, desenvolver ações e demandas de um coletivo no âmbito social amparado pelo financeiro, é

pertinente dizer que ele, em função da situação econômica e agrária vivida pelas mulheres e suas famílias, foi também um espaço em que as estratégias foram surgindo mediante “a resistência material e a resistência simbólica” (SCOTT, 2004), produzidas a partir de um sofrimento comum representadas pelas demandas e ações executadas.

Começou com a necessidade de quando trabalhava no Clube de Mães fazia essas quebra de coco. E aí, como as coisas *eram difíceis para nós, os comerciantes não queria vender e o arroz chegou um preço muito alto*. A gente quebrava 10kg de coco para comprar um quilo de arroz. *Aí nós combinamos, nós quebrava o coco*. Eu era uma das pessoas que *pegava o dinheiro* ia para a Matinha de animal e *comprava o arroz para trazer e vender para as companheiras*. Era um preço mais barato e compensava. Até porque o frete a gente não pagava e os comerciantes tiravam o valor disso, né? Eu comprava em Bacabal, também, porque nessa época eu consegui a pensão de auxílio-doença do braço e aí eu ia pegar meu dinheiro e comprava, né, e trazia de animal. A outra necessidade era o sabão, porque era de todo dia e a gente precisava do sabão, *aí nós fizemos um acordo*. Nós comprava a soda e cada uma, por que éramos umas 30 mulheres, cada uma fazia uma *doação de meio litro de azeite de coco*. *Aí a gente faz um sabão e vende o sabão*. Aí a gente pegava o azeite, comprava soda e *fazia o sabão e vendia para as próprias companheiras que doavam o azeite* (Rosalina Alves da Silva, comunidade Aparecida, 2016, grifo meu).

Percebo que, de certa maneira, o Clube de Mães elaborava um discurso oculto articulando práticas as exigências de seu poder particular que não poderia expressar abertamente ao mesmo tempo em que as coisas ocorriam com “tranquilidade”.

Isso é traduzido no modo como elas vão organizando seus registros e dando veracidade aos seus planos e demandas conforme nos mostra a Figura 7, de um controle de entrada e saída do Clube de Mães, coletado de um dos arquivos antigos da quebradeira de coco babaçu, sócia-fundadora do Clube de Mães na comunidade Ludovico, Maria Carmelita.

DATA	ATIVIDADES	Entrada	Saída	Saldo
10/07/94	Renda de um bolo da Nana	3,000	-	
01/08/94	renda de um bolo da Nana	3,000	cent	
09-01-94	um pulho fez um bolo	6,500	-	saldo negativo
21-08-94	Compra de 2 bairros	6,500	-	45,00 cent
16-01-94	Renda de um bolo feito Laranda	4,600	-	saldo Faltou 6,000
23-01-94	Renda de um bolo	4,90,00		
23-1/94	pra compra de caderno		1,60,00	
6-1/94	pra compra de titonilha		3,00,00	
6/03/94	saiu 2 litro de óleo pra compra massa de trigo e fermento		1,44,000	
1/03/94	Renda de um bolo	600,00		
1/03/94	pra compra de 1kg sabão		650,00	
13/03/94	Renda de um bolo	1,500,00		
13/03/94	foi empregado em 10kg de sal fino		1,500,00	
26/03/94	Renda de um bolo	1,050,00		
27/03/94	Renda de um bolo	8,000		
10/04/94	Comprido 2 lata de soda		1,150	
" " 94	1 litro de óleo		1,050,00	
" " 94	2 saca de sal fino e grosso		5,700,00	
" " 94	2 kg de sabão		2,000,00	
21/04/94	dinheiro de um saco de sal	5,100.		
" " 94	um saco de sal		5,000.	
24/04/94	rende de 16 kg de sal	2,100.		
24/04/94	pra pagar o lastro		1,800.	300
24/04/94	renda de um bolo	9,500.		
2/06/94	renda do bolo da Graça	1,000		
" " 94	" " da Cele	6,400		
16-10-94	comprido no dia de janeiro		2,30	
16-09-94	dividido no dia de 2º de janeiro		5,30	
2/06/94	renda do bolo da Antônia	1,800		
2 " 94	" " da Jacilene	1,400		
2/06/94	saiu pra comprar lastro		3,000	
	Renda do bolo da Antônia	1,200		
19/06/94	Saiu pra veneno		2,500	

Figura 7 – Controle Financeiro de entradas e saídas do Clube de mães.
Fonte: Arquivo pessoal de Dona Maria Carmelita, adquirido em 28/09/2016.

Os dados de registro da Figura 7, apresentam de modo particular como as mulheres dentro do Clube de Mães assumiam uma prática própria em que havia todo um saber que foi sendo construído demonstrado, também, pelo modo de assegurar seus registros internos, fugindo de padrões do que seria uma atividade que não é meramente econômica, mas que implica numa certa transparência, cuidado e uma apropriação do sentido de coletivo.

Quando perguntadas sobre o que faziam com o dinheiro adquirido, as mulheres respondiam prontamente: “a gente aplicava”. Mas para mim este modo de investimento me instigava a questionar: Como isto se desdobrava em ganhos? Esses ganhos se diferenciam pela particularidade de elas mesmas gerirem os lucros obtidos das ações de mobilizações. As decisões acerca desses investimentos ocorriam no coletivo. Conforme a narrativa de Dona Rosalina Alves, as situações propostas, por outro lado trouxe conquistas, até hoje, mensurada como positiva pela representatividade dada a algumas das decisões por elas tomadas:

O dinheiro nós ia investindo. Aí, depois no grupo de mães o saldo nós ia comprar alguma coisa, na época da inflação não encontrávamos querosene, mais tarde a gente vendia para comprar outra coisa, aí a gente pagava alguém para fazer uma roça. Na época das roças a gente colocava uma linha de roça coletiva. Fazia um lastro de feijão nós mandava brocar, aí depois nós vendia. Nós compramos aquele terreno que hoje é da fábrica, fazendo esse processo. Depois nós compramos madeira para construir a sede da AMTR. Trabalhamos, depois no projeto de horta no terreno da igreja como clube de mães. Só que, uma vez, quando eu era Presidente da associação, tinha gastos, né? Eu mandei fazer uma linha de roça, para a associação, nós doava o trabalho, pagava só os trabalhos que não podíamos fazer, para arrecadar dinheiro para a associação, também. Aí o grupo de mães ficava repassando. Fazia alguma coisa e repassava para a AMTR para a gente documentar, fazer o processo, né, da AMTR! Nós trabalhávamos com horta ali no Ludovico plantando verduras, tomate e aí, *nós fazendo um movimento*, né, aí quando eu me mudei para cá (Centro da Aparecida) em dezembro de 1994, aí ficou algumas coisas lá, ficou feijão, no caixa do clube de mães, ficou madeira, ficou esse terreno. Aí, resolvemos fazer um trabalho de fazer crochê, fazer costura (Rosalina Alves, 2016, grifo meu).

A categoria ‘movimento’ manifestada aqui pela agente social, demonstra se tratar de um processo dinâmico de fazeres e ações planejadas ou não, que ocorrem por meio das circunstâncias que envolvem o grupo e vão se ampliando conforme a existência de recursos, sejam humanos ou financeiros. A despeito disso, Dona Rosalina Alves da Silva continua:

As máquinas eram doadas. A França tinha uma e a Carmelita tinha outra, aí a gente marcava um dia de se reunir e a gente fazia biquíni⁹⁴ e até vestido mesmo. A França até hoje ela, ainda, faz. Aí, foi o tempo em que vim pra cá e deixei mais o movimento. Aí, as mulheres ficaram por lá, começaram a vender, doar, doaram a madeira para fazer as barracas no festejo da igreja (Rosalina Alves da Silva, 2016).

A funcionalidade de cada um dos *Clubes de Mães* ocorria de maneira autônoma e independente. As ações de um tinham semelhanças com outros, mas as decisões acerca da administração desses, ocorria mediante a autogestão realizada pelas mulheres de cada comunidade. Essa característica é identificada nas narrativas das agentes mediante uma racionalidade econômica específica de cada uma.

Desse modo, recorro ao conceito de estratégia de Bourdieu (2002) que nos chama atenção que estas estratégias não são resultados de um cálculo, elas vão acontecendo conforme as situações se apresentam. O que de fato nos mostra que essas estratégias eram feitas para a mobilização e arrecadação de recursos desenvolvidas através de ideias que foram se aperfeiçoando em outras ações de organização política e econômica como: Os dramas, as encantadeiras e a Fábrica de Sabonetes “Babaçu Livre”.

⁹⁴ Segundo Dona Rosa, esse nome era dado para as calcinhas de crianças e adolescentes.

2.3 – Dramas: Elemento de construção das relações sociais das Quebradeiras de Coco Babaçu

*Eu tenho meu machado
Eu também sou quebradeira
E eu não tenho inveja
De quem anda bem faceira
(Drama – música Meia Roda)*

Na tentativa de realizar a pesquisa sem me prender a um *rigor* (BOURDIEU: 2012) dos recursos, por vezes, relevantes para a pesquisa, como gravadores, cadernos, caneta, busquei entender, através de diálogos descontraídos, que sem eles há possibilidades de recorrer a outros recursos, tão ou mais, estratégico para o sucesso da pesquisa.

Assim, convidei três mulheres, quebradeiras de coco babaçu, fundadoras do Clube de Mães na comunidade, da Associação de Mulheres Trabalhadoras Rurais (AMTR) e da fábrica de sabonetes da comunidade Ludovico, para um diálogo informal, sobre os *dramas*, uma vez que este tornara-se característico dessa comunidade em diversos momentos de eventos das organizações locais.

Carmelita Francisca de Sousa, Maria Alaídes Alves de Souza e Nasira Pereira da Silva foram por mim solicitadas para uma conversa sobre dramas, sua origem, formas de funcionamento, e, principalmente, a relação com as quebradeiras de coco babaçu, os clubes de mães, AMTR e fábrica de sabonetes.

Os *dramas*, de acordo com as narrativas das mulheres, são teatros cantados com curta duração de um para outro seguidos por uma sequência simultânea de apresentações diferentes que chegou na comunidade Ludovico em Lago do Junco – MA, inicialmente por intermédio de Marcos Sinfrônio, vereador municipal na época, que contratara uma professora de São Luís – MA para ensinar seus filhos e filhas a ler e escrever.

Segundo as mulheres, Marcos Sinfrônio, era um fazendeiro que morava nas proximidades da comunidade Ludovico. Para elas, não se tratava de um fazendeiro envolvido nos conflitos por terra, na região. Porém, o mesmo era conhecido por ordenar a realização de violência física nas mulheres que tentavam entrar em sua propriedade para coletar o coco babaçu, colocando vigias dentro das *soltas* para evitar tal ação.

Nas informações disponibilizadas quanto à chegada desses teatros cantados na região, percebe-se uma certa dúvida. Há diferentes histórias acerca disso e todas elas sempre ligada à diversão e educação, que na época, parece ter sido utilizada como metodologia para ensinar as

crianças a ler e escrever. O que não fica claro, nas narrativas levantadas, é o nome exato do/da autor/a da origem do referido método.

Um das histórias narradas diz sobre a chegada, em meados de 1950, idealizado como entretenimento por Maria Dália Sinfrônio – casada com Marco Sinfrônio– filho de Manoel Sinfrônio, por não existir outras maneiras de diversão para as mulheres e crianças da família, já que os homens tinham liberdade de sair para os "botecos" das comunidades vizinhas, ficando as mulheres ocupadas todo o tempo com os afazeres domésticos e da educação dos filhos e filhas.

Posteriormente, houve outros depoimentos confirmando a participação de Maria Dália Sinfrônio e de mais duas professoras da região representada por Maria Emília e Neusa. As duas últimas, segundo as agentes, também foram professoras da escola João de Barro quando os *dramas* já estavam acontecendo.

Numa tentativa de aprofundar essa busca, obtive informações que Dona Maria Emília, citada no parágrafo anterior, dispunha de documentos e vídeos que contava um pouco como era a realização desses dramas na região. A mesma tem hoje 73 anos, é natural do Ceará, e se criou na comunidade Ludovico em Lago do Junco – MA, atualmente residindo na capital do Maranhão. Ao informá-la da minha intenção em um possível diálogo acerca dos objetivos que me levavam até ela, a mesma se posicionou inóspita e taxativa nas referências sobre o assunto dizendo que “não poderei contribuir com tal informação por que na época não trabalhei nessa escola João de Barro, brinquei⁹⁵ algumas vezes, mas não sei de nada, mais não”.

Movida pelos elementos obtidos sobre esse caso em questão e tomando como base o depoimento de algumas lideranças e jovens, houve de fato, envolvimento de Dona Maria Emília, enquanto professora e, também, disseminadora desses dramas na região.

No entanto, após ouvi-la previamente, não me coube confrontá-la com tais informações, uma vez que, a sua negativa me condicionou a um recuo e retornar com o assunto em questão para pensar a influência dos dramas na vida cotidiana das mulheres quebradeiras de coco babaçu e suas famílias no que tange a educação, à diversão da e na comunidade e posteriormente, para mobilização de recursos para o Clube de Mães e a Igreja local, em circunstâncias que este foi interpretado como uma das saídas para tal ação.

⁹⁵ Segundo a agente social, esta referência diz respeito ao fato de ter realizado apresentações dos dramas ocupando, inclusive, personagens de destaque nas mesmas.

O motivo pelo qual levou a contratação da primeira professora, por nome de Vera que residia em São Luís – MA na fazenda de Marcos Sinfrônio, foi principalmente, por não haver na região ensino regular que assegurasse a leitura e escrita para os moradores da comunidade e das comunidades vizinhas. Esse intermédio ocorreu pelo Sr. Zeca Gustavo que também morava da comunidade Ludovico e mantinha relações econômicas com o fazendeiro. Essa professora trabalhou durante três anos na casa do fazendeiro, antes de construírem uma casa de barro que após concluída a denominaram de *Casa de João de Barro* tendo essa ligação com o tipo de material utilizado na construção da mesma.

Na época, de acordo com Diocina Lopes dos Reis, “a única casa que era feita de tijolos era do fazendeiro e nós não entendia por que ele tinha construído uma casa de barro para os filhos e filhas dele estudarem se ele tinha condição de fazer uma de tijolo, né?”. Ora, essa necessidade legítima de ter acesso à educação, parece que não condizia em preocupações acerca do tipo de estrutura proporcionada pelo fazendeiro.

O intuito inicial era de ensinar, apenas, os filhos e filhas do seu contratante. No entanto, os homens e mulheres da comunidade Ludovico, também, tiveram essa oportunidade em consequência das relações de compadrio existente entre o fazendeiro e algumas famílias.

Havia muitas dificuldades, na época, o trabalho árduo, o cansaço, a sonolência, o desânimo os impediam de comparecer todos os dias na escola. Diferente dos filhos e filhas do fazendeiro que só estudavam os demais detinham a responsabilidade de trabalhar na quebra do coco babaçu, nos trabalhos domésticos e na roça, para só então ir à escola. Sobre isso Maria Alaídes Alves de Souza diz:

A saída importante para desenvolver o ensino, quando a prioridade na época, era na verdade, sobreviver e não ler e escrever. Eu vejo que ela gostava da profissão porque ela não desistiu da gente. Eu vejo assim, como alguém que tinha compromisso com a educação, em um tempo que nem entendíamos direito isso, mais ela entendia, que era mesmo importante estudar (Maria Alaídes Alves de Souza, 2017).

A partir daí, a professora começou a trabalhar os *dramas*, ao que parece, como estratégia de ensino. Segundo Carmelita Francisca de Sousa, na escola havia mais mulheres que homens e muitas delas faziam parte do Clube de Mães da comunidade Ludovico. O motivo de haver mais mulheres que homens, ela continua “não existia meio pra gente se *entreteter*⁹⁶ e aí os

⁹⁶ Termo utilizado pelos moradores da região para explicar maneiras e espaços de diversão na comunidade.

homens iam *pros* bar da comunidade e nós em casa, era o jeito procurar outras coisas *pra* fazer e os *dramas* foi uma diversão”.

Áurea Alves da Silva, jovem, professora concursada na comunidade Ludovico e filha de Maria Alaídes Alves da Silva, apresenta sua experiência com os dramas dentro do grupo de jovens local e a partir de um trabalho realizado na comunidade com os alunos da rede estadual em que a mesma é coordenadora, realizada em 2010.

Durante o período em que eu estava realizando meu trabalho, eu constatei que o fato do drama e teatro, por que busquei saber sobre isso também, apresentarem muita ligação, seus conceitos são diferentes. O que não quer dizer que sejam isolados um do outro, ou seja, é possível encontrar no teatro todos os aspectos do drama e isso para mim ficou claro. Eu busquei, na medida do possível, analisar os dramas no tempo e espaços diferentes do que vivemos hoje na região. Acho que os aspectos social, econômico e cultural e as atividades que estão dentro desses aspetos, nos mostra que há diferenças. Até nas apresentações que fazemos hoje, o objetivo é diferente. Já não é mais para mobilizar recursos ou ensinar a ler e escrever, mas para animar uma noite cultural de uma assembleia da AMTR, da COOPALJ, da ASSEMA, da AJR, quando recebemos visitas de organizações seja de outros Estados ou não, e que tem um momento para conversar com os jovens ou com as mulheres, a gente sempre faz duas ou três apresentações simultâneas, para mostrar a nossa cultura de um jeito leve, divertido, mas sempre ligada ao nosso cotidiano (Áurea Alves, 2017).

Como bem mostra a agente social, identificamos na sua fala que, independentemente do tempo e espaço em que os *dramas* se apresentam ou apresentaram, há uma certa universalização de algumas temáticas. Uma delas, talvez, incide sobre os problemas cotidianos que são espontaneamente revelados, segundo Prado (2007), dentro de uma estrutura social compreendida a partir de um processo ritualizado em que são contados e cantados as relações de gêneros, o machismo, a violência doméstica, a conquista, a vingança, a traição, a identidade, a fé, o alcoolismo e a juventude em que, talvez, persiste um pensamento e discurso característico, próprio dessa região, através das formas musicais que envolvem ritmo e descontração na maneira de encenar. Segundo Prado (2007):

[...] progredir na compreensão do ritual enquanto um discurso sobre a estrutura social de onde emerge, do mesmo modo que acrescenta algo de novo à produção intelectual existente [...] Poucos são os que o abordam através de um ponto de vista analítico, seja teatral, histórico ou musical. Mas raro ainda são os que se preocupam em mostrar de que modo o Bumba-meu-boi conta a sociedade em que vive (PRADO, 2007, p.127).

Assim, as mulheres começaram a ver nos *dramas* conhecimentos adquiridos na escola, uma alternativa de diversão em que começaram a realizar as apresentações exercendo papéis simultâneos e diversos na comunidade e fora dela a partir das ações dos Clube de Mães.

Ao que parece, isto passou a ter outro caráter além da diversão que foi o de mobilização de recursos. Antes de iniciar as apresentações, que geralmente era realizado no espaço da Igreja, uma das mulheres passava o *chapéu*⁹⁷ para coletar o dinheiro que servia como pagamento para assistir os *dramas*. Exercia aqui, de certa forma, o capital simbólico associado ao capital cultural vivido e construído pelos brincantes e, posteriormente, o capital econômico no qual não representava um certo acúmulo pelo fato de não ter desenvolvido esta prática por muito tempo (BOURDIEU, 2004). Ademais, o valor não era especificado sendo este condizente com a condição de cada um/uma que iam até a Igreja para assistir as apresentações que seguiam uma metodologia própria montada pela equipe, respeitando uma sequência lógica, que era definida pelas brincantes.

2.3.1 – Metodologia dos Dramas: Uma combinação de estratégia política e econômica com a identificação coletiva das quebradeiras de coco babaçu da comunidade Ludovico

*Boa noite, boa noite
Meus senhores
Vimos cumprimentar
Que já é que já é
Chegado a hora
Nós queremos é brincar
Trazemos livros na mão
Que é pra nos ensinar
A nossa escola matuta
Que ninguém a de enfrentar
No palco que nós brincamos
Todos têm que se alegrar
A saudade haveremos
De deixar.*

(Música de abertura das apresentações)

A letra do *drama* exibida aqui como uma citação diz respeito à primeira apresentação realizada pela equipe por se tratar de uma saudação aos presentes e, principalmente, uma explicação sobre o que é aquele momento cantado para divertir e entendido como espaço de aprendizagem que trazia uma sequência de apresentações e temáticas tidas como importantes e que despertava a atenção de todos.

⁹⁷ A expressão “passar o chapéu” é usada pelas mulheres para se referir ao momento em que elas usam o mesmo para coletar ajudas financeiras antes do início das apresentações dos dramas.

Para Nazira Pereira da Silva, os *dramas* “era um tipo de cultura muito importante, que mostrava nossas culturas, dos índios, dos negros, dos brancos, ciganos, e que falava do dia a dia da gente”. Para melhor compreender a montagem dessa sequência de apresentações, as Figuras 8 e 9, encontradas nos arquivos de Dona Carmelita Francisca de Sousa, permitem identificar a diversidade no roteiro de apresentações e a sequência, por eles/elas definidas.

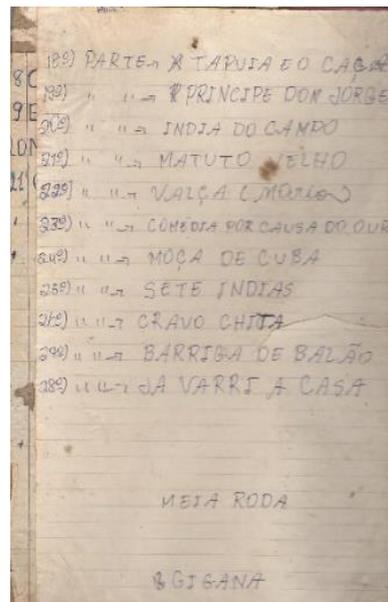
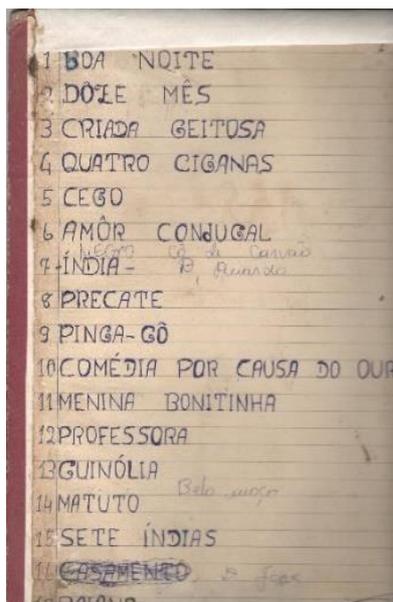


Figura 8 – Sequência 1 de uma apresentação de dramas **Figura 9** - Sequência 2 de uma apresentação de dramas.

Fonte: Arquivo pessoal de Dona Maria Carmelita, adquirido em 28/09/2016.

Após uma leitura comparativa, tanto na figura 3 como na 4, podemos notar que, ambas somam um total de vinte e cinco diferentes apresentações, sendo duas delas repetidas nos dois roteiros. Não conseguirei explicar aqui os motivos pelos quais há repetições de *dramas* específicos, o que leva a pensar que estes seguem uma regra particular de quem os/as criou ou se isso depende do público e dos integrantes da equipe.

Prado (2007), ao analisar as festas de bumba meu boi na Região da Baixada Maranhense enfatiza que, via de regra, a realização dessa brincadeira é feita eminentemente pelo sexo masculino e quando na existência dos papéis femininos, estes eram ocupados por travestis. O que nos remete que a participação feminina nessas festas era, na verdade, simbólica. Nos dramas na comunidade Ludovico ocorrem justamente o contrário. Inicialmente, os homens em posição superior às mulheres, sobre a forma de classe e gênero, se posicionavam contrários à participação delas nas respectivas representações. Desse modo, as mulheres ficavam, a partir

do início das apresentações dos *dramas*, encarregadas em ocupar, também, os papéis masculinos. Mesmo que posteriormente, os homens viessem a ocupar também esse espaço e participar de algumas apresentações, sempre justificando o porquê de sua ausência, ainda assim, a maioria desses eram realizados por mulheres.

De modo geral, as apresentações eram feitas por duas pessoas com papéis representados por um homem e uma mulher e, em alguns casos, apenas por mulheres que faziam o maior número de apresentações, segundo elas, por dois motivos. O primeiro porque a maioria dos homens não gostavam de participar e assim, ao assumir este papel, por isso, elas mesmas vestiam-se ao estilo dos homens do lugar. O segundo por alguns *dramas* retratarem as situações vividas pelas mulheres na época, em seu cotidiano. Caracterizadas por apresentações contínuas, uma após outra, e de curta duração variando em média de dois a cinco minutos cada. Vejamos nas figuras 10 e 11, abaixo, apresentações de dois diferentes *dramas*.



Figuras 10: Drama dos dozes meses



Figuras 11: Drama das Sete Índias

Fonte: Arquivo pessoal de Dona Maria Carmelita, adquirido em 22/06/2017.

Tanto na primeira imagem quanto na segunda, a participação feminina confirma as narrativas das agentes sociais, se apresentando em um número maior. O que não significa dizer que não haja lugar para os homens participarem. Na segunda imagem, por exemplo, vemos uma pessoa do sexo masculino representado por Vilson Lopes⁹⁸, que na época fazia parte do grupo de jovens da comunidade, um dos poucos homens, segundo as entrevistadas, que muito contribuiu para a difusão nos dramas na região junto com as mulheres.

Mesmo não havendo a pretensão de realizar aqui uma análise profunda acerca das letras dos *dramas*, percebi no assunto em questão que sua finalidade surge enquanto mais um elemento, que nos mostra uma simetria nas letras, na ordem de apresentação, nos personagens

⁹⁸ Vilson Lopes, nasceu e foi criado na comunidade Ludovico, participou dos conflitos pela terra e foi atuante nas atividades de formação da Igreja. Hoje é agente de saúde concursado desde o início dos anos 1990.

de cada *drama* e na relação social, política e econômica que as agentes sociais quebraadeiras de coco babaçu foram construindo, desde o surgimento desses até os dias atuais. Porém, é fato que a utilização dessas músicas também serviu de instrumento para desfazer as inquietudes vividas pela comunidade ou envolvidos nessas apresentações, resistindo sem provocar abertamente, mas ao mesmo tempo, buscando a mudança social (SCOTT, 2004), tanto, fundiária, quanto política, ambiental e econômica.

Ao solicitar contribuições de Maria Alaídes Alves de Souza, Nasira Pereira da Silva, Francisca Silva de Moraes, Diocina Lopes dos Reis e Joana Maria, para um possível resgate, as mesmas cantaram, riram e rememoraram fatos, situações e pessoas que estiveram nessa aprendizagem e construção que, atualmente, já não se encontra entre elas na comunidade.

Para além de uma necessidade pessoal em conhecer os diferentes *dramas* suas influências em distintos espaços sociais e gravá-los para uma transcrição posterior, havia também, um reencontro de vozes, risos, histórias e memórias retratada através das letras em que as temáticas criam uma relação intrínseca com o cotidiano daquelas famílias, dos casais em atividades domésticas, das relações de gênero, romantismo e, em alguns casos, assédio sexual, e de identidade.

Tomando como base outros depoimentos de agentes, esse trabalho de resgate ou de continuidade dos *dramas* na comunidade e região, tem estado quase inexistente. Maria Alves da Silva, vê como ponto de partida a alegria que essas apresentações traziam, pois ela acredita que os “dramas foi a semente que a gente semeou, que germinou, cresceu e ainda hoje bota frutos, mesmo que sejam poucos. O drama tocava nas pessoas e se fizer hoje, as pessoas vão gostar”.

A crítica, a alegria, a colaboração, o cuidado, a mobilização, são palavras bem presentes nas falas das agentes ao falar dos *dramas*. A outra coisa é a seriedade com que são tratadas as narrativas sobre o assunto revelada nos diversos objetivos com os quais são trabalhados nele. A despeito disso, o senhor Ildo Lopes da Silva nos diz:

Os dramas não é uma coisa à toa. Na maioria das vezes é pra fazer críticas. As pessoas não querem fazer críticas e quem se dispõe a fazer, tem que fazer tudo sozinho. Tem que lembrar também que os tempos de ensaiar as peças, os atores ficam é na frente da televisão. Naquele tempo o pessoal trabalhava mais e arrumava tempo de ensaiar. Hoje não! (Ildo Lopes da Silva, 2017).

Ao que parece, os dramas e as músicas foram formas de codificar o discurso oculto nas músicas passíveis de diferentes interpretações representada por signos. Apresentando

maneiras variadas de codificar situações diversas. Também não tem em si, veementemente expressa a crítica, no entanto, percebe-se as letras carregadas de códigos em que pese formas simbólicas de expressar o discurso oculto (SCOTT, 2004). Ainda segundo o autor:

sin embargo, la creación de un lugar seguro para el discurso oculto no necesariamente requería una distancia física del dominante, siempre que se recurriera a unos códigos lingüísticos, un dialecto y unos gestos incomprensibles para los amos y las arrias (SCOTT, 2004, p. 150).

Para Maria Alaídes Alves de Souza, o impulso para o retorno dos *dramas* deveria ser dado por todas as pessoas que vivenciaram essa experiência. Principalmente, por conta da rede de solidariedade que trazia para os/as envolvidos/as na valorização do modo de *criar, de fazer e de fazer*:

Falta de incentivo das pessoas que já valorizaram esse trabalho, falta de espírito coletivo nas pessoas, de doação, de solidariedade, de fraternidade, de trabalhar sem visar dinheiro. A televisão também embeleza muito. As apresentações que a gente fazia era muito rústicas, e aí, pode não chamar a atenção das pessoas (Maria Alaídes Alves de Souza, 2017).

O grau de interação que se observa numa apresentação parece produzir, na letra, na dança, na musicalidade, nos trajes e no roteiro um certo compromisso, seja ele para animar, fazer denúncia ou ambos. Principalmente, quando tomado como uma estratégia política e econômica, cuja mesma, utilizada pelas mulheres quebradeiras de coco babaçu, dentro do Clube de Mães para articular espaços de entretenimento dessas e da comunidade, como também, fazer o processo de arrecadação de recursos financeiros que assegurassem o trabalho de gestão interna do grupo.

Além disso, outra finalidade que hoje permanece viva ao mencionar a apresentação de algum *dramas*, trata-se dos momentos culturais nas assembleias da AMTR, da COPPALJ, AJR, da ASSEMA, nas Feiras Agroecológicas e em situações que a comunidade recebe visitas de pessoas que chegam para fazer intercâmbio visitando às experiências existente na Região representada pela Cooperativa, Escola Família Agrícola, a Fábrica de Sabonetes “Babaçu Livre” ou agricultores/as que desenvolvem atividades agroecológica em sua propriedade.

Em suma, tanto as apresentações dos *dramas* como das Encantadeiras trazem em si uma herança de suas mães e avôs, trazidas nas atividades cotidianas, no caminho da solta, na apanha do coco babaçu e na quebra dele. Tais músicas relacionam vidas que envolvem trabalho, a mulher, o extrativismo, à luta pelo livre acesso, o preconceito, e, portanto, foram e continuam sendo estratégias de articulação política social e econômica que se caracterizam por repertórios

musicais simples, transmissores de saberes bem específicos. A primeira, mais a nível local e a segunda regional, estadual e nacional.

2.4 – Cantigas das “Encantadeiras”: o cotidiano e a mobilização⁹⁹

As encantadeiras, na verdade, são encantadeiras por causa desses movimentos.

(Maria das Dores Vieira Lima, abril de 2016)

Foram nos seus locais de origem que ecoou o canto da luta, da preservação, do gênero, da violência, do livre acesso, da liberdade, dos direitos coletivos e individuais, da organização, dos cânticos católicos, todos traduzindo o cotidiano em musicalidade. O surgimento parece iniciar nas vivências das quebradeiras de coco babaçu coadunando mobilização e articulação de mulheres que vai para além do gênero. Conforme destaca Fonseca (2015):

Rituais, celebrações, festividades e eventos sociais demarcam os dias, meses e anos, assumindo um papel fundamental na construção de sentimentos comunitários, moldando identidades locais através dos momentos de trabalho conjunto, do lazer ou de “brincadeiras”, articulando formação, informação e participação social (FONSECA, 2015, p. 12).

Para o autor, a diversidade nas formas de organização social do trabalho é reconhecida pelas relações coletivas que se interagem dentro das comunidades a partir de laços de solidariedade, que se reconhecem nas atividades cotidianas e fazeres tradicionais.

A atribuição dada à categoria *movimento*, na citação acima, por umas das componentes do grupo Encantadeiras, da comunidade São Manoel do Município de Lago do Junco – MA, diz respeito ao apoio dado pela as organizações parceiras¹⁰⁰, a partir dos espaços em que foram ocorrendo as apresentações, conforme cita Maria das Dores: “assim onde a gente tá que as pessoas conhecem, pedem, a gente canta”. De modo que essa luta contra a invisibilidade de suas práticas sociais foram ganhando formas e ultrapassando as fronteiras das comunidades, construindo a identidade do grupo também nessa relação com outras experiências na medida em que iam interagindo e se diferenciando com outros grupos (BARTH, 2000):

⁹⁹ Trecho retirado do Fascículo *Mapeamento social como instrumento de gestão territorial contra o desmatamento e a devastação: processo de capacitação de povos e comunidades tradicionais: Quebradeiras de Coco Babaçu e Agroextrativistas do Sudeste do Pará, PA, 5/coordenação do projeto, Alfredo Wagner Berno de Almeida; equipe de pesquisa, Rita de Cássia Pereira da Costa... [et al], - Manaus: UEA, 2014.*

¹⁰⁰ A referência aos parceiros dada pela agente social, diz respeito Associação em Áreas de Assentamento no Estado do Maranhão (ASSEMA) e ao Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu (MIQCB).

Eu digo isso porque a gente já cantava na comunidade, na igreja, cantava nas assembleias, nos seminários que a gente ia. E pelas pessoas verem que a gente cantava. Quando surgia essa oportunidade, as pessoas nos indicavam. Gente, quem diria que um dia eu iria subir num palco, num local que tinha muita gente? (Maria das Dores Vieira Lima, 2016).

Sem nenhuma pretensão de aprofundar o assunto sobre as Encantadeiras, tendo o único intuito de evidenciar mais essa forma de luta já mencionada ao longo desse capítulo, a sua relevância para o fortalecimento da mobilização política e identitária das quebradeiras de coco babaçu, não apenas aquelas que representam no grupo, o Maranhão, mas nos demais Estados de atuação do Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu (MIQCB).

Na varanda de sua casa, Maria das Dores me recebe e, à medida que ocorrem mudanças na temática da entrevista, a mesma vai demonstrando uma certa confiança nos assuntos em questão e naquela que vos questiona. Sobre as Encantadeiras, ela ri ao falar do assunto, apresentando satisfação por mais este espaço em que ela tem participação direta. Não apenas por ser quebradeiras de coco babaçu, mas, principalmente, por fazer parte do grupo das Encantadeiras. Perguntada porque o nome de Encantadeiras, a mesma ri e diz: “Porque não tem outra explicação se não o de que cantamos e encantamos quem ouve nossas músicas, acho que é isso!”.

As músicas, a que se refere a agente social, são resultado de atividades cotidianas de cooperação simples ocorridas nas comunidades que contribuem para essa junção de música e trabalho que traz a construção e reconstrução de saberes tradicionais, geralmente, ocasionadas por situações coletivas e organizadas para o desenvolvimento de atividades (FONSECA, 2015). Já o grupo das Encantadeiras é o resultado de mulheres comprometidas com organizações sociais locais e de atuação regional e interestadual. Possui uma diversidade de músicas, sendo algumas de autores desconhecidos, outras feitas por quebradeira de coco babaçu, a exemplo da música *Ó, Liberdade* de autoria de Nasira Pereira da Silva, da Comunidade Ludovico e as demais incluem a de jovens da região¹⁰¹ e rapazes da região Tocantina, além de cânticos das Comunidades Eclesiais de Base – (CEB’s).

O grupo é constituído por oito mulheres quebradeiras de coco babaçu representando os Estado do Maranhão, Piauí, Pará e Tocantins, conforme a figura 12 abaixo. Dessas, três delas

¹⁰¹ Jailson Sousa da comunidade Cajazeiras do município de Lago do Junco – MA, ex-integrante da Associação de Jovens Rurais (AJR), autor da música que homenageia a associação com o nome “Você sabe o que é a AMTR?”.

moram no Médio Mearim, no município de Lago do Junco – MA nas comunidades Ludovico, São Manoel e Abelha e sócias-fundadoras do Clube de Mães, AMTR, Fábrica de Sabonetes “Babaçu Livre” e das demais organizações locais como COPPALJ e Associação da Escola Família Agrícola Antônio Fonteles e STTR.



Figura 12: Grupo das Encantadeiras- Raimunda Nonata Rodrigues, Sebastiana F. Costa e Sila, Maria Nice M. Aires, Iracema V. Felix, Francisca Silene Moraes, Maria das Dores V. Lima, Francisca Rodrigues dos Santos, Maria de Jesus F. Bringelo
Fonte: Arquivo de imagens do MIQCB

O incentivo para junção desse grupo nasceu do apoio dos movimentos, além da rede de relações construída com ex-técnicos das organizações regional, que estiveram no início da luta e da constituição de muitos movimentos, além de advogados e parceiros da região, sejam de escolas municipais provenientes de projetos educacional ou não.

O grupo passou a realizar apresentações externas a partir de 2004 e em lugares distintos, sempre com apoio nas articulações via ASSEMA, MIQCB ou a Universidade Federal do Pará (UFPA) com incentivo da Professora Dra. Noemi Porro. Foram vários eventos realizados no Maranhão, Brasília, Pará e até mesmo em Turin – Itália, no Encontro Mundial de Comunidade do Alimento organizado pela Terra Madre.

O estopim da difusão das músicas cantadas pelas Encantadeiras representadas pelas quebradeiras de coco babaçu, ocorreu com o Projeto Sonora Brasil em parceria com o SESC, que reuniu grupos de outros cantos do país para realizarem apresentações em diferentes regiões, Estados e municípios. O projeto foi dividido em duas etapas, a primeira ocorreu em 2015 e a segunda em 2016 como nos fala Maria das Dores.

E que, agora, ano passado o surgiu o Sonora Brasil, né? E agora é nível de Brasil. No ano passado a gente fez 65 cidades, 17 Estados e este ano iremos completar o Brasil, Sul e

Sudeste. Então, é uma oportunidade como sempre eu falo nas apresentações, *a gente se apresenta como movimento, a gente coloca um pouco da luta* entre uma música e outra, duas músicas (Maria das Dores Vieira Lima, grifo nosso).

A ideia de coletivo nas apresentações é interpretada a partir de uma representação institucionalizada das quebradeiras de coco babaçu em levar para os seus cantos as traduções de suas vidas cotidianas e nas suas falas, a história e identidade desse um grupo. A auto-organização do grupo se dá pela divisão de responsabilidades durante a apresentação, segundo o depoimento da agente social, “entre uma música e outra”. Como o grupo é composto por oito mulheres, as três da região do Médio Mearim fazem exposição das organizações da região como: ASSEMA, COPPALJ e AMTR. As demais quebradeiras falam do trabalho do MIQCB e suas regionais.

Essa metodologia por elas adotada contempla aquilo que Francisca Silene vai conceituar como “uma divulgação do nosso movimento para muita gente que desconhece a nossa existência”. Esses espaços oportunizados dentro das apresentações realizadas pelo projeto *Sonora Brasil*, também tem viabilizado não, apenas, falar da luta, mas apresentar os produtos provenientes dessa luta que são os subprodutos do babaçu como o azeite, mesocarpo e o sabonete “Babaçu Livre”. Ou seja, acontece a divulgação dos movimentos aos quais elas fazem parte e depois apresentam os produtos. Dona Sebastiana Ferreira explica:

Nós daqui de Lago do Junco, cada uma leva duas caixas de sabonetes. E a gente vende tudinho. No intervalo de uma música e outra, uma vai falar. Eu e a comadre Dora (Maria das Dores), *falamos como é feito o sabonete, o que ele representa, quantas mulheres fazem parte e tudo que aconteceu para chegar nesse produto. É engraçado, porque o nosso produto é bom, mas a nossa história também ajuda a vender ele. A Nice apresenta o sabonete que elas fazem na Baixada e ele é um pouco diferente do nosso. A Dijé e a outras falam do azeite e do mesocarpo. Mas falamos também da palha, do artesanato, do carvão, a gente só não leva, né? Falamos de tudo que a palmeira dar. Porque falamos daquilo que é nosso e do que nós conhecemos* (Sebastiana Ferreira da Silva, 2017).

Conforme o depoimento da agente social, estaria ela falando abstratamente? As hipóteses levantadas sobre a história de luta reificada no sabonete, segundo ela, contribuíram para que sejam vendidos os sabonetes apresentados nos intervalos de uma música e outra. Estes questionamentos, me levam a pensar que as quebradeiras de coco babaçu vão acionando sua identidade de diferentes formas construindo-a ao longo do tempo e espaço.

Portanto, a construção teórica baseada nas vivências das encantadeiras, demonstra ser mais uma forma de apresentar essa relação intrínseca com a prática da quebra do coco em que não a impede de cantar, de trabalhar na roça, de ser professora, de ser agente de saúde, de ser uma legisladora, coordenadora executiva das organizações locais, gerente da Fábrica de Sabonetes e mesmo assim subir no palco e se auto identificar enquanto quebradeira de coco babaçu.

Mesmo se apresentando e publicizando sua história, instituições, lugares de origem e identidade coletiva, é possível identificar nas letras das músicas interpretadas pelas Encantadeiras, que há um discurso oculto representado por “códigos linguísticos” (SCOTT, 2004, p. 150). No trecho da música “*Oh, mulher, te chamo!*”, elas não apenas convidam outras mulheres a virem para a luta política, social e ambiental, como também, apontam para a necessidade e corresponsabilidade de todas em defesa do babaçu, enquanto uma luta coletiva:

(refrão)
 Oh, mulher, te chamo, porque esta luta é tua
 Deixa está cozinha e vamos cair na luta
 Essas luta é nossa, não desanime, não
 As nossas palmeiras estão todas no chão!
 Vamos dar um jeito, que eu já não aguento
 É pra nossos filhos que dá o sustento.

De igual modo, podemos analisar uma outra canção que trata da quebra do coco e da relação existente em a quebradeiras e a palmeira representada pelo conhecimento tradicional associação conforme CDB nº. 2.519/1998, assim como o Decreto 6040/2007. No trecho que se segue, a letra da música apresenta metáfora interpretada pela “tentativa” da palmeira de driblar à quebradeira no momento de queda do coco babaçu do cacho, uma vez que está detém o conhecimento do cliço produtivo da palmeira:

Quebra coco, nêga
 (refrão)
 Quebra coco, nêga!
 Eu não, eu não!
 Quebra coco, nêga!
 Eu tô quebrando.
 A palmeira de sabida
 Botou cacho nas alturas!
 Ela pena que eu não sei
 Quando o coco tá maduro!

As Encantadeiras, mesmo sem perceberem, vão construindo formas simbólicas que expressam suas lutas, codificando suas vivências e o modo de romper com os estereótipos discriminatórios, ao falarem de sua identidade, a partir do conhecimento tradicional associado. Através de seus cantos, que expressam e relacionam os subprodutos do babaçu e a luta política social, ambiental e econômica, elas contribuem para reafirmar a sua existência e resistência.

CAPÍTULO 3 – AS QUEBRADEIRAS DE COCO BABAÇU E A FÁBRICA DE SABONETE “BABAÇU LIVRE”

Eu não posso andar buscando economia se eu não lutar no social e nem posso ir para o social sem pensar na economia. Porque, na economia, nós estamos lutando pela Agricultura Familiar, estamos lutando pelo extrativismo (Maria Alaídes Alves de Souza, abril, 2016).

Início este capítulo fazendo referência à citação acima em que pese o sentido mais plural daquilo que a agente social traz em sua narrativa, quando as quebradeiras de coco babaçu constroem significados para os conceitos de economia e social. Relacionando-os com as suas vivências, elas rompem com a unificação do mercado de bens simbólicos (BOURDIEU, 2005) instituído pela cultura dominante e atribuem legitimidade àquilo que elas reconhecem como mercado e como significado que se reproduzem conforme à suas práticas e saberes.

Tais práticas são analisadas tomando como representação tanto a feitura do sabonete, seguido de todas as suas etapas, como também, o domínio das quebradeiras em conduzir esse processo, demonstrando controle em técnicas próprias de saberes tradicionais que se diferem das práticas comuns em fábricas capitalistas automatizadas.

Acrescento ainda, que o jeito de ser, de fazer e de viver dessas mulheres, conferido na luta cotidiana, é revelado, também, pelo direito ao território e ao modo como elas se relacionam com ele e com tudo que nele existe, direcionando igual importância ao trabalho produtivo agrícola e extrativista, que elas e suas famílias desenvolvem. Além disso, as questões políticas sociais e culturais aqui apresentadas fazem parte desse conjunto de elementos que influenciam direta ou indiretamente na funcionalidade ou não da produção na Fábrica de Sabonetes “Babaçu Livre”, atribuindo-lhe aspectos como a propriedade intelectual, que acentua o conhecimento tradicional associado.

De igual modo, serão abordadas as relações de reciprocidade existentes nas comunidades, compreendendo como as trocas simbólicas (MAUSS, 1974) acontecem entre as quebradeiras de coco babaçu não interferindo, mas aglutinando o significado político e social da Fábrica de Sabonetes “Babaçu Livre”, a partir de uma dominação representada pelas relações sociais. Abordaremos ainda, uma interação sob a inexistência de conflitos no tempo de trabalho dentro e fora da fábrica, incluindo ações que comungam um certo controle em diferentes situações, por elas vivenciadas.

Thompson (1998), ao tratar da Economia Moral, chama atenção para a complexidade de transformações nas relações de mercado, que limitavam os direitos do indivíduo como se fossem coisas e que não podiam ser analisados, apenas, sob uma questão específica devido à complexidade que apresentavam. Não obstante, essa mesma retratação é interpretada pelas quebradeiras de coco babaçu pelas Instruções Normativas do Estado que condicionam a existência do Sabonete “Babaçu Livre” ao mercado formal, instituindo procedimentos e adequações compatíveis às classificações implementadas pelo Estado.

Contudo, irei delinear os conflitos inerentes às exigências das Instruções Normativas através da Agência Nacional de Vigilância Sanitária dentro do contexto social e político vivido pelas quebradeiras de coco babaçu no trabalho realizado na Fábrica de Sabonete face aos saberes tradicionais que as diferenciam dos modos de produção capitalista.

3.1 – A Fábrica de sabonete e os meios de produção: Identidade e autogestão das quebradeiras de coco babaçu

Porque a proposta da AMTR nunca foi ter uma fábrica funcionando a vapor 24 horas por dia. Não, a nossa proposta sempre foi irmos lá trabalhar mas que esse outro trabalho não atrapalhasse o nosso trabalho do dia a dia, né? Que não implicasse em nossa identidade que era quebradeira de coco, fazer o carvão, tirar o azeite. Para que isso não se modernizasse a ponto de nos tornar uma empresária (Antonia Brito, 2016).

A ausência de fragmentação entre o trabalho na Fábrica de Sabonete “Babaçu Livre” e o todo do movimento social se apresenta na epígrafe acima, sob a égide de uma autonomia adquirida através do modo de produção autogestionado das quebradeiras de coco babaçu que fazem parte tanto do grupo produtivo da fábrica, quanto da própria associação.

Logo, mesmo a experiência de Fábricas ocupadas e autogestionadas por trabalhadores e trabalhadoras de alguns países da América Latina como Argentina, Venezuela, Bolívia e Uruguai¹⁰² não sendo o nosso foco de pesquisa, permite que as tomemos como referência para relacioná-las ao modo de trabalho e autogestão conduzida, também, pelas quebradeiras de coco

¹⁰² Cf.: SOUZA, Giane Maria de; NUNES, Teresinha de Fátima Nunes. “O processo de ocupação/recuperação de fábricas ocupadas na América Latina”. Disponível em: www.unicamp.br/cemarx/anais_v_coloquio_arquivos/arquivos/comunicacoes/gt4/sessao2/Giane_Souza.pdf. Acesso em 02 dez. 2017.

babaçu sobre a tomada de consciência que rompe com as relações sociais de produção impostas pelo capitalismo existente na maioria de outras fábricas.

Ao refletir sobre o surgimento do modo de produção capitalista proposto por Karl Marx, do ponto de vista da produção em si, podemos levantar o debate sobre todas as questões que trazem conceitos que considerem as relações sociais, o modo de *criar*, de *fazer* e de *viver* das agentes sociais como necessidades inerentes no âmbito das extrativistas.

De modo que essas questões ajudam as mulheres a construírem, com contribuição dos Assessores Técnicos da ASSEMA, canais para escoar a produção do sabonete em espaços diversos e distintos, a saber: pequenas lojas no centro histórico de São Luís – MA; na Central do Cerrado¹⁰³, em Brasília – DF; pela loja virtual, para todo o Brasil; em sua loja no mercado de Pinheiros, em São Paulo – SP; também no atacado, pelo EcoBrazil¹⁰⁴ de São Mateus – MA; no Ponto Solidário¹⁰⁵, em São Paulo capital, além de vendas para clientes, pessoas físicas, tanto diretamente, quando nas cantinas da Cooperativa dos Pequenos Produtores Agroextrativistas de Lago do Junco (COPPALJ), distribuídas em 6 comunidades¹⁰⁶, ou nas assembleias e encontros da própria AMTR e de parceiros como ASSEMA, na cooperativa, no MIQCB, em Feiras Municipais da Agricultura Familiar e Agroecológica, geralmente, realizadas em alguns municípios da Região do Médio Mearim.

Para além desses espaços estratégicos, podemos dizer que, antes desse momento de comercializar o sabonete, as mulheres quebradeiras de coco babaçu, demonstram exercer uma certa autonomia e controle da etapa produtiva do sabonete que se inicia desde a coleta do coco, seu deslocamento até o local da quebra, a quebra do coco em si, a venda das amêndoas na

¹⁰³ A Central do Cerrado é uma central de cooperativas sem fins lucrativos, estabelecida por 35 organizações comunitárias de sete estados brasileiros (MA, TO, PA, MG, MS, MT e GO) que desenvolvem atividades produtivas a partir do uso sustentável da biodiversidade do Cerrado. Funciona como uma ponte entre produtores comunitários e consumidores, oferecendo produtos de qualidade como: pequi, baru, farinha de jatobá, farinha de babaçu, buriti, mel, polpas de frutas, artesanatos, dentre outros, que são coletados e processados por agricultores familiares e comunidades tradicionais no Cerrado. Disponível: www.centraldocerrado.org.br. Acessado em: 27 de novembro de 2017.

¹⁰⁴ A EcoBrazil Produtos Ecológicos está sediada em São Mateus do Maranhão, em meio à mata dos cocais do médio Mearim, região de floresta pré-amazônica onde predomina a Palmeira Nativas do Coco Babaçu. A empresa une pesquisa, inovação e inteligência comercial na criação e comercialização de novos produtos de associação e cooperativismo. A EcoBrazil se propõe então a gerar negócios de valor na etapa produtiva, levando ao Mercado de Consumidores Conscientes, produtos naturais e ecológicos de produção própria ou de cooperativas parceiras, que contam com a EcoBrazil para trabalhar desenvolvimento de mercado de seus produtos com ações de venda e marketing. Disponível em: <https://www.facebook.com/EcoBrazil/>. Acessado em 27 de nov. 2017.

¹⁰⁵ O Ponto Solidário é um espaço de divulgação e venda da produção artística e artesanal de diversas ONGs, cooperativas, comunidades indígenas, artesãos e artistas. Pratica o comércio justo e solidário, sem fins lucrativos. Disponível em: www.pontosolidario.org.br, acessado: 27 de nov. 2017.

¹⁰⁶ Comunidades a saber: Município de Lago do Junco - Ludovico, São Manoel, Centro do Aguiar, Centro do Bertolino, Centrinho do Acrísio e Três Poços do município de Lago dos Rodrigues – MA.

cantina da COPPALJ e a feitura do sabonete (após a aquisição do óleo adquirido pela cooperativa que também processa o produto), ou por meio de organizações, por elas dirigidas, em que constroem ações, também, voltadas à proteção da floresta de babaçu.

Essa relação pode ser compreendida como formas de produção e controle das técnicas e saberes que contrapõem o modelo imposto pelo capital, produção de mercado baseado na exploração da mão de obra por meio de relações patronais e pela exploração predatória dos recursos naturais. As quebradeiras de coco babaçu, e não um/a capitalista específico/a, neste sentido, detém o domínio dos meios de produção realizados dentro e fora da Fábrica de Sabonete.

O que foi possível observar e ouvir, através dos depoimentos das agentes sociais, é que há etapas que antecedem a feitura em si do sabonete e que conotam um processo intrínseco em seu significado dentro de uma “construção social”. Segundo Bourdieu (2005), “[o]s agentes criam o espaço, isto é, o campo econômico, que só existe pelos agentes que se encontram nele e que deformam o espaço na sua vizinhança, conferindo-lhe uma certa estrutura” (BOURDIEU, 2005, p.23). Assim, conforme a figura 13, há a indicação das etapas produtivas para o processo de produção do sabonete, e também a apresentação das relações oriundas do conhecimento próprio da atividade, revelando um processo em que todas as etapas estão interligadas simultaneamente até o resultado “final” que é o Sabonete “Babaçu Livre” já preparado para a comercialização.



Figura 13: Etapa produtiva para o processo de feitura do sabonete.
Fonte: Silva, Pesquisa de Campo, 2017.

Neste sentido, Polanyi apresenta em sua concepção epistemológica:

[...] a economia do homem, como regra, está submersa em suas relações sociais. Ele não age desta forma para salvaguardar seu interesse individual na posse de bens materiais, ele age assim para salvaguardar sua situação social, suas exigências sociais, seu patrimônio social. Ele valoriza os bens materiais na medida em que eles servem a seus propósitos. Nem o processo de produção, nem o de distribuição está ligado a interesses econômicos específicos relativos à posse de bens. Cada passo desse processo está atrelado a um certo número de interesses sociais, e são estes que asseguram a necessidade daquele passo (POLANYI, 2000 p.65).

Sobre isso, após apresentar o desenho à Dona Antônia Vieira Brito (2017)¹⁰⁷, com o propósito de identificar se a descrição da referida figura tem relação com o contexto social, a realidade, com o dia a dia das famílias que quebram coco e vendem suas amêndoas para as cantinas, a mesma explicou que a representação mostra muito bem o momento atual, mas nos leva a averiguar sobre todas as outras situações que antecedem o início de construção da proposta de geração de renda com a feitura do sabonete:

¹⁰⁷ O encontro com Dona Antônia Vieira Brito aconteceu na Assembleia Geral Ordinária, em junho de 2017.

Veja bem, Linalva esse jeito demonstrado aqui nesse desenho traz mesmo aquilo que fazemos e como isso (etapas) vai acontecendo até a nossa fábrica e a produção do sabonete. Mas não podemos deixar de esquecer que para chegar aqui tivemos momentos dolorosos, luta, assim, a conquista da terra não está desenhada, mais esse resultado aqui (do desenho), é fruto dessa luta e da união de outras organizações que nos ajudaram a enfrentar tudo e conquistar a terra, né? E também, na orientação, formação para a gente pensar num produto que dissesse quem somos e gerasse renda e contasse a nossa história. Esse desenho mostra o momento atual, já depois de todas as outras lutas que tivemos para chegar aqui, nessas etapas aqui (Antônia Vieira Brito, comunidade São João da Mata, 2017).

Uma outra questão que vale ressaltar diz respeito às amêndoas compradas pela COPPALJ através das cantinas, e que não são fornecidas apenas pelas quebradeiras de coco que fazem parte da AMTR. Isso acontece porque o processo de compra das amêndoas se dá tanto pelos sócios como pelos não sócios da cooperativa que obtêm o óleo processado para a produção do sabonete dentro do raio de atuação nos dois municípios de Lago do Junco – MA e Lago dos Rodrigues – MA.

Desse modo, o trabalho artesanal, na execução de suas etapas, é realizado parcialmente, e isto constitui uma barreira inerente ao desenvolvimento do capital progressista. No entanto, essas barreiras, para as quebradeiras de coco babaçu não se apresentam na mesma perspectiva de um crescimento total atomizado por valores capitalistas. Pelo contrário, o modo como exercem seu trabalho se caracteriza por uma produção e reprodução dentro de um movimento contínuo e diverso, em que essas etapas não se desdobram nas ações unilaterais correspondentes à feitura do sabonete. Afinal, o processo de coleta na *solta* com a utilização de um jumento e *jacás*, a quebra, a venda da amêndoa, até a aquisição do óleo são partes importantes e intrínsecas dentro de um conjunto de relações sociais que se estabelecem até a feitura do sabonete enquanto produto “acabado”, pronto para a comercialização.

De igual modo, ao analisarmos os espaços de comercialização (ver nota de rodapé da página 118) em que o sabonete está presente, é possível perceber que esses estão correlacionados com uma das finalidades dispostas na letra “e” no artigo 2 do Estatuto da AMTR (conforme o anexo 3 desta dissertação), que se propõe a “trabalhar a produção e o beneficiamento de produtos agroextrativistas (produtos de higiene, limpeza, cosméticos, artesanatos, óleo essenciais, remédios caseiros e fitoterápicos) e comercializá-los no mercado atacado e no varejo dentro do comércio justo e solidário”.

Não temos a intenção de aprofundar o debate acerca dessa temática sobre o comércio justo e solidário, apenas colocar que o comércio no qual o produto das quebradeiras de coco babaçu está presente se relaciona às discussões realizadas por elas dentro das assembleias e é

ênfâtizado pelo Estatuto que rege o funcionamento da associaçãõ em que faz parte as mulheres que trabalham na fãbrica.

Assim, importa dizer que a luta das quebradeiras de coco babaçu pelo direito ao território e ao modo de se organizarem e se autodefinirem “enquanto grupos sociais culturalmente diferentes” (ALMEIDA; DOURADO; MARIN, 2013, p. 37), também, aparece nas tomadas de decisões dentro e fora das assembleias e reuniões realizadas pela associaçãõ, na representaçãõ de seus documentos oficiais e no modo como exercem seus trabalhos dentro e fora da Fãbrica de Sabonetes.

Ademais, é importante ressaltar que a promulgaçãõ da Convençãõ nũmero 169 da Organizaçãõ Internacional do Trabalho – OIT, aqui no Brasil, atravẽs do Decreto 5.051/2004, muito contribuiu para a construçãõ da Políticã Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais, constituída pelo Decreto nũmero 6.040/2007. Ambas, de modo geral, contribuem para o reconhecimento e o fortalecimento dos diferentes povos e comunidades tradicionais.

Neste certame, as quebradeiras de coco babaçu estãõ incluídas, tendo em suas lutas, o babaçu como patrimõnio cultural em que essas mulheres apontam sua relevãncia dentro de um contexto cultural marcado por prãticas que se modificam e se renovam (ALMEIDA; DOURADO; MARIN, 2013) em seus mais diversos significados. Maria Alaídes Alves de Souza aponta para um conhecimento que se transforma e se interliga com o modo de *criar*, de *fazer* e de *viver* a atividade produtiva do sabonete tendo o conhecimento tradicional a referẽncia para uma valorizaçãõ, nãõ apenas coletiva, mas geracional:

Porque, afinal de conta isto é conhecimento tradicional que a gente foi formada num conhecimento tradicional que foi transformado em um conhecimento mais moderno mais que é um moderno que no fundo, pra mim é considerado um artesanato e a gente precisa valorizar, esse projeto, neste sentido. Entãõ, a nossa identidade de quebradeira fica muito claro no sabonete. Tanto na questãõ social como na econõmica, por que eu nãõ considero em eles andarem separados (Maria Alaídes Alves de Souza, abril, 2016).

Tanto o convite para um cafezinho, feito por Maria Alaídes Alves de Souza, quanto o modo que realizam a troca de informações sobre questões internas das organizações, tẽm seus efeitos intrínsecos pelo contato pessoal e por telefonia celular, no intuito de obter detalhes específcos sobre alguma reuniãõ, visitas na fãbrica e, em alguns casos, para combinar ações conjuntas em assembleias, atos pũblicos, audiẽncias pũblicas, representaçãõ em eventos externos e decisões sobre (re) planejamento de produçãõ na Fãbrica de Sabonetes “Babaçu Livre”.

Assim, para se inteirar da realização de uma reunião na comunidade São Manoel, Marias das Dores (Dora) visitou Maria Alaídes com o intuito de averiguar se a participação da mesma estaria confirmada e se a alimentação seria por conta da própria comunidade. Pois assim, caberia uma articulação interna de Dora com as mulheres que lá residem.

Após esta conversa das duas agentes sociais, acompanhei Maria das Dores Vieira Lima até a fábrica, na qual havia mais cinco (05) produtoras, sendo uma (01) da comunidade São Manoel e as outras quatro (04) da comunidade Ludovico.

Dada a necessidade de compreensão, mediante a minha inquietação, faço aqui uma breve explicação de como se dão essas convocações no momento da produção, a partir de um questionamento, feito à gerente, sobre os motivos da ausência das demais produtoras, já que o número é maior. Maria Dores coloca que, quando se trata de uma produção pequena, correspondente apenas a 1.125 unidades de sabonete (1 lote), ela solicita só a presença das mulheres que moram na mesma comunidade onde a Fábrica é instalada, ou seja, na comunidade Ludovico. No caso das produções realizadas conforme seu planejamento interno, todas as produtoras são convidadas e informadas da produção.

No entanto, nem todas comparecem. Isto porque a participação destas só acontece mediante a disponibilidade de cada uma para a data programada. Dentre as situações mencionadas, que impedem a participação de todas as produtoras, algumas citadas foram: motivo de doenças na família, trabalhos na roça (seja de apanha de feijão, seja de arroz ou em casos que há a presença de outros trabalhadores na roça além dos integrantes da família em que a mulher terá que fazer o almoço e levar até o local); situações em que a produtora tem filha que estuda na cidade e terá que ficar com o neto enquanto ela não chega, além de trabalhos de construção que podem estar sendo realizado em casa.

Outra situação que impede a produtora de permanecer na fábrica durante todos os dias de produção, acontece em casos que a mesma sente necessidade de se ausentar para quebrar coco babaçu, efetuar a sua venda e, assim, garantir algum dinheiro em casa naquela semana, pois, a diária a ser recebida pelos dias trabalhados na fábrica, nem sempre são repassadas ao final da produção. Isto só acontece quando não há dinheiro na “conta do sabonete”, como é denominada pelas mulheres, ou seja, na conta bancária. Assim, as mulheres ficam no aguardo da venda do sabonete produzido e só então recebem o valor total das diárias trabalhadas. Quando não é o caso, elas tendem a receber adiantado parte do dinheiro, mas nesta situação não

se recebe todo, apenas uma parte. O valor restante só é repassado ao final da produção em que é feita a contabilidade de todas as diárias trabalhadas por cada produtora.

É importante lembrar que, dentre as situações apresentadas, existem produtoras que estão presentes em toda convocação realizada pela gerente para a produção de acordo com o planejamento da fábrica.

Neste mesmo dia, tive a oportunidade de observar que há uma divisão do trabalho na fábrica, mesmo em se tratando das últimas etapas de fabricação do sabonete, das quais participei, em que duas mulheres cortavam o sabonete, outras duas o limpavam com álcool e uma outra embalava o produto em um plástico de PVC transparente.

Ao vê-las sentadas em um *tamborete*¹⁰⁸, percebi que cada uma fica responsável por uma etapa. E, ali, no convívio do dia, elas vão externando suas preocupações com a produção, com a máquina quebrada (balança de precisão), com o fato de a máquina cortadeira sempre precisar de manutenção, a preocupação com a demora na entrega das caixas para embalar os sabonetes que, apesar de pagas, ainda não haviam chegado à fábrica.

Além das conversas, durante a execução do trabalho, elas cantam músicas de sua autoria, geralmente carnavalescas, além de cânticos religiosos que têm a ver com o significado da luta para elas e, algumas dessas canções, também podem ser relacionadas aos *dramas*. Na ocasião as mesmas cantavam uma marchinha com o nome *A turma do JOSECRI*¹⁰⁹, criada pelo grupo de jovens existente na comunidade Ludovico chamado Jovens a Serviço de Cristo (JOSECRI). Reproduzo a letra abaixo:

Se você esperava está aí
Essa é a turma do JOSECRI (bis)
Formando um bloco no meio do salão
Com suas bandeiras na mãos e todo ano se repete está moção
Depois que este grupo chega
Todo mundo pode sorrir
E só não tem mais alegria
Porque o Clube de Mães não está aqui.
Porque se elas estivessem
Para brincar com as suas atitudes
Para comemorar o ano nacional de juventude.

¹⁰⁸ Um tipo de banco feito de madeira em formato quadrado, sem encosto e com assento feito com couro de boi.

¹⁰⁹ Segundo Diocina Lopes dos Reis, o grupo de jovens da comunidade Ludovico, na época, era muito atuante em diversas atividades na comunidade. Principalmente em festas como no carnaval. O ano de criação da marchinha foi em 1985, ano em que os conflitos na luta pela terra estavam muito fortes. As mulheres do Clube de Mães faziam várias ações em parceria com o grupo de jovens. Mas, na ocasião, não se sentiram seguras em participar das festividades do carnaval por causa da presença de pistoleiros na comunidade. A marchinha foi dedicada ao Clube de Mães, demonstrando a importância das mesmas.

Ao terminar de cantar a marchinha, Diocina Lopes dos Reis diz que havia uma parceria forte entre o Clube de Mães da comunidade e o grupo de jovens. Ademais, elas sorriem, mas também reclamam das dores ocasionadas pelo tempo que passam sentadas nos *tamborettes*, para fazer o trabalho relacionado à limpeza e à embalagem do produto.

Em outros momentos, algumas sintonizam seu celular nas rádios locais para ouvirem músicas. Segundo elas, esses são mecanismos para ajudar o tempo a passar mais rápido ao passo que o trabalho vai sendo executado. Ao mesmo tempo que outras mulheres vão rememorando o tempo dos conflitos colocando o quanto a mulher já trabalhava à frente de variadas questões, principalmente, relacionadas à igreja, mas que nunca foram valorizadas. Às vezes, há até queixas contra os maridos sobre situações que, após terem chegado em casa, vindo de um dia inteiro de trabalho na fábrica, encontram bagunça, além da casa suja e pia cheia de louça. Outro personagem lembrado nessas conversas trata-se de Frei Adolfo¹¹⁰ e de sua atuação junto a elas, seu canto e suas palavras de ensinamento bíblico e profético, também, são mencionados com louvor.

Olha, a Igreja, mas principalmente o Frei Adolfo, foi muito importante para esse povo todo aqui. Em todas as missas nessa região, até hoje, que ele vinha celebrar, olhe, você precisava ver. Um multidão de todas as comunidades, se faziam, e fazem, presente porque dar gosto ouvir a explicação do evangelho por ele. Ele trata da nossa vida dentro da bíblia. Quando ele vinha conversar com a gente, era o momento de muita força que a gente recebia, não sabe? Crescia uma esperança na gente, parecia mesmo que a fé da gente e o apoio da igreja e as palavras de Frei Adolfo, parecia que a gente ia logo sair daquele sofrimento. Porque nós tivemos um pastor aqui, que eu chamo Profeta. Que nós agradece a Deus e aquele profeta (...)Frei Adolfo. Esse padre foi a nossa grande defesa, aqui na nossa região nessa época. Que pra mim, não tem mais outro, só Frei Adolfo (Diocina Lopes dos Reis, 2017).

Observei, neste momento de diálogo, que o trabalho da fábrica se torna também um espaço de partilha de informações variadas sobre as diferentes comunidades de onde as mulheres vêm. Elas falam sobre horários de cultos, terço novenário, combinam reuniões ou possíveis visitas que serão recebidas na fábrica de sabonete dentre outros assuntos.

Durante o período de pesquisa, aproveitei para contribuir com uma das etapas da produção do sabonete (limpeza com álcool). Saí do meu lugar de fala e passei a vivenciar aquela

¹¹⁰ Frei Adolfo Temme – Frei Franciscano alemão que esteve trabalhando na paróquia São José, no município de Lago da Pedra e que, também, atende ao município de Lago do Junco e Lago dos Rodrigues no período dos conflitos. Ele contribuiu com os trabalhadores e quebradeiras de coco babaçu na luta pela terra e pelo livre acesso dos babaçuais, através da evangelização e do acesso jurídico dos processos sofridos por trabalhadores, alimento etc.

experiência buscando me aproximar do significado daquelas “queixas” gerais e, ao mesmo tempo, tentar manter uma ligação que favorecesse um diálogo mais fluído com as mulheres, além de outras informações que poderiam surgir em torno daquelas etapas de feitura do sabonete.

Inicialmente, mantive-me calada ouvindo as conversas, então decidi dirigir-me às mulheres tentando não demonstrar “peso” nas perguntas e, com o intuito de deixá-las à vontade, entendendo que tudo que elas me dissessem poderia ser relevante naquele contexto. Minha curiosidade teve como ponto de partida saber se elas adotavam alguma regra ou disciplina condicionada a horários no trabalho na fábrica. Ao ouvir o comentário de uma das mulheres, que aquele seria um dia normal, tentei buscar essa compreensão questionando se havia um padrão de horário para os tais dias “normais” e para os dias de produção? Maria das Dores, gerente da fábrica de sabonete, coloca:

Não existe nenhuma norma ou placa indicando o horário de chegada e saída das mulheres, ou, dela mesma, na fábrica ou em qualquer outro documento. O que há, na verdade, é uma noção do trabalho que deve ser executado e o compromisso, destas, junto à fábrica e ao sentimento de pertencer a esse grupo (Maria das Dores Vieira Lima, 2017).

No entanto, apesar dessa fala da agente, há indícios de que elas estabelecem um parâmetro de horários para conseguir atender à demanda diária em dias de produção.

Neste sentido, elas chegam à fábrica por volta das 8h da manhã para realizar alguma atividade de limpeza e organização de material. Às 11h30m elas têm uma parada para o almoço, retornam às 13h e trabalham novamente até às 16h30m. Houve situações em que o horário do término de trabalho se estendeu até às 18h. Isto, em geral, acontece quando elas recebem visitas ou há uma demanda grande de produção a ser finalizada em um tempo menor.

Tentado compreender a dinâmica que elas realizam no dia a dia da fábrica, busquei saber como tudo funcionava, realizando ou não produções de sabonetes. Segundo Maria das Dores, o desenvolvimento das atividades diárias na fábrica, sem contar os dias de produção, são por elas chamados de “outros tipos de trabalhos”, somados com os desenvolvidos no dia a dia. No que tange à colocação da agente social, há uma apropriação de auto-organização das quebradeiras de coco babaçu demonstrando serem indissociáveis a questão econômica, a política e a autoidentificação representada pelas ações realizadas em seu cotidiano.

O cargo de gerência da fábrica de sabonetes “Babaçu Livre” garante o pagamento mensal de 1,5 (um e meio) salário mínimo à sua gerente, cargo ocupado atualmente por Maria

das Dores. É Dora, a gerente, quem nos explica o que seria um “dia normal” de trabalho. Segundo ela, dias normais são os dias em que não há atividade de produção, mas que, mesmo assim, devem comparecer todas as demais produtoras. Para melhor entender essa denominação dada pela agente social, questionei se os outros dias de produção seriam anormais.

Para melhor compreender essa assertiva da agente social sobre os dias de produção de sabonetes, ela narra:

Quando vamos fazer uma produção na fábrica, sempre há mais mulheres, porque nos demais dias eu geralmente fico sozinha aqui, né? Aí, tem muita conversa, e uma chega e outra chega, e alguém tá cozinha, outro no banheiro, outro na sala de análise, e mulher canta e mulher...é assim aqui. E aí, quando não há produção, aí fica um silêncio, só ouço as músicas da vizinhança, mãe gritando menino, mas aqui mesmo dentro da fábrica, só eu mesmo faço barulho (Maria das Dores Vieira Lima, 2017).

Maria das Dores me descreveu sobre as atividades realizadas no dia a dia na fábrica, a saber: fazer sabão (etapa que Dora desenvolve sozinha por se tratar de um trabalho, segundo ela, mais simples); limpeza nas repartições da fábrica; venda de sabonetes; atendimento às ligações telefônicas; organização da matéria prima e das anotações de compra e venda dos sabonetes; levantamento das horas trabalhadas por cada produtora para que seja efetuado o valor total dos dias trabalhados por cada uma; provimento de mais matéria prima para uma produção seguinte ou, em alguns casos, recebimento de visitas na unidade; além de participar de reuniões, feiras, seminários, congressos ou alguma apresentação das Encantadeiras¹¹¹.

As mulheres ganham, atualmente, cerca de R\$ 40,00 (quarenta reais) por diária, sendo que este valor não é fixo, pois depende do valor em dinheiro contido na conta bancária da Fábrica, decorrente das vendas anteriores de sabonetes. O valor da diária na região é de R\$ 50,00 (cinquenta reais), mas, segundo Maria das Dores, este valor não foi possível ser pago, ainda, devido às oscilações dos valores em caixa. É interessante frisar que, conforme a entrevistada, todas as informações acerca dos cálculos e valores a serem pagos são discutidas em reunião com todas as produtoras e com transparência.

Nos casos em que a gerente precisa se ausentar, ela mesma verifica a possibilidade de uma das produtoras que moram na comunidade Ludovico, local onde se situa a Fábrica, ficar responsável em fazer parte das tarefas que Dora realiza, além de enviar tambores pelo carro da

¹¹¹ Maria das Dores, gerente da Fábrica de Sabonetes “Babaçu Livre” faz parte do grupo das Encantadeiras que faz apresentações entoando músicas que traduzem suas vidas e trabalhos como mulheres quebradeiras de coco babaçu.

linha¹¹², para a compra de óleo de coco babaçu na Cooperativa dos Pequenos Produtores Agroextrativistas, que geralmente é feita por uma das produtoras da comunidade, pois o carro da linha inicia sua jornada às 5h da manhã.

Todas as questões referentes à fábrica, que precisam ser providenciadas antes das 8h da manhã e depois das 18h, não são assumidas pela gerente. Isto porque ela reside a 5 km de distância da localidade da fábrica de sabonete. Neste caso, quem assume a tarefa é Diocina Lopes que mora na comunidade Ludovico e que dispõe de uma cópia da chave da fábrica, além de compreender todo o processo logístico e organizacional.

Após este ponto de diálogo, Dona Lúcia nos lembrou que já não era interessante continuar na fábrica, pois o céu estava “fechado”¹¹³ anunciando muita chuva. Com esta notícia, as mulheres iniciaram o momento de organizar os materiais utilizados na produção do sabonete, como facas, álcool, papel-filme, tamboretas e etc.. Como havia um retorno para finalizar a produção no dia seguinte, elas não fizeram nenhum tipo de limpeza exceto a organização dos materiais.

Saí da fábrica em direção à casa de Maria Alaídes com a sensação de que durante os cinco anos de trabalho junto a estas mulheres, quando exercia a função de assessora na ASSEMA, o meu conhecimento sobre o cotidiano delas era muito limitado, ou talvez, cheio de pré-noções construídas a partir daquilo que eu “conhecia” como muito familiar.

Não me recordo de nenhum momento em que eu tenha levado em consideração *o modo de fazer o sabonete*, o tempo, as condições, o cuidado e as estratégias construídas por elas neste intervalo de trabalho. Essa sensação me acompanhou durante todo o trajeto, mesmo que meus pensamentos fossem interrompidos por cada cumprimento ofertado por outros agentes sociais, moradores daquela comunidade em que todos me conhecem.

As interrogações sobre aquele *saber* já não se apresentavam da mesma forma. Havia conhecimentos entre aquelas mulheres que precisavam ser respeitados e acrescentando a outros saberes que poderiam chegar com mediadores externos, por exemplo, assessoria técnica. Iniciou ali, o meu questionamento enquanto pesquisadora de um tempo anterior a este no qual valeria a pena refletir, principalmente, com referência à autonomia dessas mulheres, algumas

¹¹² Carro pau de arara (caminhão) que faz o trajeto da comunidade até a cidade de Lago do Junco e Lago da Pedra, respectivamente.

¹¹³ Referência dada por elas sobre o céu carregado de nuvens, nublado, prestes a chover.

vezes colocada de lado para dar espaço às decisões ou encaminhamentos técnicos e corriqueiros.

Hoje, percebo que havia, algumas vezes, um não reconhecimento sobre o modo *de fazer, de criar e de viver* dessas agentes sociais que demonstram, em muitos aspectos, como na feitura do sabonete, qual a relação social construída, ao longo dos tempos, que fortalece suas lutas política e econômica que não se restringem somente à venda do sabonete, mas estão também nos demais derivados do babaçu, naquilo que se planta na roça e naquilo que cada uma cria em seu quintal. Assim, tentando não transformar isso em uma sensação de angústia, busquei o caminho da autorreflexão sobre tantas questões que já não me pareciam as mesmas, principalmente, porque há questões sem respostas e tantas outras ligações diretas com toda essa vivência das quebradeiras de coco babaçu, com suas narrativas e o resultado, que elas chamam de Sabonete “Babaçu Livre”. Enfim, guardei as interrogações, sem me esquecer de que, em algum momento, deveria retomá-las, tanto para criticá-las, a partir dessas percepções, quanto para enriquecê-las diante de novos questionamentos.

Ao darmos prosseguimento ao trabalho no dia seguinte, nos deparamos com a situação do clima, que impossibilitou o início das atividades em consequência do tempo de duração da chuva que chegara e que perdurou até às 9h. Nesse horário, Maria das Dores Vieira Lima chegou avisando que logo abriria a fábrica. Perguntei o porquê da demora. E a resposta foi rápida: “Ora, não venho na chuva. Daí, aproveitei para adiantar a comida em casa”.

O trabalho na fábrica é uma atividade rotineira de todas as quebradeiras que assumem essa atividade diária com outras que vão para além dos limites da casa, representados pelos trabalhos na fábrica, na roça, no quintal, na escola, no posto de saúde e na quebra do coco babaçu.

Por conta da chuva, que para elas não é vista como um atraso, mas como uma benção de Deus para garantir o plantio da roça, os trabalhos na fábrica iniciaram-se por volta das 9h30, dando continuidade ao trabalho do dia anterior: limpeza do sabonete, embalagem e rotulagem do produto para serem postos nas caixas.

Apesar da diversidade de essências que as mulheres usam para aromatizar o sabonete babaçu, esse lote foi feito, apenas, com essência de lavanda. Segundo elas, como era uma quantidade pequena, não valeria a pena fazer com as demais essências, pois, isso implicaria usar o reator duas vezes com quantidade menor. O que representaria uma perda econômica, pois, não valeria a pena. Para tanto, esse posicionamento das mulheres no aspecto de autogestão

da fábrica demonstra um domínio técnico e político na feitura do sabonete para fins comerciais e, ao mesmo tempo, simbólico.

Mesmo esta produção tendo tido uma média de 2.400 (duas mil e quatrocentas) unidades, que correspondem a 32 (trinta e duas) caixas de sabonetes, organizadas por 75 (setenta e cinco) unidades de sabonete em cada caixa, a mesma não ocorreu somente em um dia. Segundo elas, uma produção dessas não pode ser realizada em apenas um dia de trabalho, por conta das várias etapas¹¹⁴ que exigem a feitura do sabonete.

Ainda na fábrica, aproveitei que estava ali para efetuar o pagamento de alguns sabonetes adquiridos em uma reunião das mulheres. Dora se preocupou em olhar suas anotações para averiguar o valor total do débito, mas não conseguia encontrar. Então, decidi ajudá-la nessa procura. Ao tomar esta decisão, tive a oportunidade de conhecer os diferentes tipos de anotações que elas adotam: um caderno com os horários de entrada e saída das produtoras, outro caderno com anotações da produção (quantidade de unidades, lotes, perdas) e o caderno de Prestação de Contas onde consta tabelas de anotações de venda do sabonete (vendas “fiado”¹¹⁵).

Tentando não “perder nada” durante a observação, aproveitei para fazer o registro fotográfico dessas anotações. Verifiquei com as mulheres, através de perguntas pré-construídas, quantos dias exatamente elas demoravam para executar uma produção. Diocina Lopes disse que em média de 08 (oito) a 10 (dez) dias e que isso depende muito do número de produtoras presentes e, mais ainda, do rendimento que cada uma possa dar durante os dias planejados. Um dos problemas apresentados por Dora diz respeito ao fato de que, mesmo estando todas as produtoras presentes na fábrica, nem todas apresentam o mesmo rendimento. Ela reforça que em todas as etapas da produção, precisa-se do empenho de todas. E, ainda de acordo com a agente, a fase mais exigente da participação delas acontece no acabamento do sabonete que inclui a limpeza do produto com álcool, a colocação da embalagem, do rótulo e a organização nas caixas.

O que observei é que a dinâmica de trabalho de cada produtora varia e, conseqüentemente, seu horário de chegada na fábrica também. Como já citado anteriormente, não há um horário estipulado para todas chegarem ou saírem do local, afinal, muitas delas dependem de outras atividades domésticas ou de situações externas em que cada uma se envolve. Segundo elas, essas situações são diversas e estão relacionadas, em grande parte, às

¹¹⁴ Sobre as etapas de feitura do sabonete “Babaçu Livre”, isso será detalhado nos parágrafos posteriores.

¹¹⁵ Termo utilizado para vendas no crédito, sem utilização de cartão.

atividades de casa – desde cuidar dos filhos doentes, lavar roupas, cozinhar, limpar e arrumar a casa, deixar filhos/as na escola, fazer *caieira*¹¹⁶, ou interromper o que se está fazendo para *abafar a caieira*¹¹⁷, até mesmo apanhar a roupa do varal. Há também casos, em que algumas quebradeiras de coco, que fazem parte da fábrica da comunidade Centrinho do Acrísio, que aproveitam a oportunidade, no período da produção do sabonete, para se consultarem com o médico no posto de saúde da comunidade Ludovico.

Diante de todas essas demandas, a atividade que a produtora estiver exercendo na fábrica pode ser interrompida por uma situação externa. E, nesse período, as demais têm a responsabilidade de dar continuidade à tarefa independentemente da ausência temporária de uma ou mais produtoras. O que ficou explícito no discurso é que, mesmo que a produtora se ausente não ocorre nenhum registro. Muito diferente do que acontece em uma lógica fabril capitalista, pois, na Fábrica “Babaçu Livre”, ao final do dia, momento em que será anotado o horário de saída por cada uma, o resultado final é o mesmo de quem permaneceu na fábrica durante todo o dia.

É importante esclarecer que, segundo Maria das Dores, esses descontos não acontecem pelos motivos primeiros, listados no parágrafo em que elas se ausentam por situações externas. Pelo contrário, o mesmo acontece, principalmente, por situações ocorridas dentro da fábrica, durante o período de produção, entre um intervalo e outro. A “tensão” mencionada anteriormente, surge quando as produtoras não concordam em receber valores diferenciados. No entanto, as narrativas apresentam uma certa dificuldade em estabelecer um possível equilíbrio na solução desses problemas entre as mulheres no momento de organizar e realizar a produção.

3.2 – Fábrica de Sabonetes “Babaçu Livre”: *modo de fazer, de criar e de viver a organização interna pelas quebradeiras de coco babaçu*

A metodologia utilizada para realizar a gestão interna da Fábrica de Sabonete “Babaçu Livre” se manifesta em consequência da busca por estratégias que melhorem não apenas as relações recíprocas do grupo, mas, principalmente, a qualidade da produção e o trabalho político

¹¹⁶ Atividade de fazer o carvão com as cascas do coco babaçu dentro de um buraco no chão.

¹¹⁷ Ato de colocar folhas de bananeira molhadas em cima das cascas já em brasas, juntamente com a areia sem deixar nenhuma fumaça saindo para que o fogo se apague e, finalmente, reste o carvão. Este processo geralmente é feito de um dia para o outro.

das quebradeiras dentro e fora da fábrica, seja em ações realizadas pela AMTR, seja pelas demais organizações parceiras existentes na região:

Porque, às vezes, também, você tem um mês que está cheio de eventos. E, aí, é essa coisa da gente ficar analisando o estoque. Não, *mas tal dia* é assembleia da cooperativa, é assembleia ASSEMA, é assembleia da AMTR e, aí, tudo são próximas. Então, vamos fazer a produção antes ou só depois. A gente se planeja até *pro* carnaval [risos], porque todo mundo gosta, apesar da idade, né? Mas a gente, também, faz isso. Ou antes, ou depois, para não ter que interromper a produção. (Maria das Dores Vieira Lima, 2016).

Essa organização interna da fábrica apresentada aqui se relaciona com o todo da participação externa das mulheres. Tanto em espaços de decisões políticas, como social e cultural. É possível perceber que a produção na fábrica não está condicionada apenas ao objetivo de manter o estoque ou os pedidos, mas, também, a outras atividades do cotidiano das mulheres de modo que não obstrua o *fazer* delas na produção da fábrica.

Maria das Dores explica que, para melhor organizar o trabalho de produção das mulheres dentro da Fábrica foi necessário, para aquele momento, mudar a metodologia. Assim, o grupo foi dividido por comunidade condicionando o trabalho de cada uma em dias diferentes. No entanto, isto gerou alguns problemas na produção, comprometendo a qualidade do sabonete referente a defeitos ocasionados no momento do corte ou nas etapas de finalização. Além disso, quando algum dos grupos causava algum desses problemas, ninguém assumia a responsabilidade, que terminava sendo atribuída ao outro grupo.

Tais problemas referentes à qualidade do sabonete na mudança de divisão e produção na Fábrica, geralmente, são definidos dentro do grupo em si e da Assembleia Geral Ordinária da AMTR. As orientações de Assessores Técnicos da ASSEMA na parte de comercialização, juntamente, com os consumidores do produto, também, contribuem para a definição do padrão da qualidade do sabonete.

Algumas questões são levadas em consideração, pois, poderá tratar-se de etapas que venham implicar no resultado final do produto. Então, oficinas com as seguintes temáticas foram realizadas: plano de negócios, marketing, mercado, análise detalhada nas quantidades de cada elemento para a feitura do sabonete, o tempo necessário para misturar esses produtos no reator, o cuidado no corte do sabonete na máquina cortadeira, a embalagem no papel filme. Segundo as quebradeiras de coco, esse aprendizado contribui para uma construção de padrão de qualidade.

Essa divisão dos grupos era feita por comunidades e baseada na origem dos trabalhos com o sabonete, dentro dos Clubes de Mães que aconteciam nas comunidades em que as produtoras residiam. Nesta época, não havia nem uma estrutura física fabril e nem a ideia de ampliação do trabalho de feitura do sabonete em um contexto mais abrangente.

Naquele momento, as mulheres de cada comunidade produziam, faziam suas anotações correspondentes ao número de unidades produzidas, à quantidade de compra de matéria prima e o número de vendas. Depois, cada responsável levava essas anotações para a sede da ASSEMA para que fosse elaborada uma planilha e, desse modo, se obtinham o lucro total de produção de todas as comunidades participantes. Havia, neste período, um envolvimento de 06 (seis) comunidades (São Manoel, Centrinho do Acrísio, Ludovico, São João da Mata, Três Poços e Lago dos Rodrigues). Para iniciar esses processos, Dona Rosalina Alves nos fala:

Doaram o terreno para a AMTR. Certo que com a construção do sabão, aí a Noemi foi e pediu pra nós, agora ao invés do sabão, porque vocês não fazem o sabonete? Aí deu o formato do sabonete e nós começamos até fazer o manual. E aí ela foi trabalhar para conseguir um projeto quando conseguiu o projeto o projeto não dispõe de dinheiro para comprar o terreno. Aí o clube de mãe de Ludovico, doou terreno para a AMTR para construir a fábrica (Rosalina Alves da Silva, 2016).

A discussão para centralizar o trabalho de feitura dos sabonetes num só local se iniciou após a aquisição de uma outra doação feita pelo Fundo das Nações Unidas para a Infância (UNICEF) com a contribuição de Noemi Porro¹¹⁸ na elaboração do projeto. Entretanto, como o recurso não garantiria a construção de unidades em cada comunidade, foi necessário que as mulheres, dentro da AMTR, discutissem um só local direcionando todo o recurso para a construção de uma só unidade.

Diocina Lopes dos Reis, explica a dinâmica de negociação para aquisição do terreno, uma vez que o projeto não garantia a compra, e questões acerca de algumas decisões em que compreendem, inclusive, a “doação” inicial do terreno para ser o local da Fábrica de sabonetes.

A decisão do local, para a construção da fábrica, na comunidade Ludovico, deu-se numa reunião, em que o Clube de Mães, não me recordo bem a data, que o Clube da comunidade disponibilizou um terreno de sua propriedade, como empréstimo, a ser pago depois, logo que a fábrica desse início à produção e venda dos sabonetes (Diocina Lopes dos Reis, 2017).

¹¹⁸ Nesse período, Noemi Miasaky Porro trabalhava na equipe técnica da ASSEMA e exercia a função de Assessora Técnica das famílias da área de atuação que, no período de 1989 a 1990, envolvia apenas os municípios de Lago do Junco, Lago dos Rodrigues, Lima Campos, Esperantinópolis, São Luiz Gonzaga e Peritoró, na Região do Médio Mearim.

Ela nos coloca, ainda, que mesmo com uma produção maior, não foi possível, de imediato, efetuar o pagamento do terreno ao Clube de Mães da comunidade Ludovico. Com o passar do tempo, as mulheres quebradeiras de coco babaçu que fazem parte do Clube de Mães e não da Fábrica de Sabonetes resolveram doar o terreno extinguindo o valor da dívida que deveria ter sido pago pelo acordo feito inicialmente.

Para melhor entender a narrativa da agente social, todas as mulheres da comunidade Ludovico que fazem parte do Clube de Mães são sócias da AMTR, mas nem todas fazem parte do grupo que trabalha na Fábrica de sabonetes “Babaçu Livre”, por exemplo. No entanto, as decisões, as informações e encaminhamentos sobre o andamento de tudo dentro da Fábrica acontece em Assembleia Geral Ordinária da AMTR em que todas as sócias participam das decisões institucionais, políticas e econômicas.

Diocina Lopes define esse debate sobre o terreno como sendo “um momento forte”, pois havia integrantes do Clube de Mães que não concordavam com a doação e defendiam o direito de receberem sua parte na venda. Mas, as mulheres que faziam parte do Clube de Mães e, também do grupo do sabonete, levantaram um discurso pautado no coletivo e na ideia de troca e solidariedade.

No livro *Costumes em comum: a economia moral da multidão inglesa no século XVIII*, Edward P. Thompson traz uma reflexão sobre a conformidade popular em torno de práticas legítimas e ilegítimas que se relacionavam a uma economia moral referendada pelo costume, pelas tradições, normas e obrigações sociais (THOMPSON, 1998). Neste aspecto, se configuram as relações sociais construídas dentro Clube de Mães pelas quebradeiras de coco babaçu para dar legitimidade às suas decisões e acordos tácitos. Tais acordos se manifestam pela reciprocidade e ajuda mútua revelada pela decisão da maioria no momento de acordar a doação do terreno onde seria construída a Fábrica de sabonetes.

Em *A economia das trocas simbólicas*, Bourdieu trata da teoria da simbolização em que os sistemas simbólicos, para ele, são constituídos pelas estruturas simbólicas que acontecem através das justificativas técnicas e racionais dos dominadores na sociedade, afirmando que a comunicação racional serve para estabelecer as relações de poder. Isso acontece quando as formas arbitrárias são impostas aos agentes sociais que se veem obrigados a ceder às imposições de uma estrutura social de poder.

No campo econômico, isso acontece na imposição do modo de produção capitalista através das relações nesse sistema. O autor comenta sobre as relações sociais mostrando que “são relações entre condições e posições sociais que se realizam segundo uma lógica propensa a exprimi-las” (BOURDIEU, 2007, p.25) ou seja, em uma sociedade se cria estruturas e se distribuem modos de pensar, de viver, de disputas, de imposição que se tornam real. Uma realidade que supera a própria realidade dos sujeitos que as praticam, quase que inquestionável, pois estes são dominados por uma racionalidade imposta.

Ainda, tomando o autor para análise, Bourdieu prossegue afirmando que a autonomia que possibilita a imposição das relações simbólicas e, ao mesmo tempo, sistemáticas é apenas relativa. Significa que está apenas se referindo a determinadas condições sociais de força e poder (BOURDIEU, 2007). No que tange ao diálogo de doação do terreno para a localização da Fábrica que era de propriedade do Clube de Mães da comunidade Ludovico, esse acordo simbólico demonstra uma autogestão coletiva e solidária a partir das relações construídas pelas quebradeiras de coco babaçu dentro desse espaço, tanto na mobilização econômica quanto social.

Assim, com o surgimento do projeto e a proposta de localização de todo o trabalho da Fábrica ser concentrado em um só lugar, a dinâmica de trabalho para todas as produtoras também mudaria. Isto porque na ocasião, tinham mulheres das comunidades de Três Poços, Lago dos Rodrigues (sede), São João da Mata e São Manoel. Por conta dessa decisão e da distância de suas comunidades até Ludovico, as mulheres se sentiram obrigadas a desistir de participar do grupo produtivo da Fábrica de Sabonetes “Babaçu Livre”. Segundo Diocina Lopes, essa desistência não ocorreu rapidamente, ao contrário, foi acontecendo gradualmente, na medida em que o trabalho foi crescendo dentro da fábrica e assim como a necessidade da presença de todas as produtoras.

As narrativas das mulheres demonstram que quando o grupo de mulheres era separado por semana (produção) havia problemas em que um ou outro grupo era responsabilizado e tais reclamações causavam muitos desgastes em todo no coletivo da AMTR. Ao analisarem que o momento atual já não correspondia ao de outrora, elas resolveram adotar o modo de fazer e de se organizar o trabalho de produção na fábrica com a participação de todas as produtoras juntas, pois, na opinião de Diocina Lopes dos Reis, “as relações de companheirismo estavam se desgastando”. Assim, evitar disputas era o melhor jeito de fortalecer o trabalho.

Perguntei a elas: por que há algumas questões que implicam na qualidade do sabonete e que, ainda, permanecem? Maria das Dores Vieira e Diocina Lopes dos Reis foram unânimes: “Teimosia”. Voltei a indagar sobre o tipo de teimosia mencionada e Maria das Dores afirmou:

Teimosia do fazer, da embalagem, da finalização. Pois, isto tem comprometido a qualidade do sabonete, porque algumas mulheres, mesmo tendo participado de várias capacitações, ainda, cometem erros pequenos devido à falta de atenção e isso é avaliado, e mesmo assim permanece. Então, é teimosia! (Maria das Dores, 2017).

Em vários momentos, houve a necessidade de fazer as anotações das narrativas das mulheres de maneira (des)organizada¹¹⁹ em meu caderno de campo. O fato é que, as informações dadas pelas mulheres não seguiam uma linearidade, fazendo com que, em algumas questões, voltássemos ao início para melhor compreender as etapas. As narrativas das agentes sociais descreviam que “voltando ao assunto do sabonete” ou, “de como é feita a soma das horas trabalhadas”, por exemplo. Isto me chamou a atenção para a (des)organização do caderno que traria uma outra ideia de organização, respeitando o modo de *fazer* bem específico das quebradeiras de coco babaçu que não as obriga a seguir uma regra “lógica” ou uma cronologia linear para explicar os fatos, os acontecimentos desta construção de *saberes*, ou de sua autodefinição.

Assim, tive que retomar algumas informações básicas da Fábrica para tentar compreender como se dá esse *modo de fazer* das quebradeiras dentro da Fábrica, em se tratando de questões práticas e burocráticas que remetem ao pagamento das horas trabalhadas pelas produtoras.

Este processo, geralmente, é feito pela gerente, que soma o total das horas trabalhadas por cada produtora e coloca a quantidade fazendo uma média de produção por dia, explicando como funciona a relação do número da produção com o número de horas trabalhadas. Todo esse momento se dá pelo fato de haver a diferença entre os rendimentos de uma e de outra, já que algumas mulheres, mesmo não trabalhando na mesma proporção, questionam que suas horas sejam contabilizadas igual a de todas as demais e isto inclui aquelas que desempenharam todo trabalho. Elas compreendem que, uma vez estando dentro da fábrica todo o tempo, isto caracteriza estar presente em toda a produção, mesmo que outra fique mais tempo que o

¹¹⁹ Utilizo-me deste termo para explicar o modo que as quebradeiras de coco babaçu expõem suas narrativas trazendo o discurso em suas memórias de maneira alternada. O que parece desorganizado é, na verdade, um modo de compreender a lógica dos acontecimentos traduzindo a complementariedade de um fato a outro e sua integração em tempo e espaços diferentes. Ou seja, as narrativas não saem de modo linear, cronológico. Elas vão se construindo conforme o surgimento dos questionamentos.

necessário no cafezinho, no intervalo do almoço ou em diálogos paralelos durante o trabalho de maneira que ela pare várias vezes o que está fazendo.

Maria das Dores Vieira Lima, responsável por fazer o trabalho de organização das diárias explica que estas questões são sempre rediscutidas no momento em que se faz o pagamento de cada uma das mulheres, referente às horas trabalhadas. Mesmo assim, as “tensões” são inevitáveis, pois, todas elas, que têm seus rendimentos descontados, aceita tal resultado.

Na Fábrica trabalham cerca de dezessete mulheres, sócias da AMTR. São três da comunidade de São Manoel, sete da comunidade Ludovico e seis da comunidade Centrinho do Acrísio. Todas são quebradeiras de coco babaçu, mas dentre esse número total, cinco são mulheres jovens e só duas delas, ainda, não sócias da AMTR.

Outro aspecto que destaco é que, durante todos os dias em que há uma produção, as mulheres chegam à fábrica sem saber que trabalho será realizado naquele dia. Isto ocorre porque em algumas etapas da produção todo mundo faz tudo. Não há uma definição de papéis para todas, exceto, na etapa de embalagem do sabonete em que, apenas duas das mulheres conseguem fazer com mais agilidade: Maria Romana, da comunidade Centrinho do Acrísio, e Diocina Lopes, da comunidade Ludovico.

Toda essa dinâmica de trabalho se caracteriza pelo modo de produção do sabonete pelas *produtoras* quebradeiras de coco babaçu que fazem parte do grupo da Fábrica de Sabonetes. Esse processo será destacado e analisado no item posterior, em que será possível o leitor acompanhar os procedimentos concernente às etapas do fazer econômico e político dentro e fora da Fábrica por todas as agentes sociais que trabalham e acompanham o desenvolvimento desse trabalho.

3.3 – Processo produtivo: A dinâmica das etapas da produção e funcionalidade da Fábrica de Sabonete “Babaçu Livre”

Pra nós, economia não é somente pegar no dinheiro, economia é **pensar nas gerações futuras dentro dessa questão de desenvolvimento do babaçu, da preservação do respeito à natureza, de estar o tempo todo nas conferências, nos seminários**, associado à segurança alimentar que a gente pode estar se livrando do agrotóxico, que isto vai lá para a economia da Saúde (Maria Alaídes Alves de Souza, abril, 2016).

A epígrafe acima nos convida a refletir sobre as ações econômicas e políticas das quebradeiras de coco babaçu, traduzidas por Maria Alaídes, também, como simbólicas. Nesse sentido, Bourdieu coloca que essas ações simbólicas podem representar uma posição social conforme a lógica de distinção.

Tentar apreender as regras do jogo da divulgação e da distinção segundo as quais as classes sociais exprimem as diferenças de situação e de posição que as separam, não significa reduzir todas as diferenças, e muito menos a totalidade destas diferenças, a começar por seu aspecto econômico, a distinções simbólicas, e muito menos, reduzir as relações de força a puras relações de sentido. Significa optar por acentuar explicitamente com fins heurísticos, e ao preço de uma abstração que deve revelar-se como tal, um perfil da realidade social que, muitas vezes, passa despercebido, ou então, quando percebido quase nunca aparece enquanto tal (BOURDIEU, 2003, p. 25).

Esta interface com o autor nos ajuda a refletir sobre as estruturas dessas relações simbólicas e econômicas podem ser determinadas pela lógica das relações econômicas dentro desse contexto das quebradeiras de coco babaçu, que trazem o debate político e econômico relacionando-os em suas ações cotidianas dentro e fora da Fábrica de sabonetes “Babaçu Livre”.

Assim, ao empreender um diálogo com as mulheres na Fábrica de Sabonetes “Babaçu Livre”, no período em que realizei o trabalho de pesquisa de campo, pude observar questões relacionadas à estrutura física, no intuito de apresentar uma dimensão dessa representatividade ao leitor, como também, pensar que as relações sociais econômicas e política ultrapassam seu limite instituído.

Não por acaso, passaremos a descrever a constituição desse espaço da Fábrica colocando total observação nas divisões internas existentes na mesma, tendo como base suas funções. Assim, o terreno em que está instalada a Fábrica de Sabonete “Babaçu Livre”, que é dividida em 02 (dois) prédios e um anexo, é todo murado. No primeiro prédio, encontra-se uma secretaria, um refeitório, que também é utilizado como espaço para reuniões do grupo, uma cozinha e um almoxarifado. No segundo prédio, todo o espaço é dividido em sala de produção, sala de acabamento, laboratório, sala de demonstração de produtos e sala de estoque. Além da lavanderia, no anexo, e de um banheiro. Entre os prédios foi construída uma varanda, para evitar a exposição das mulheres e dos tambores de óleo orgânico do babaçu ao sol e à chuva.

Procurando compreender melhor este processo de feitura do sabonete, solicitei que Maria das Dores, Diocina Lopes e Dona Lúcia da Silva me descrevessem como cada etapa acontece nos dias que se seguem ao planejamento e a execução de uma produção. No momento, com a presença de Jessé Vieira, na Fábrica, filho de Maria das Dores, as mulheres pediram-no,

para colaborar na descrição do detalhamento, uma vez que o jovem auxilia na análise do sabonete para realizar a produção. Antes de iniciar essa descrição, esclareço aqui que a presença de Jessé Vieira Lima¹²⁰ na fábrica de sabonete “Babaçu Livre” precisa ser explicada, afinal, trata-se de um jovem do sexo masculino, enquanto o trabalho na fábrica é, majoritariamente, realizado por mulheres.

Jessé Vieira Lima, hoje o responsável por fazer a análise do sabonete, aprendeu todos os procedimentos com Sandra Ferreira da Silva, responsável anterior pela análise, uma jovem que residia no Assentamento Aparecida, filha de Sebastiana Ferreira da Silva, uma das sócias da AMTR que também era a gerente, da fábrica de Sabonete “Babaçu Livre”, anterior à Maria das Dores. Ele narra que, em três tardes do mês de fevereiro de 2012, começou a compreender o processo de análise. Depois, foi tendo segurança à medida que ia passando pela prática da produção. No entanto, só teve acesso ao curso com acompanhamento do químico, em 2013.

Segundo Jessé, inicialmente, no curso, só houve a participação dele e de Isabel Cristina Alves da Silva¹²¹. Ela era da comunidade Ludovico e Jessé, da comunidade São Manoel. O curso aconteceu no município de Trizidela do Vale – MA. Devido aos custos e à situação financeira da AMTR, na época, só foi possível a participação de dois representantes. Após o curso, a escolha de alguém para fazer o trabalho de análise na fábrica ocorreu, de acordo com Jessé Lima, devido à necessidade urgente das mulheres. O mesmo contou que elas já haviam feito tentativas com outras pessoas e não tinham dado certo. O fato é que, sua escolha se deu por alguns fatores como: ser filho de sócia da AMTR e por ter facilidade no domínio das máquinas, equipamentos, dos procedimentos do laboratório de fabricação do sabonete e escritório.

Em uma conversa com Jessé, perguntei-o como as mulheres visualizam a presença de um jovem do sexo masculino nessa função, uma vez que, o grupo sempre foi composto por mulheres. Para Jessé Lima Silva, no início ele disse que sentia que as mesmas tinham uma certa insegurança, pois imaginavam que ele poderia não dominar o trabalho, levando em consideração o fato de ele ser muito novo e de ser o único homem. Isto, em sua opinião, gerava um certo desconforto tanto nelas quanto nele. Mas, ele percebe que hoje é diferente. Agora, são

¹²⁰ Jessé tem 18 anos, mora na comunidade São Manoel no município de Lago do Junco – MA, é coordenador da Associação de Jovens Rurais de Lago do Junco e Lago dos Rodrigues (AJR), discente do Curso de Licenciatura em Educação do Campo com habilitação em Ciências Agrárias pela Universidade Federal do Maranhão (UFMA).

¹²¹ Isabel Cristina Alves da Silva é quebradeira de coco babaçu e atualmente sócia da AMTR, residente na comunidade Ludovico em Lago do Junco – MA.

as mulheres que se sentem mais seguras com a presença dele, primeiro pelo fato de ele ser jovem, mas também pelo conhecimento que ele tem sobre todas as atividades que ocorrem na fábrica, principalmente, em se tratando de tecnologia, escrita, leitura e prestação de contas.

Por conhecer todas as etapas e não apenas os cálculos e pesagem dos itens da fórmula, Jessé Lima contribuiu com as mulheres na descrição dos procedimentos de feitura do sabonete. Segundo Diocina Lopes dos Reis, seria interessante que o Jessé falasse porque, assim, elas descansavam. Tal termo, para mim, é utilizado para justificar o esforço e cansaço, nos momentos em que há uma necessidade de trazer à tona todo seu conhecimento.

Conforme cita Diocina Lopes dos Reis: “Às vezes a gente cansa, sabe?”. Diante desta situação, fiquei me perguntando se minhas abordagens estavam sendo violentas nas entrevistas. Entretanto, levei em consideração que, mesmo anteriormente, havia tido um esclarecimento sobre a pesquisa às agentes sociais e que fiquei sempre buscando “reduzir no máximo a violência simbólica que se pode exercer” (BOURDIEU, 2012, p. 695), através dos efeitos que as entrevistas poderiam apresentar à pesquisa. Assim, resolvi não questionar sobre minhas dúvidas, já iniciando o exercício do respeito¹²² de ambos os lados.

Jessé Lima Silva explicou sobre o número de etapas de feitura do sabonete que se resumem a dez (10). No entanto, essas fases não acontecem uma após a outra. Há etapas que acontecem de modo paralelo, sem, no entanto, atrapalhar o andamento do processo.

Estas etapas são: 1) no laboratório, é realizada a análise e a higienização das *formas*¹²³/canos; 2) em seguida, há a pesagem do óleo e do caulim; 3) depois, acontece a mistura da matéria prima no reator; 4) em seguida, a espera/descanso; 5) nesse momento, o sabonete é retirado dos canos; 6) etapa do corte do sabonete; 7) a limpeza do sabonete é realizada com álcool e, por fim, 8) a embalagem do produto que, também podemos dividir em três sub-etapas: embalar em papel filme, fazer anotações das datas e lotes, rotular e encaixar.

A primeira etapa acontece no laboratório, onde é realizado o processo da análise por alguém capacitado nos detalhes da fórmula do sabonete, com a utilização de equipamentos específicos como: balança analítica, bureta (equipamento de vidro onde se coloca a solução), pipeta (equipamento de vidro pequeno utilizado para pegar gotas de soda), BEC (recipientes de vidro para pesar a soda e um pedaço do sabonete para saber o ponto certo). O mesmo, também

¹²² Respeitar o tempo delas e o meu para que as coisas fluíssem tranquilamente.

¹²³ Denominação dada pelas mulheres para os canos feitos de PVC e que servem de recipientes para a mistura dos produtos analisados para fazer o sabonete.

serve para armazenar a água para a análise. Na figura 14, temos uma imagem do laboratório e, na figura 15, apresentamos a bureta.



Figura 14: Laboratório – local da análise.
Fonte: Arquivo da AMTR.



Figura 15: Bureta.
Fonte: Arquivo da AMTR.

Toda a análise tem como base o óleo orgânico do coco babaçu, o hidróxido de sódio, mel de abelha, sacarose, caulim, fragrâncias (lavanda, erva-doce e palmo) e água. A fórmula utilizada pela fábrica para a feitura do sabonete não é disponibilizada, em sua totalidade, para que esta não seja propagada. Segundo Dona Joana Rodrigues Alves, “esse é um “segredo” resguardado por nós. Não vai dar para lhe dizer” (Joana Rodrigues Alves, 2017). Ficou claro que, além delas, só a pessoa responsável pela análise sabe do referido “segredo”, que poderíamos designá-lo como sendo uma expressão de “propriedade intelectual” (ALMEIDA; DOURADO, 2013, p. 35). Desse modo, ficou difícil obter maiores detalhes sobre o assunto, denominado por elas de “proibido”.

Uma etapa paralela trata de uma higienização realizada no setor da lavanderia. Diz-se do processo de lavagem das *formas*/canos já postos de molhos no dia anterior para soltura dos restos de sabonetes da última produção. Esta lavagem é feita com utilização de água e um pano de algodão que é passado por dentro do mesmo. Depois coloca-se para escorrer e, só então, encaminha-os para a etapa seguinte: a pesagem.

O momento da pesagem diz respeito aos cálculos realizados nos números da análise da soda cáustica, do caulim, do óleo orgânico de babaçu, do mel, do açúcar, das fragrâncias e da água.

Em seguida, após serem pesados, todos estes produtos são colocados no reator por ordem de reações químicas. Primeiro, vem o óleo orgânico de babaçu, em seguida, a soda

cáustica é colocada de modo bem devagar, chegando a levar em média de 10 a 15 minutos para que esse elemento seja inserido no reator, conforme demonstra a figura 16.



Figura 16: Processo de inserção das misturas no reator por Diocina Lopes dos Reis.
Fonte: Arquivo da AMTR.

Este processo é para evitar que a soda endureça o óleo e provoque outras reações químicas que venham a prejudicar a qualidade do sabonete. Os demais produtos são misturados, dentro de um balde de plástico e, depois, colocados no reator. A fragrância é o último componente a ser acrescentado no recipiente. Nesse sentido, o reator fica funcionando desde a inclusão do primeiro produto, perfazendo um tempo total de 45 a 50 minutos entre a pesagens e misturas.

A preparação dos taps¹²⁴ e *formas/canos* é considerada a quarta etapa que corresponde a um momento simultâneo à pesagem da matéria prima. Tão logo termine o processo de mistura no reator, o produto será colocado nas denominadas formas em que um dos lados será tapado com os taps de maneira que não haja vazamento do produto dentro dos recipientes, de acordo com a figura 17.

¹²⁴ Segundo as quebradeiras de coco babaçu e produtoras da fábrica de sabonete, os TAP's é uma base móvel de madeira, que veda um dos lados dos canos onde é colocado a mistura do reator.



Figura 17: Mistura inserida nos taps.
Fonte: Arquivo institucional da AMTR.

Após o processo no reator, e inserção da mistura dentro das formas, a mesma permanece cerca de 15 horas até chegar ao ponto de esfriamento para perder a alcalinidade e obter a consistência e a neutralidade da soda deixando o sabonete na consistência de retirada do cano, para ser direcionado à sacadeira.

A seguir, a sexta etapa, inicia-se com a retirada dos taps em um dos lados (o que fica na parte de baixo) do cano, para, posteriormente, serem levados para a máquina *sacadeira*¹²⁵, local em que acontece a remoção do produto (sabonete) das formas, como mostra a figura 18.



Figura 18 – Sacadeira.
Fonte: SILVA, Pesquisa de campo, 2017.

¹²⁵ A máquina sacadeira tem sua feitura artesanal por um torneiro mecânico e recebeu este nome das próprias produtoras por se tratar de uma máquina que saca o sabonete da forma sem quebrá-lo.

Após a retirada do produto na máquina sacadeira, o sabonete é transferido para a máquina de corte, momento em que acontece a sétima etapa. Para executar o procedimento, o sabonete é colocado ali com o auxílio de duas mulheres, como mostram as figuras 19 e 20.



Figura 19 – Preparação das barras para o corte.



Figura 20 – Sabonete cortados.

Fonte: Ambas figuras são do arquivo institucional da AMTR.

Esta máquina corta de uma só vez o equivalente a 48 (quarenta e oito) unidades de sabonetes, em formato arredondado, extraído de três barras completas de aproximadamente 1 metro cada uma.

Uma observação apresentada pelas mulheres é que as duas máquinas utilizadas na sexta e na sétima etapa tratam-se de máquinas artesanais, confeccionadas pelo Sr. Antônio Sousa da Silva, que trabalha como torneiro mecânico e reside no município de Pedreiras – MA.

A respeito disso Diocina Lopes narra:

Olha, na verdade é assim, essas duas máquinas, a sacadeira e a de corte. Todas as duas foram feitas por um torneiro mecânico de nome Sr. Antônio que mora em Pedreiras. Nós possuímos primeiro essa sacadeira que antigamente ela retirava o produto dos canos e nela mesma a gente fazia o corte. Só que era um sabonete por vez! Depois, vendo que isso demorava muito no avançar da produção, porque perdíamos tempo, aí fomos atrás para aumentar o corte, e ela passou a cortar dois sabonetes e por último reduzimos a função dela só para sacar o sabonete do cano. Mas isso só foi possível com a chegada da cortadeira que também foi confeccionada pelo Sr. Antônio. E assim, essas mudanças foram tendo na hora de nossas necessidades de melhorar a produção e a qualidade do sabonete. Mais não foi fácil, não! (Diocina Lopes dos Reis, 2017).

Tais adaptações mencionadas pela agente social nos levam a refletir sobre um saber que parece ser inerente, construído a partir de necessidades das quebradeiras de coco babaçu, da fábrica de sabonete “Babaçu Livre”. Com a ajuda do torneiro mecânico, as ideias das mulheres foram sendo adaptadas tanto para a feitura dos pentes de cortes quanto para a feitura do sabão e do sabonete.

Após o corte do sabonete, as mulheres os colocam organizadamente em uma pilhagem, no formato de pirâmide, um pouco separados um do outro para facilitar a circulação de ar entre as unidades, como mostra a figura 21.



Figura 21– Sabonete empilhado no formato de pirâmide após o corte.
Fonte: Imagem do arquivo institucional da AMTR.

Na oitava etapa, as mulheres passam a realizar a limpeza do produto com a utilização de álcool e um tecido de algodão para retirada de impurezas visíveis e também com o objetivo de uniformizá-lo, dando um melhor acabamento. Abaixo, podemos averiguar as mulheres realizando esse processo, conforme a figura 22.



Figura 22: Limpeza dos sabonetes com álcool.
Fonte: Arquivo institucional da AMTR.

Para Dona Lúcia, sócia-fundadora da AMTR e produtora na fábrica de sabonetes “Babaçu Livre”, desde o início, essa etapa de limpeza com álcool sempre foi utilizada desde as

primeiras produções do sabonete. Segundo ela: “Nunca soubemos, ao certo, para que serve. Só achamos que ajuda na limpeza e deixa o sabonete mais bonitinho”.

Em umas das visitas dos representantes da Agência Nacional de Vigilância Sanitária (ANVISA), o técnico pontuou a ineficiência dessa etapa, afirmando que as mulheres estão fazendo um gasto desnecessário com o álcool e com o tempo delas nesse trabalho.

Os técnicos da ANVISA orientaram que o químico responsável pelo sabonete deveria apresentar uma saída para o problema. Outra questão que as mulheres esclareceram diz respeito às reações ocasionadas pelo contato direto com o álcool. Diocina Lopes coloca que “nenhuma das mulheres, até hoje, tiveram algum tipo de reação séria provocada pela fórmula do sabonete. Mas, o trabalho de passar o álcool com o pano no sabonete ocasiona descascamento ou dormência nas pontas dos dedos de algumas delas” (Diocina Lopes, 2017).

A oitava etapa trata-se da embalagem do sabonete em papel filmito, e é considerada pelas mulheres a etapa mais complicada pois é preciso habilidade e cuidado para que o plástico não fique folgado. A figura 23, logo abaixo, mostra esse processo. Depois de envolvido, os sabonetes são organizados, novamente, em formato de pirâmide, conforme a explicação já efetuada em parágrafo anterior.

Todo esse processo é realizado em uma superfície de madeira com uma base que dispõe de dois quadrados, com duas circunferências ao meio para encaixar o sabonete no momento em que o plástico estiver esticado sobre as formas, conforme mostra a figura 23.



Figura 23: Base de madeira onde realiza a embalagem do sabonete.
Fonte: SILVA, pesquisa de campo, 2017.

Depois, corta-se o plástico com uma tesoura, entre um sabonete e outro, uma vez dentro do quadrado que os separam, para ter as dimensões certas para envolver todo o produto

e finalizar com um pedaço pequeno de fita durex impedindo que as pontas do papel filme se soltem ou fiquem desajustadas no produto.

Paralelo a esse momento, acontece a marcação de um dos lados do rótulo que é escrito à mão, colocando a data em que foi realizada a análise (fabricação) e o número do lote feito (figura 24).



Figura 24: Marcação dos rótulos com canetas.
Fonte: SILVA, pesquisa de campo, 2017.

O próximo passo é a rotulagem dos sabonetes. Este trabalho também é realizado à mão, sendo rotulado um sabonete por vez. Eles são adesivados com duas etiquetas, na frente do sabonete e atrás, de acordo com a figura 25.



Figura 25: Sabonetes com os rótulos.
Fonte: SILVA, pesquisa de campo, 2017.

Um dos lados do rótulo contém a marca “Babaçu Livre”, o tipo de fragrância, a logomarca da AMTR, a logomarca da ASSEMA (instituição que presta apoio técnico de acompanhamento à unidade), o peso do sabonete (90g) e o número do registro de certificação

de embalagem artesanal. Nele, também, há a cor do rótulo relacionado à fragrância daquele sabonete. Ex.: lilás – lavanda, verde – erva-doce e rosa – palmo), conforme figura 26.



Figura 26: Sabonetes de diversas essências (Lavanda, Erva-doce e Palmo).
Fonte: SILVA, pesquisa de campo, 2017.

E, no outro lado do rótulo, encontramos informações gerais relacionadas ao tipo de óleo utilizado na fórmula do sabonete, tornando-o exclusivo, o restante da composição, data de fabricação, número do lote, endereço e contatos da fábrica, CNPJ, nome e Cadastro Regional de Química (CRQ) do profissional da área, registro do Ministério da Saúde (MS) e o número notificado pela ANVISA, além do código de barra.

Sobre a penúltima etapa, Maria das Dores Vieira Lima explica que a dinâmica de trabalho muda dependendo da quantidade da produção.

Dependendo da quantidade de sabonete, por produção, o número de mulheres que trabalham nesta etapa, chega a cinco (05) e, em casos em que as demais etapas estejam concluídas, então, todas as presentes fazem este trabalho para agilizar o término e concluir a atividade do dia (Maria das Dores Vieira Lima, 2016).

O trabalho de encaixar o sabonete corresponde à última etapa em que os mesmos, já estando artesanalmente embalados, são colocados em caixas de papelão. Primeiro, as caixas devem estar limpas, ter padrões normais referentes à questão estética, sem deformações e em tamanhos iguais. Depois, no interior da caixa são colocadas divisórias, também de papelão, organizadas em 15 (quinze) colunas, contendo 5 (cinco) unidades em cada uma, perfazendo um total de 75 (setenta e cinco) unidades por caixa. Atualmente, as caixas são personalizadas com uma reprodução da palmeira de babaçu, um *slogan* “Proteja nossa floresta, defenda sua pele”, Sabonete Babaçu Livre, além da logomarca da ASSEMA de um lado e da AMTR do outro, como mostra a figura 27.



Figura 27: Caixas de sabonetes de cada essência.
 Fonte: SILVA, pesquisa de campo, 2017.

Após o término da última etapa, as caixas são colocadas numa sala, por elas denominadas, de sala de estoque, em que toda a produção é estocada para, posteriormente, serem comercializadas.

Com a finalização de todas essas etapas, as mulheres realizam a limpeza da fábrica deixando as ferramentas e a sala organizadas para dar continuidade ao trabalho, no dia seguinte. Algumas mulheres, mesmo morando na comunidade, se deslocam até a fábrica utilizando motocicletas, inclusive, a gerente. As demais, se deslocam a pé, sempre em grupo e descrevendo o seu estágio de cansaço por conta das atividades do dia.

No entanto, a limpeza geral da Fábrica pode ocorrer em um dia subsequente ao término da produção. Então, a sala de produção, as formas, o laboratório, a área externa, os utensílios e as ferramentas utilizadas são lavados, secados e guardados em seus respectivos lugares. Geralmente, esta limpeza é realizada pelas produtoras que moram na comunidade Ludovico. Após minha indagação sobre as demais mulheres não participarem desta etapa, a gerente da Fábrica expôs: “Explicar os motivos exatos, eu não sei. Às vezes, eu penso que elas não enxergam que essa limpeza, também, faz parte de nossa responsabilidade. Tem algumas mulheres que veem esse trabalho como meu, sozinha”. Não obstante, o papel da gerente, segundo ela, vai para além das questões administrativas dentro da Fábrica. Ao ser perguntada por mim sobre como ela se vê enquanto gerente, sua resposta me surpreende quando percebo o conceito dado por ela à sua função dentro do empreendimento.

Eu me vejo como uma auxiliar. Porque auxiliar é vista como uma pessoa menor, mais, é a que bem trabalha né? E é isso que eu me considero! Eu fico me lembrando, no carnaval ou em qualquer festa né? Não tem aquelas alegorias bonitas? Aí, ninguém sabe quem fez,

ninguém sabe quem é tá conduzindo ali. Só sabe que estar muito bonita, mais a festa acontece né? Mais, quem mais trabalha é visto é? Não é! E eu me considero dessa forma, dessa forma assim. Tem horas, as vezes, que eu fico chateada, depois eu me levanto de novo. Porque além de você tá aqui, você tá aqui e tem muitas oportunidades de sair. E eu não gosto muito de tá só em casa não. Eu acho que o que me prendeu, mais aqui. Por que você, hoje, tá aqui, amanhã você tá ali, você aprende coisas novas, você ver gente nova. Não é aquela rotina direto de uma forma só. Muda algumas coisas (Maria das Dores Vieira Lima, 2016).

Portanto, os problemas encontrados no dia a dia na Fábrica, a “ausência” de reconhecimento pela função desempenhada, é desmitificada ao passo que vão surgindo outras oportunidades e mudanças, construindo novas relações sociais que contribuem para o desenvolvimento dentro e fora da Fábrica influenciando, inclusive, o modo de funcionamento da mesma. Esses aspectos coadunam com todas as demais atividades realizadas pelas mulheres para além da fábrica.

3.4 – Para ou não para? A influência das relações sociais do trabalho com a natureza das quebradeiras de coco babaçu no cotidiano da Fábrica de Sabonetes “Babaçu Livre”

A ideia de uma fábrica, tomando como pressuposto o seu poder de produção, a partir da automação e das forças produtivas desenvolvidas em torno dos seus objetivos econômicos, gerando lucro desenfreado a qualquer custo, não se coaduna com o modo funcional trabalhado pelas quebradeiras de coco babaçu dentro da Fábrica de Sabonete “Babaçu Livre”. Esta, por sua vez, traz a ideia de cooperação e divisão do trabalho refletida no livro *O capital*, de Karl Marx (2013), como estratégia benéfica ao poder coletivo, que se manifesta dentro de um planejamento realizado por todos, colocando que, “ao cooperar, com outros de modo planejado, o trabalhador supera suas limitações individuais e desenvolve sua capacidade genérica” (MARX, 2013, p. 405). Neste sentido, as quebradeiras desenvolvem suas capacidades a partir de uma força produtiva construída, também, por um saber originário dos Povos e Comunidades Tradicionais, legitimado pelo decreto 6040/2006 de 07 de fevereiro de 2007¹²⁶ em que pese o reconhecimento de formas próprias de organização social.

¹²⁶ A Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT) foi instituída, em 2007, por meio do Decreto nº 6.040. A Política é uma ação do Governo Federal que busca promover o desenvolvimento sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, com ênfase no reconhecimento, fortalecimento e garantia dos seus direitos territoriais, sociais, ambientais, econômicos e culturais, com respeito e valorização à sua identidade, suas formas de organização e suas instituições. De acordo com o artigo 3º do Decreto nº 6.040, I - Povos e Comunidades Tradicionais: grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição; II - Territórios Tradicionais: os espaços necessários a

Nesta mesma perspectiva, nota-se que o desenvolvimento dessa atividade se manifesta ao que Marx chamou de subsunção “formal”, representada pelo trabalho sem monitoramento das atividades internas das quebradeiras de coco babaçu dentro da Fábrica de Sabonete “Babaçu Livre”, mas correlacionado com outras atividades no âmbito familiar, nas práticas agrícolas de subsistências e extrativista.

Às vezes, a gente faz essa conciliação no período de *panha* de feijão, às vezes, é junho e julho, né? Dependendo do inverno. E, aí, a gente, se tem um estoque que *tá* pequeno a gente já conversa. Então, vamos produzir logo antes da colheita do feijão ou então, antes, da capina da roça. Porque, às vezes, as mulheres não *vai* para capina mas tem que estar em casa para fazer comida para os trabalhadores. Então, a gente faz essa análise primeiro, para poder fazer a produção (Maria das Dores Vieira Lima, 2016).

Esse planejamento, conforme o depoimento de Maria das Dores, demonstra não está condicionado só à manutenção do estoque de sabonetes dentro da Fábrica, mas também, às atividades cotidianas. E, isto, segundo ela, se estende, inclusive, a outros eventos sociais e culturais: “A gente se planeja até *pro* carnaval [risos], porque todo mundo gosta, apesar da idade, né? Mas a gente, também, faz isso” (Maria das Dores, 2016). Ou seja, elas se reorganizam para produzirem antes ou depois de quaisquer outras atividades social, política ou cultural, para não ter que interromper a produção e garantir que não falte produto no estoque.

Ainda nessa perspectiva, após um retorno à comunidade Ludovico, em julho de 2017, tive a oportunidade de, em um diálogo informal, obter elementos relacionados ao tempo de plantar, e colher na roça e o trabalho na coleta e quebra do coco babaçu, com Maria Alaídes Alves de Souza, Ildo Lopes da Silva, seu cônjuge, Nasira Pereira da Silva e Maria das Dores Vieira Lima. Com a participação do casal (Maria Alaídes e Ildo), foi possível construir um calendário agrícola. Aqui, o mesmo será denominado de Calendário Demonstrativo Agrícola, dando ênfase ao plantio dos produtos, tidos como base alimentar, na roça.

De igual modo, o Calendário Extrativista foi trazido pelas quebradeiras de coco babaçu, como etapas relacionadas ao coco babaçu, a serem conhecidas para conciliar com a realização de outras atividades, assim como, o seu conhecimento sobre o ciclo produtivo do coco babaçu durante todo o ano. As atividades a que nos referimos dizem respeito aos trabalhos

reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária, observado, no que diz respeito aos povos indígenas e quilombolas, respectivamente, o que dispõem os Art. 231 da Constituição e 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e demais regulamentações; III - Desenvolvimento Sustentável: o uso equilibrado dos recursos naturais, voltado para a melhoria da qualidade de vida da presente geração, garantindo as mesmas possibilidades para as gerações futuras.

político social e econômico dentro e fora do movimento. Com isso, a partir do diálogo e de algumas informações que fomos organizando sobre os produtos mais plantados, o tempo de plantio e o tempo de colheita, foi possível construir o Calendário Demonstrativo.

Simultaneamente, foi mencionado o trabalho do extrativismo ligado ao coco babaçu. Nos referimos às etapas de produção como floração, frutificação, o tempo da queda do coco, coleta e quebra, principalmente, a relação desse processo com outras atividades dentro das organizações locais, do trabalho da Fábrica de Sabonetes e da vida cotidiana das quebradeiras de coco babaçu e trabalhadores rurais.

O primeiro quadro foi sistematizado detalhadamente, a partir das informações dos /as agente/es social/ais, através das narrativas, conforme iam sendo discorridas.

CALENDÁRIO DEMONSTRATIVO AGRÍCOLA NA ROÇA

Descrição	MESES											
	Nov	Dez	Jan	Fev	Mar	Abr	Mai	Jun	Jul	Ago	Set	Out
ROÇA	Arroz			■			■	■				
	Feijão	■		■			■		■	■		
	Milho		■		■	■						
	Mandioca	■										
	Macaxeira	■									■	■

Fonte: Silva, pesquisa de campo, 2017.

■ Época de plantio
■ Época de colheita

Quando o momento do diálogo ocorreu, uma vez que o assunto em questão tratava do trabalho produtivo dentro da Fábrica de Sabonetes e o trabalho Político Social dentro e fora das organizações locais, a descrição sobre o trabalho na roça e no extrativismo centrou-se especialmente no plantio, na colheita e na relação construída entre a agenda institucional das organizações locais e o calendário agrícola. Os detalhes sobre a escolha do local de implantação da roça e todas as etapas de manutenção da área de plantio¹²⁷ não serão aprofundados neste

¹²⁷ Sobre todo o processo de implantação e manutenção da área de plantio da roça é possível ser encontrado no capítulo “As atividades econômicas: etapas de trabalho e lógica de deslocamento”. In: MARTINS, Cinthya Carvalho. *Os deslocamentos como categoria de análise: o garimpo, lugar de se passar; roça, onde se fica e o babaçu nossa poupança* (MARTINS, 2012, p.138 – 160).

trabalho, tendo a intenção, apenas, do uso demonstrativo de trabalhos gerais existentes entre ambas atividades que têm em sua lógica de execução a correlação das organizações locais constituídas por trabalhadores e trabalhadoras rurais quebradeiras de coco babaçu e o cotidiano vivido pelas comunidades tradicionais dessa região.

O início desta dinâmica de plantio e colheita realizados na roça dos principais produtos, em se tratando dessa região, ocorre nos meses que se aproxima o inverno. Aqui utilizaremos a denominação de plantio e colheita para demonstrar ao leitor os meses que isso ocorre com cada cultura. Importante averiguar que selecionamos cerca de cinco itens, nos quais não podem faltar na mesa do trabalhador e trabalhadora rural, denominada pelo Senhor Ildo Lopes (2017), como os “itens básicos para alimentação de quem mora no campo”. Percebendo atentamente a explicação do agente social sobre observações específicas do plantio na roça, este se refere ao plantio do feijão que acontece em dois momentos distintos. O primeiro se dar no mês de novembro para ser colhido em janeiro do ano seguinte, conhecido como plantio do inverno. Explica, ainda, que a safra do feijão ocorre com o plantio em abril para ser colhido nos meses de junho e julho:

Olhe, veja bem! O feijão plantado em novembro não é de safra, mas é considerado como complemento alimentar, em decorrência do início das chuvas. Mais o potencial da produção acontece quando ele é plantado em abril e aí a gente colhe ele, no auge mesmo, no mês de junho e em meados de julho. Aqui nós chamamos, também, que é o plantio e colheita de afastamento do inverno. Quer dizer, quando o inverno tá acabando. Agora mesmo nós estamos colhendo ele (Ildo Lopes da Silva, 2017).

Quanto ao plantio do milho, Sr. Ildo Lopes explica que eles utilizam de uma *simpatia* no último dia do mês de dezembro, ou seja, no dia 31 do mês, conhecido como Dia de São Silvestre. Segundo o agente social, na região esse dia corresponde ao “melhor dia de plantar milho. Pode plantar qualquer dia do mês, mas esse é o dia D”. Para ele, caso o milho seja plantado antes ou depois dessa data, pode ocorrer na safra daquele ano a não obtenção de bons resultados, referente a qualidade e quantidade da produção.

Desta forma, plantando-o no referido dia, os meses de fevereiro e março ficam para a colheita do milho maduro com a ressalva de que nos meses de julho ocorre a colheita do milho seco que servirá para tirar as sementes a serem plantadas no ano seguinte e para a alimentação animal, principalmente de galinhas e porcos. Quanto a mandioca o ciclo vai desde o plantio à maturação que corresponde a 18 meses, após esse período ocorre a colheita durante três meses

seguintes. Para este plantio, especificamente, há a ressalva de que, nos meses de setembro ou outubro, caso chova, dentro do ciclo de seu desenvolvimento, a mandioca não pode pegar chuva, pois, caso encharque, a mesma, perde sua capacidade produtiva.

No caso da macaxeira, seu ciclo sendo menor que o da mandioca, tem como característica que sua colheita se dar durante o processo em que a mesma existir na roça. Maria Alaídes explica:

Linalva, o plantio da macaxeira é interessante por vários motivos. Um deles é o ciclo que tem duração de oito meses e quando ela está no ponto de colher, a gente não vai lá e colhe ela da mesma forma que a mandioca ou o feijão ou o arroz. Na medida que vamos precisando, querendo comer macaxeira, aí a gente colhe. Por exemplo: Se nós temos macaxeira e tem uma reunião das mulheres da AMTR ou da fábrica, ou da cooperativa, ou da ASSEMA, a gente logo se prontifica em levar um pouco daquela macaxeira que temos pronta para colher, para que o café, o lanche seja garantido em quantidade suficiente. Assim, é na nossa casa também! Não comemos macaxeira todo dia no café. Mas utilizamos no café, no almoço, no caldo. E aí é como uma poupança. Só vamos lá na hora que precisamos e assim ela vai ficando e nós consumindo até acabar. Agora, tem gente que planta macaxeira e já vende ela mesmo antes de ficar no ponto de arrancar, né? Aí, quando é para comercializar em grande quantidade, para fora, aí tão logo ela fique no ponto o dono vai lá e arranca tudo. Aqui em casa, dificilmente nós vendemos assim, geralmente plantamos para o consumo familiar e para ter também, nesses momentos que eu já falei, né? Que é de reunião, assembleia dos movimentos que sempre contribuimos levando também (Maria Alaídes Alves de Souza, 2017).

Para além, da necessidade de plantar para o consumo familiar, a utilização desses produtos nos espaços coletivos das organizações locais, compreende um modo de fazer das comunidades tradicionais sobre aquilo que se planta e se colhe dentro de um aspecto não monetário de trocas simbólicas (BOURDIEU, 2007). A estrutura social, que nos apresenta os trabalhadores e trabalhadoras rurais, quebradeiras de coco babaçu da região de Lago do Junco – MA, demonstra incorporar, características próprias de um grupo étnico que busca legitimar e reproduzir as relações sociais simbólicas adquiridas ao longo de um caminho construído numa relação dialética em que as ações solidárias representadas pelos diferentes modos de dispor de um bem econômico se justifica, também, pelas “ações orientadas para fins econômicos em atos de comunicação” (BOURDIEU, 2007, p.17). Ou seja, as ações simbólicas se manifestam, neste sentido, pela posição social ocupada pelos agentes no contexto em que se inserem.

Os signos enquanto tais “ não são definidos positivamente por seu conteúdo mas sim negativamente através de sua relação com os demais termos do sistema” e, por serem apenas o que os outros não são, derivam seu “valor” da estrutura do sistema simbólico, por esta razão, estão predispostos por uma espécie de harmonia preestabelecida a exprimir o “nível” estatutário que, como a própria palavra indica, deve o essencial de seu “valor” à sua posição

em uma estrutura social definida como sistema de posições e oposições (BOURDIEU, 2007, p. 17).

Essa autonomização definida por Bourdieu (2007) como característica importante para a construção de regras e normas próprias daqueles que se especializam-se em profissões as quais dominam racionalmente se apresenta, por vezes, nesta constituição de bens simbólicos independente, que confere aos trabalhadores rurais e quebradeiras de coco babaçu o domínio do trabalho agrícola, desde o seu preparo, plantio e colheita, assim como o modo de comercializar e consumir.

Em outro aspectos é possível perceber que além de todos os produtos citados no Calendário Demonstrativo, há ainda o plantio do gergelim (que é plantado em novembro e colhe com um ano), do cuxá, quiabo, maxixe (tem um ciclo de cinco meses desde o plantio à colheita, geralmente plantado no mês de novembro), a abóbora, que mesmo tendo um ciclo de dez meses (plantado em novembro), no geral sua colheita inicia-se antes de completar o período de maturação, porque os agricultores costumam consumirem no estágio, chamado por Sr. Ildo Lopes, de vercosa.

Via de regra, estes itens, também, são consorciados com os outros produtos dentro da mesma área em que o Sr. Ildo Lopes justifica como sendo “para aproveitar o espaço da área, para não maltratar o solo e para ganhar tempo. Pois, quando você tem roça em lugares diferentes, você perde tempo, perde dinheiro e cansa também. É inviável!”. A utilização de várias plantas no mesmo espaço, tem como objetivo garantir que após toda a colheita, a “terra não fique descoberta” (Ildo Lopes, 2017), havendo um processo de recuperação natural do solo com o chamado de adubação seca, que são a decomposição das palhas, folhas e talos secos das plantas que restam naquela área, após a colheita.

A dinâmica do trabalho na roça, para muitos trabalhadores e trabalhadoras rurais, quebradeiras de coco babaçu que estão envolvidas nas diversas organizações locais, são realizadas dentro de um trabalho político social em que o tempo de plantar e colher determina a agenda das organizações condicionando-a ao calendário agrícola das famílias que tem nessa atividade um meio de sobrevivência:

Olhe, a agenda do movimento, dessa região, é condicionado ao calendário agrícola sim. Porque, se a COPPALJ fizer alguma reunião em um dia que todo mundo que ir plantar na roça por que choveu, pode ter certeza que essa reunião vai ser um fracasso. Pode ser a urgência que for, não tem nenhuma maior que o dia de plantar e colher. Um exemplo, antes

a assembleia da ASSEMA acontecia no mês de maio que foi o mês que ela foi fundada. Tivemos que sugerir a mudança do mês da assembleia para julho, porque em maio é a apanha de arroz e em dezembro se adequa aos resultados da meteorologia na TV. Se dizer que nesta semana haverá chuva, pois a reunião terá que ser remarçada, pois se chover vai ser dias de plantio e por aí vai! (Ildo Lopes, 2017).

Para além disso, as quebradeiras de coco babaçu frisam tanto a importância dessa correlação com a agenda institucional com o calendário agrícola, como também, com todo o processo de trabalho com o extrativismo do babaçu que tem em seu ciclo uma manutenção ecológica importante para a conservação da biodiversidade, das nascentes, tendo em sua espécie a utilização tradicional dos seus frutos pelas famílias agroextrativista.

3.4.1 – Ciclo do coco babaçu e o trabalho político e econômico do sabonete: “O trabalho do dia a dia, né? Que não implicasse em nossa identidade”

As primeiras discussões sobre fazer experiência de sabão e sabonete, ocorreu com a proposta de trabalhar um produto que valorizasse a riqueza local e, como o sabonete inicialmente era feito à base de gordura animal, para Dona Antonia Brito, a forma como estava sendo feito, “não batia com a nossa proposta, porque nós queríamos um produto orgânico e preservar a natureza”. Esse debate discorreu principalmente porque as mulheres queriam trabalhar uma proposta que combinasse produção e geração de renda com um derivado do babaçu, assim como, a atividade de coleta e quebra do mesmo, com todo os demais trabalhos dentro e fora da AMTR, da COPPALJ, da ASSEMA, da ACR, na igreja, no STTR e nos demais espaços promovidos pelo plano institucional, tanto das organizações as quais faziam parte, quanto as parceiras. E isto incluía todas realizadas dentro da Fábrica de Sabonete “Babaçu Livre” relacionada à produção, limpeza, vendas, reuniões e visitas.

Para tanto, algumas preocupações foram possíveis de observar ao longo desse processo de aproximação das narrativas, referente aos assuntos. Alguns eram bem mais visíveis quando o fato tratava-se de mencionar como a Fábrica foi pensada? Ao que tange o significado desse surgimento Dona Antônia Brito nos coloca que:

Mas nós tínhamos naquele tempo e temos até hoje, eu e algumas companheiras, que é o respeito pela a proposta. Para mim é como considerar o sobrenome da minha família! A nossa intenção era que isso tivesse uma renda para nós dentro do critério (gerar renda) e que essa renda ela nunca chegou como algo fixo (Antônia Brito, 2016).

O medo recorrente da agente social, colocada como uma proposta que respeitasse o modo de “criar”, de “viver” e de “fazer” das quebradeiras de coco babaçu, enquanto atividade econômica tradicionalmente realizada por todas as envolvidas no projeto, tanto direta como indiretamente. Desse modo, justifica-se o precedente que, mesmo a fábrica de sabonete não ter, segundo a agente social, gerado renda sequencialmente, ainda assim, o seu objetivo passou a ser o de valorização, de respeito e preservação de uma identidade a partir de uma atividade produtiva vivenciada cotidianamente.

Do mesmo modo, é possível perceber também, uma mistura de *relações sociais* declarada por Maria Alaídes:

A fábrica entra pela necessidade de fazer o aproveitamento do que a gente já vinha idealizando pra casar, pra casar a produção com as ações lá da nossa convivência no movimento social. Vamos dizer “por que casar”? Porque quando *nós discuti* a produção, a preservação não está diferente, está casada. Quando nós discutir produção, a preservação não está desassociada, a participação da mulher na preservação do babaçu, lá na luta, lá no *embate* (Maria Alaídes Alves de Souza, abril, 2016).

A lógica de juntar luta, preservação, participação da mulher e produção, não parece ser algo inócuo para aquilo que as agentes sociais consideram relevantes para o processo de legitimação de uma necessidade inerente. Esse fato em questão, lembra o debate de Thompson (1998) sobre a construção do tempo organizadas por distintas situações de trabalho pelos camponeses e trabalhadores, principalmente para tudo aquilo que era orientado pelas tarefas, sendo estas divididas em três relevantes momentos em que uma delas se refere a “pouca separação entre “o trabalho” e “a vida”. As relações sociais e o trabalho são misturados (...) e não há grande senso de conflito entre o trabalho e “passar do dia””. (THOMPSON, 1998, p. 271). Dessa maneira o trabalho que envolve as ações promulgada pelas quebradeiras de coco babaçu, também se manifestam por essa mistura de tarefas que são distintas, mas uma tão relevante quanto a outra.

Assim, compreender o ciclo do coco babaçu, muito mais que garantir a continuidade de uma atividade tradicional é, também, a reprodução de outras gerações, através da geração de renda pelo coco babaçu em si, mas, principalmente, pela multiplicidade que está preservação pode trazer através de uma sucessão ecológica ocasionada pelo desmatamento em que as palmeiras se propagam e ocupam as áreas mais rápido que outras espécies da floresta. Isto representa as fases do mesmo através das pindovas, palmito, capoteiro, capoteira primeiro cacho, palmeira de cachos, palmeira macho e coringa. Tais fases, uma vez adulta, se apresenta

em ciclo produtivo, demonstrado no quadro abaixo com os dispostos explicativos das fases e dos meses em que cada uma se apresenta.

		CALENDÁRIO DEMONSTRATIVO EXTRATIVISTA												
		Descrição	MÊSES											
EXTRATIVISM O DO BABAÇU		J	F	M	A	M	J	J	A	S	O	N	D	
	Floração													
	Frutificação													
	Queda dos frutos													
Quebra														

Fonte: SILVA, pesquisa de campo, 2017.

Maria das Dores Vieira Lima e Nasira Pereira da Silva, ao descrever essas etapas que não foram dispostas de maneira subsequente, contribuíram para essa construção e compreensão da ocorrência de cada fase na palmeira de babaçu. O uso das cores para representar cada fase, foi incorporada de acordo com a mesma interpretação construída ao longo da narrativa. A ideia é facilitar ao leitor como ela ocorre nos meses que sucedem uma fase a outra relacionando as cores a cada uma.

A descrição inicia dando ênfase ao aspecto geral do babaçu que ocorre dentro do processo entre à queda do fruto e à quebra. Ou seja, à safra e entressafra do babaçu. Mas, a fase da floração, também, foi descrita pelas mulheres como sendo o momento em que a conca¹²⁸ dar a flor (ano todo) e dessa flor será originado os futuros frutos.

Para a frutificação que ocorre de abril a setembro que são os meses de crescimento dos frutos, nos quais ocorre só final de setembro a queda dos frutos indicando já ser tempo de coletar os cocos. Para Maria das Dores Vieira Lima nessa fase, já não ocorre como antes, pois houve mudanças no modo de *fazer*:

Mulher, hoje não tem muita gente coletando coco. Alguns porque tem outras coisas para fazerem como trabalho pela prefeitura (professora, merendeira, zeladora etc.), também o de cada que nunca deixou de existir, do próprio movimento (encontros, reuniões, assembleias, audiências), a questão da idade porque tem muitas mulheres e homens também, que não coletam mais coco por conta da idade. E tem também os estudos, né? Muita gente tá

¹²⁸ Diz respeito à proteção que envolve a flor que futuramente se transformará no cacho de coco. Tal proteção ao passo do seu crescimento ela chama-se *Capemba* que se transforma em um tipo de palha grossa que envolve o cacho de coco com a função de proteger o mesmo e garantir o seu pleno desenvolvimento (LINHARES, 2015, p. 245).

estudando, principalmente as filhas e filhos, né? Então, esse processo mudou muito (Maria das Dores Vieira Lima, 2017).

Além dos fatos mencionados por Maria das Dores Vieira Lima, outras questões são mencionadas por Nasira Pereira da Silva, pois, para elas, mesmo nas safras, ocorrida durante a queda dos frutos, “não se encontra muito coco babaçu próximo à comunidade. É preciso andar cerca de quatro a cinco quilômetro para encontrar coco e parte das pessoas, não querem mais ir longe procurar o coco”. Mesmo assim, essa prática se caracteriza por um modo particular de classificar o coco quando o encontram. Assim como, a própria prática em si de todo o processo tradicional de seleção do coco em campo, onde ela coletando seleciona cocos que são bons para determinado uso:

Assim, nós dizemos que é uma experiência, um conhecimento que a gente tem, passado pelas nossas mães, que na hora de separar os cocos bons dos ruins, a gente sai pegando em cada um, né? A gente pega o coco e já sente. Tem coco que só é bom para a gente poder vender porque são grandes, secos, quebra fácil, e aí enche mais rápido o litro, e esse também são bons para tirar azeite. Tem outros que são bons para tirar o mesocarpo, aqui a gente não tira tanto mais, tirava antigamente para fazer mingau para menino, mas depois da cooperativa de Esperantinópolis ficou mais fácil comprar a massa já processada (risos). E tem cocos que são ruins (Nasira Pereira da Silva, 2017).

Um dos critérios de seleção do coco realizado pelo peso e pelo seu formato e aspecto visual, são utilizados pelas quebradeiras de coco para classificá-los, através do tato, em que elas averiguam se o coco está *xoxo*¹²⁹ ou se é bom. Este conhecimento tradicional é uma prática, também, analisada por ALMEIDA et al (2005) em que é apresentado, ao longo do livro, distintas maneiras de saberes executadas pelas quebradeiras de coco babaçu:

Entrecruzar diferentes formas de saberes com a finalidade de contemplar, sobretudo, aqueles adquiridos pelas mulheres que se autodenominam e são vistas como quebradeiras de coco a partir de um acúmulo de experiências, seja no âmbito da execução da atividade extrativista ou na interlocução com diferentes agentes sociais (ALMEIDA et al, 2005, p. 22).

O fato de as quebradeiras de coco se autodenominarem nessa categoria, de modo geral rompe com o esquema de classificação do próprio Estado, uma vez que essas praticam não apenas, o autoreconhecimento mas, principalmente o processo de mapear-se. Ao designar a classificação dos cocos, as mulheres mapeiam o local e as palmeiras que apresentam cocos, ditos, bons. Esses métodos concedem a elas autonomia e autogestão sobre os recursos aos quais

¹²⁹ Coco xoxo é um termo utilizado pelas quebradeiras na região do Lago do Junco – MA, diz respeito sobre aqueles que não tem amêndoa dentro do coco. E quando tem, o mesmo é considerado como ruim, pois não dá para aproveitá-lo para venda, para óleo ou leite.

tem acesso. A exemplo do Mapa Cartografia Social dos Babaçuais: Mapeamento da Região Ecológica dos Babaçuais, realizado em 2015 por pesquisadores do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, os quais têm intensa ligação com o mesmo projeto. Nele é possível analisar um vasto conhecimento das quebradeiras de coco sobre o seu território.

Nesse mapa, as Quebradeiras de coco Babaçu do Maranhão, do Piauí, do Pará e do Tocantins participaram dessa construção onde foi possível mapear o crescimento da floresta de babaçu, suas áreas de coleta, de quebra, comunidades, o envenenamento, derrubadas, queimadas, ocasionadas, principalmente, pela chegada do agronegócio representada pela monocultura.

Tal como a escolha do local de coleta do coco, o modo de estocá-lo tende a ser um procedimento relevante para a garantia de um bom rendimento. O que foi possível observar durante a pesquisa de trabalho de campo é que são poucas as pessoas que colocam os cocos em local coberto. Estocar é um momento importante, pois, quando ocorre a safra do coco, muitas vezes, essas coincidem com o período de outras atividades, seja na roça, seja no trabalho do movimento, seja na Fábrica (a depender do estoque e/ou pedidos de compra), a questão é que trabalhar para ter um estoque de coco para serem quebrados ao longo do ano é uma recomendação apropriada e vivenciada por todas as famílias que praticam o extrativismo.

Mesmo que a realidade atual apresente um outro momento de utilização do babaçu dentro do ciclo da safra e entressafra, principalmente, para os/as jovens. As mulheres compreendem que todos esses procedimentos são relevantes para a preservação da floresta, muitas vezes, reificando sua importância através da continuidade da feitura do sabonete, da lei babaçu livre, das formações sobre o assunto, das reuniões e assembleias da Associação e, principalmente, na manifestação desse conhecimento tradicional através da manutenção das unidades produtivas e consumo do produto, tanto de maneira coletiva como individual.

Sobre este aspecto, relacionar o trabalho da fábrica com a coleta e quebra do coco babaçu atende uma lógica de organização interna em que a autonomia em poder está presente e ausente não se remete a uma desvinculação nem do grupo de produção da Fábrica e nem das atividades agrícola, domésticas e extrativista, mas a uma estratégia de reorganização e participação ativa de todas. Assim como o calendário agrícola, as agendas institucionais, o trabalho do extrativismo atende um modo de autogestão de atividades múltiplas que mostra tanto a importância dessa relação, quanto a representação de tudo que a envolve.

Mesmo as mulheres fazendo uma análise sobre a quantidade existente no estoque com as demais atividades de trabalho para além da Fábrica, pode ocorrer outros fatores que contribua para a diversificação dessa relação dos diferentes tipos de ações exercido dentro e fora dela. Que não significa que seja direcionada exclusivamente às mulheres que fazem parte do grupo produtivo, mas também, ao contexto em que estão inseridas.

3.4.2 – Ritual de passagem: “naquele dia não se faz nada, a não ser prestar solidariedade a eles”

Neste item analisarei um ritual de passagem que marca transições definitivas e definidoras de situações, de momentos. Arnold Van Gennep no livro *Os Ritos de Passagem* decompõe os ritos de passagem em três categorias: “ritos de separação”, “ritos de margem” e “ritos de agregação” que permitem entender o funcionamento das passagens que se expressam no ritual. Todos os ritos de passagem contêm as três fases, porém cada qual enfatiza um dos aspectos da passagem, ou seja, se pensarmos que nos ritos de nascimento enfatizam a agregação os ritos funerários, podem ser vistos como a separação.

Considerando-se a descrição, por mim realizada, o que trago em relevo é o “velório” do filho de uma quebradeira de coco babaçu, sócia fundadora do Clube de Mães, da AMTR, da COPPALJ, do grupo produtivo da Fábrica de Sabonetes “Babaçu Livre” localizada na comunidade Ludovico e mãe do jovem Bruno (*in memoriam*).

Nesse momento descrito, o velório representa a ritualização do processo de separação do morto, que vai ser realizado com seus entes familiares – a mãe e a irmã que cuidaram dele – os vizinhos, moradores da comunidade onde Diocina Lopes dos Reis vive e as companheiras e companheiros de trabalho e aqueles dos movimentos e lutas políticas.

No rito de separação, o velório é um ritual preliminar, pois marca o tempo em que o corpo do falecido está entre seus entes queridos e sua comunidade, mas apenas por um tempo determinado. No momento final deste rito, o sepultamento, a fase da separação fica demarcada. Enquanto este momento não acontece, várias sequencias podem ser observadas, incluindo desde os cumprimentos a mãe do morto (Francisco Bruno Lopes dos Reis), passando pela comensalidade, que é a disponibilização de comida e de bebida para as pessoas que estão participando do velório, até a oração ou a prece que será feita antes do corpo ser sepultado. Ficando assim disposto conforme a descrição que se segue.

Diante desta situação e em contato com a agente social foi possível confirmar um retorno, realizado por telefone com Maria das Dores, para participação de uma produção de sabonetes na Fábrica a partir do dia 04 de maio, organizei mais um retorno para a comunidade Ludovico no Município de Lago do Junco – MA. Com a chegada da data, antes mesmo de dar início a viagem tive a informação do cancelamento da produção do sabonete por causa do falecimento do Filho de Diocina Lopes dos Reis, codinome Francisco Bruno Lopes dos Reis de 34 anos, que tinha problemas neurológico desde criança. Nos últimos meses, Bruno já não andava mais e nos três últimos dias que antecederam seu falecimento, o mesmo já não conseguia consumir nenhum alimento sólido, tendo vários ataques de epilepsia. Assim, não cancelei a viagem, por entender, que muito além da pesquisa, havia uma aproximação que justificava à minha presença nesse momento.

Ao chegar na comunidade Ludovico na frente da casa de Maria Alaídes, que mais uma vez me hospedava em sua casa, deixei meus pertences e depois de algum tempo nos dirigimos à casa de Diocina Lopes dos Reis, onde acontecia o velório chamado por Van Genep de “período de margem nos ritos funerários” (GENNEP, 2011, p. 130). O mesmo caracteriza-se pela estadia do cadáver ou do caixão na casa da família. O tempo do velório, segundo o autor, varia muito e não deixa de caracterizá-lo como tal.

Assim, chegando à casa fui me deparando com várias pessoas conhecidas da comunidade e de comunidades circunvizinhas e cumprimentando cada uma delas. Preocupei-me em entrar na primeira sala onde estava o caixão do falecido. Do lado direito do caixão foi possível perceber quatro mulheres que fazem parte do grupo da Fábrica de Sabonetes a saber: Maria das Dores, Conceição, Nasira Pereira da Silva (Naná), Joana Rodrigues Alves e o Sr. Antonino Soares¹³⁰, sentados em um banco de madeira deslocado da igreja para o local do velório. Na parte esquerda de entrada encontrava-se outras mulheres, como Ivete Ramos, Rosalina Alves, Dona Lúcia, Jocília e a mãe do falecido em uma posição mais próxima do caixão. Dei uma olhada em volta e percebi que muitas mulheres, quebradeiras de coco babaçu, integrantes do grupo do sabonete ou não, estavam ali para prestar solidariedade à companheira.

Ao adentar a sala fui direto ao encontro de Diocina Lopes dos Reis para oferecer minhas condolências. Nesses momentos, tidos como fortes, o silêncio faz jus a ausência de

¹³⁰ Antonino Soares, segundo algumas pessoas da região, é considerado uma liderança forte. Participou dos conflitos na comunidade onde reside, São Manoel, é sócio-fundador da COPPALJ, sócio-fundador da Escola Família Agrícola Antonio Fonteneles e sócio-fundador da ASSEMA.

palavra diante da situação vivenciada pelos entes queridos. A mãe, por vezes se acalmava e em outros momentos mostrava-se inconformada com o acontecido. Lucenilde Lopes dos Reis, filha de Diocina Lopes dos Reis, a pessoa que muito cuidou de Bruno, não se continha com a tal perda. As quebradeiras de coco presente se revezavam próximas a Diocina Lopes dos Reis, para apresentar-lhe o apoio necessário. Não parecia haver uma combinação prévia, mas, conforme, houvesse o afastamento de uma, a outra chegava de forma espontânea.

Em relação ao contexto descrito, importa destacar conforme Bourdieu que no campo da pesquisa:

Tomou-se por isso a decisão de deixar aos pesquisadores a liberdade de escolher os pesquisados entre pessoas conhecidas ou pessoas às quais eles pudessem ser apresentados pelas pessoas conhecidas. A proximidade social e a familiaridade asseguram efetivamente duas das condições principais de uma comunicação "não violenta". De um lado, quando o interrogador está socialmente muito próximo daquele que ele interroga, ele lhe dá, por sua permutabilidade com ele, garantias contra a ameaça de ver suas razões subjetivas reduzidas a causas objetivas; suas escolhas vividas como livres, reduzidas aos determinismos objetivos revelados pela análise. Por outro lado, encontra-se também assegurado neste caso um acordo imediato e continuamente confirmado sobre os pressupostos concernentes aos conteúdos e às formas da comunicação: esse acordo se afirma na emissão apropriada, sempre difícil de ser produzida de maneira consciente e intencional, de todos os sinais não verbais, coordenados com os sinais verbais, que indicam quer como tal o qual enunciado deve ser interpretado, quer como ele foi interpretado pelo interlocutor (BOURDIEU, 2008, p. 697).

Assim, na tessitura da pesquisa é importante apresentar que nem Diocina Lopes dos Reis e Lucenilde Lopes juntavam forças para atender as pessoas que chegavam, oferecendo-lhes uma cadeira ou um café, as companheiras da comunidade iam ocupando o espaço da casa para dar apoio necessário providenciando o mínimo para todos. Era café, água, cachaça, cadeiras ou bancos.

Estava um dia com muito calor, o local onde acontecia o velório estava quente com a permanência de muitas pessoas, por conta do seu tamanho e das velas acesas em torno do esquife. Após cumprimentar a todas e todos, sentei-me procurando me informar sobre o horário de sepultamento, que na ocasião estava marcado para ser realizado às 17h do mesmo dia de falecimento de Francisco Bruno Lopes, isto porque não foi realizado a autópsia para ser colocado formol. Segundo Diocina Lopes, trata-se de um procedimento muito violento e, neste sentido, a mesma não queria isso para o corpo do seu filho. Com a ausência do formol e levando em consideração o tempo de falecimento, o corpo já encontrava em estágio de putrefação começava a exalar mau cheiro. Na parte externa da casa, à frente da varanda, juntei-me a Áurea

Alves e Conceição Alves onde era possível perceber a presença de várias outras pessoas, entre mulheres, homens e crianças.

Na frente da casa, debaixo de um pé de laranja, havia um grupo de, mais ou menos, onze homens, sentados formando um círculo em cadeiras de espaguete. Havia muito bate papo entre eles e em um nível sonoro alto. Não dava para entender direito o diálogo, apesar de haver a menos de três metros deles, um morto no meio da casa e uma mãe e irmã inconformadas, enquanto eles conversavam como se nada estivesse acontecendo. Olhei para o grupo e vi que tamanho diálogo não acontecia de maneira natural. Havia no centro da roda três garrafas pet's, de dois litros cada, onde uma delas tinha um líquido transparente abaixo do meio. Parecia água! Mas Aurea Alves foi logo afirmando ser cachaça.

Neste grupo havia 04 homens que tinham ido no cemitério cavar a cova para enterrar o morto, segundo Áurea Alves esse procedimento é feito da seguinte maneira:

Os homens que fazem a cova do morto, geralmente eles têm cachaça garantida. Eles justificam dizendo que só conseguem fazer esse trabalho se estiverem com umas na cabeça, também, falam que para aguentar estar presente no velório durante todo o tempo. E tem mais! Eles dizem que é, também, para *beber o morto*¹³¹ (Áurea Alves, 2017).

O que ficou claro, é que diante de tantas conversas, não se podia entender o conteúdo das falas, ficou mais fácil ver que ouvi-los, pois, todos falavam ao mesmo tempo. Estas, por sua vez, se misturavam com outras conversas ao longo da varanda e ao choro sem exagero, dentro da sala.

Considerando a ocasião, ou seja, o ambiente que congregava alguns agentes sociais, foi possível conversar com Dona Maria das Dores Vieira Lima sobre o planejamento da produção na Fábrica de sabonetes, a mesma me inteirou sobre as mudanças de planos diante da situação do falecimento do filho de uma das produtoras:

Não iremos mais produzir esta semana, não. Em dias como estes não é possível fazer nada. Nem na Fábrica, nem em casa, nem fora, nem nada. É uma dor muito grande mulher! Solidariedade é o que podemos dar nesse momento para nossa companheira. Além do mais, Dió (Diocina Lopes dos Reis), faz parte do nosso grupo. Então, não fomos hoje e nem vamos

¹³¹ Segundo Áurea Alves, essa expressão é utilizada comparando as festas de casamentos, aniversários e batizados que há a presença de álcool. A morte de alguém, também é celebrada com álcool como sendo uma última homenagem ao morto, pois, além de bebida, sempre há muita comida disponível para quem chegar. É garantido carne de boi, galinha, porco, biscoito, bolos, café, leite, chá para quem vier ao velório. Isto não quer dizer que há uma alegria pela morte de alguém, mas uma “celebração” pelas últimas horas que está na terra. A “separação”, conforme a definição de A. Van Gennep (2011).

amanhã. Principalmente porque tenho que ir a Lago da Pedra buscar a balança de precisão que está no concerto (Maria das Dores Vieira Lima, 2017).

As relações de reciprocidade aqui representadas, talvez, em maior e menor grau de abnegação de trocas solidárias e simbólicas, tanto do fechamento da Fábrica de Sabonetes quanto em está presente no velório implica, como nos mostra Mauss (1974), uma dádiva espontânea e obrigatória, simultaneamente, apresentada pelas quebradeiras de coco babaçu durante toda a realização do velório e enterro.

Segundo o autor, após realizar uma análise sobre diferentes sociedades sobre as formas de trocas, este por sua vez, coloca a dádiva como sendo fundamento de toda uma sociedade e sua comunicação. Seria, para Mauss, o sentido de “dar e receber” que sugere uma troca material e espiritual:

Aceitar algo de alguém, é aceitar algo de sua essência espiritual, de sua alma; a conservação dessa coisa seria perigosa e mortal, e não simplesmente porque seria ilícita, mas também por que essa coisa que vem da pessoa, não apenas moralmente, mas física e espiritualmente, essa essência, esse alimento, esses bens, móveis e imóveis, essas mulheres ou esses descendentes, esses ritos ou essas comunhões, tem poder mágico e religioso sobre nós. (MAUSS, 1974, p. 200).

Nesse sentido o autor nos chama atenção para o que ele vai chamar de comunicação entre almas, compreendendo que esse retorno, essa reciprocidade, além de produzir alianças matrimoniais, produz também alianças religiosas, econômicas, jurídicas e diplomáticas como fundamento de uma maneira da humanidade viver em sociedade analisando que “não existe a dádiva sem a expectativa de retribuição” (MAUSS, 1974, p. 177). Esse sentido espiritual, apresentado pelas quebradeiras de coco babaçu na confluência simbólica se traduz na presença no momento do velório e na abnegação de qualquer outra atividade que tenha a fazer dentro e fora de casa e, principalmente, na Fábrica de Sabonetes. Não importa a quem se refira, fazer isso, é definido por elas, como um ato de respeito.

Quando morre alguém na comunidade, seja da família ou não, seja de alguém que faz parte do movimento ou não, o respeito pelo morto e sua família é garantida. Não é possível fechar os olhos para situações de doenças ou morte. Mesmo que este seja um desafeto seu ou de muita gente. Não importa se é um trabalho na fábrica ou uma reunião, assembleia, festa da comunidade, qualquer coisa é interrompida por respeito à família, naquele dia não se faz nada, a não ser prestar solidariedade a eles (Maria das Dores Vieira Lima, maio de 2017).

A maneira pela qual, como observado, essas mulheres e suas famílias expressam a relevância dessas trocas simbólicas, por elas conceituadas, como *solidárias*, por vezes, são encontradas tanto em situações de existência de alguém doentes na comunidade, quanto nessas de morte. No entanto, essas relações de trocas não são manifestadas apenas nessas situações já mencionadas, mas também, em outras de cunho social.

Dois exemplos relevantes que descrevemos diz respeito à realização de Assembleias Geral Ordinária de qualquer uma das organizações existente na região, nas comunidades, em que as famílias recebem os participantes em suas casas para pernoitar sem nenhum ônus. Em reuniões, quando na ocasião se dividem os presentes para fazerem sua alimentação com as famílias na comunidade ou quando esta disponibiliza o que tem (macaxeira cozida, café, bolo, batata cozida, frutas etc.) para o lanche de toda a reunião e assembleia. Nos apresenta, desse modo, que a dádiva para as famílias compreende um sentimento de respeito às pessoas, ao lugar.

Tal respeito, também, se manifesta no momento anterior à saída do corpo, marcada para as 17h, em que houve um momento de oração coordenada por Liziane Ribeiro dos Santos, uma das dirigentes da comunidade Ludovico. Entre ladainha de nossa senhora, Pai Nosso e Ave Maria, foi cantada o canto “Segura na mão de Deus”, algo que parece demandar muita tristeza. O cortejo deu início em direção ao cemitério localizado na comunidade que se seguiu com os presentes cantando, tendo o caixão conduzido, por três homens, que demonstravam estar em estágio de embriaguez. Suponho que se tratam de alguns dos integrantes que estavam à frente da varanda, além do primo da família e a multidão que compareceu ao velório.

No cemitério foi mencionado que a cova onde Francisco Bruno Lopes seria enterrado se tratava da mesma onde seu pai foi posto há mais de 25 anos. Antes de o corpo ser enterrado, houve mais orações e só quando foi colocado o caixão dentro da cova foi possível ouvir barulhos de punhados de barro sendo jogado em cima do caixão por cada pessoa que estava em seu entorno. Verifiquei que cada uma pegava um punhado de barro e jogava em cima do caixão, já dentro da cova. Essa ritualização dá todo o sentido da “separação” apresentada em vários outros momentos do funeral.

À medida que cada pessoa jogava o punhado de barro, ia se retirando e dando lugar para outra. Ao final, os coveiros jogaram o restante da terra sob o caixão. Mas ainda instigada a buscar o significado dos três punhados de barro em cima do caixão, aproximei-me de Dona Euzebria Alves da Silva, que mora na comunidade Ludovico, para perguntar-lhe sobre o assunto externando:

Veja, minha mãe dizia que isto acontece por três coisas, tem gente que tem medo de morto e para perder esse medo, é preciso jogar terra em cima do caixão. Duas ou três mãos cheias de barro. Também, ela dizia, que é um respeito ao defunto, ajudando enterrar ele e dizem também que se a gente não enterrar o morto aí a gente não vai ser enterrado também. Aí fica com medo, né? (Dona Euzebria Alves da Silva, 2017).

Compreendendo que o ritual se configura por sequências de atos que são praticados ao longo do tempo de sua duração, o ato de “jogar os punhados de barro sobre o caixão” não se confere uma ideia paralela tratando-se de algo fora do ritual ou que o transcenda. Pelo contrário, a junção desses acontecimentos se mistura a todas as demais fases que dão prosseguimento ao ritual em que o sentido de “separação” acontece, seja do morto, seja da morte em si.

Assim, pouco a pouco cada pessoa ia se retirando do local. Enquanto outros permaneciam conversando em pequenos grupos. Conforme as pessoas se retiravam para suas casas, sendo alguns da própria comunidade Ludovico e os demais de comunidades circunvizinhas como: São Manoel, Centro do Aguiar, Centrinho do Acrísio, São João da Mata, Centro da Aparecida, Bertolino, Santa Zita e dos municípios de Lago da Pedra e Pedreiras, aquele momento no cemitério ia se desfazendo.

É interessante perceber que mesmo esses ritos de morte, de funeral, de separação, conforme o linguajar antropológico, se dão pelo momento de dispersão dos presentes. Uns vão embora e só alguns fazem companhia à família do falecido. Ao me dirigir à casa de Maria Alaídes Alves de Souza, observando no decorrer do caminho as pessoas que por ali passavam, cumprimentando cada uma delas/les, percebo que, dentre outras coisas, conheço muito pouco desse lugar, dessas pessoas. O meu lugar de fala já não é tranquilo, pois ele se inquieta na confusão do aparentemente “conhecido”. Observar esse ritual de passagem, foi novo porque não se tratava de uma observação “igual” a tantas outras, mas uma observação participante tentando compreender os signos e como eles se relacionam com os/as agentes sociais que ali estão, com a comunidade e, portanto, com as mulheres e com o trabalho da Fábrica de Sabonetes “Babaçu Livre”.

3.4.2.1 – Os imprevistos e o “revelador”: a relação do ritual de passagem com o cotidiano das/os agentes sociais

Diante do imprevisto provocado pela morte do filho de uma quebradeira de coco babaçu, outro aspecto, que designo como revelador, se mistura ao cotidiano desses/as agentes sociais na região. Tentando aproveitar mais a minha estada na comunidade, um dia posterior ao velório e ao enterro, procurei conversar com algumas mulheres que não estavam envolvidas na AMTR, nem no grupo que trabalha na Fábrica de Sabonetes, mas que participaram por muito tempo do Clube de Mães e nas apresentações dos *Dramas*, refletindo sobre esse “outro” olhar das atividades realizadas nesses espaços pelas mulheres, com mulheres e para as mulheres e suas famílias da comunidade Ludovico.

No entanto, percebi que aquele dia seria difícil para essa conversa, pois as mulheres que procurei não se encontravam em sua residência. Um tanto quanto curioso, foi perceber que, para além delas (Carmelita Francisca de Sousa e Francisca Alves), outras pessoas, “conhecidas”, da comunidade não se encontravam ali. O primeiro pensamento era que estavam na roça ou na *solta*. No entanto, Maria Alaídes me explicou sobre a dinâmica situacional ocorrida naquela semana. Diante da minha pergunta sobre o que havia acontecido, pois parecia que todos tinham combinado de ir para a cidade de Lago da Pedra exatamente naquele dia, ela pontuou:

Na verdade, Linalva, não te falamos sobre isso, mas além do falecimento de Bruno, houve, também um outro velório na comunidade. O meu tio, o nome dele era Raimundo Alves Gomes, mais nessa região todinha ele era conhecido por *Dina*, irmão de mamãe, morreu essa semana também. Já sofria muito tempo na cama. Isso foi terça-feira, daí quando foi ontem (quinta-feira) morreu o filho da Dió. Então assim, para prestar solidariedade, apoio e respeito, muitos da comunidade meio que não faz muita coisa, né? Poucas são as pessoas que viajam nessas situações assim. Então, como muita gente aqui vai sempre duas ou três vezes em Lago do Junco ou Lago da Pedra, resolver seus assuntos. Então, só sobrou hoje, né? Para não perder a semana. Imagina, se um velório é capaz de parar a comunidade, imagina dois? (Maria Alaídes Alves de Souza, 2017).

De acordo com a explicação da agente, não se trata de uma obrigação das famílias estarem toda semana nas cidades mais próximas. No entanto, dado a existência de dois falecimentos de integrantes da comunidade e, talvez, por questões de relevância dos assuntos particulares a serem tratados nos respectivos lugares, foi situacional a ocorrência de muitas delas não se encontrarem em casa.

Na Fábrica de sabonetes por exemplo, a ausência da gerente, pelo motivo de busca da balança de precisão no conserto e a ocorrência de um certo “luto” pela morte de Bruno, entendido aqui, como algo inconcebível prosseguir qualquer atividade na fábrica um dia após o enterro do morto, também, se caracterizam como motivos relevantes, tanto para parar a

Fábrica quanto para ir à cidade ou realizar qualquer outra atividade, seja ela doméstica, agrícola ou extrativista.

Esse sentido, demonstrado e representado pelo *modo de vida* em comunidade das quebradeiras de coco e suas famílias, também, pode ser visto como um “conflito” apontado por Thompson como ponto discursivo que se apresenta em diversas sociedades no século XVIII. A disciplina do trabalho dentro do capitalismo industrial, aparece como uma imposição, por ela realizada, na vida cotidiana da sociedade para “disciplinar uma força de trabalho que está apenas parcial e temporariamente “comprometida” com o modo de vida industrial” (THOMPSON, 1998, p. 300). Esta situação, também, pode ser uma percepção que, segundo Bourdieu:

É efetivamente sob a condição de medir a amplitude e a natureza da distância entre a finalidade da pesquisa tal como é percebida e interpretada pelo pesquisado, e a finalidade que o pesquisador tem em mente, que este pode tentar reduzir as distorções que dela resultam, ou, pelo menos, de compreender o que pode ser dito e o que não pode, as censuras que o impedem de dizer certas coisas e as incitações que encorajam a acentuar outras (BOURDIEU, 2008, p. 695).

Nesse aspecto, a interação social vivida pelas quebradeiras de coco babaçu demonstra não haver espaços para “conflitos” relacionado a sincronização do tempo dentro e fora da Fábrica de Sabonete. Ao que parece, as mulheres detêm um certo controle e uma distinção entre o “trabalho” e a “vida”, ou seja, elas não se misturam por conta de planejamentos prévios, individual ou coletivo, para quaisquer atividades, seja dentro ou fora da fábrica, mas em consonância com tudo o que vai acontecendo conforme às suas necessidades.

3.4.3 – Instruções normativas, conflitos nas relações com o Estado: Identidade coletiva no “território que nós conhecemos”

Pensar como se expressa a identidade das quebradeiras de coco babaçu, a partir do produto final, sabonete “Babaçu Livre”, é pensar como esse processo acontece por meio de um bem material em que sua visibilidade perpassa por esta identidade, ao mesmo tempo, em que elas estão construindo, dentro do esforço de um processo de produção, que as coloca em conflito com o Estado, considerado por Bourdieu (2014) um objeto quase impensável, dada a facilidade que temos de falar desse objeto.

Ao refletir sobre a dificuldade de refletir sobre o Estado, o autor faz uma análise de que este Estado existe, sobretudo, por meio das representações produzidas por ele mesmo, que diz ser “um princípio de produção, de representação legítima do mundo social” (BOURDIEU, 2014, p. 33). Seria o consenso em torno das coisas que moldam nosso próprio jeito de pensar ou falar. Ou seja, tem que haver um consenso mínimo, que Bourdieu chama de “integração lógica”, para que se formem consensos morais, também, chamados por ele de “integração moral”.

Nesse sentido, o Estado institui leis, como o código penal, e cria as instituições para zelar pelo cumprimento das mesmas, assim como as instruções normativas que consistem em atos administrativos, expresso por ordens e normas disciplinares a serem adotadas e executadas por segmentos do serviço público como a Agência Nacional de Vigilância Sanitária – (ANVISA), a Superintendência de Vigilância Sanitária (SUVISA) e a Secretaria Estadual de Vigilância Sanitária, ambas no Maranhão. Tais setores executam o processo de fiscalização e adequação conforme a RDC nº 48, de 25 de outubro de 2013¹³² em que traz o regulamento de Boas práticas de Fabricação para produtos de Higiene Pessoal, Cosméticos e Perfumes, além de outras providências.

Segundo Arisvalter Bezerra Oliveira¹³³, as licenças são exigências legais que sempre tomam como base uma Resolução expedida através do Ministério da Saúde que dispõe de *check list* de todos os documentos necessários para a emissão ou renovação do alvará sanitário da ANVISA. Sem tais documentos, a Fábrica fica impedida de continuar produzindo. Porém, é preciso dizer que a regularização, via de regra, ocorre em duas diferentes situações. Uma trata-se da regularização de empresa e a outra da regularização de produtos. Sobre isso, Arisvalter Bezerra Oliveira explica:

Na verdade, são licenças com objetivos diferentes. A regularização da empresa, denominada de autorização de funcionamento, é expedido pelo Ministério da Saúde/DF a qual é dado um número do Ministério da Saúde que indica que empresa estar apta a produzir. Serve pelo tempo em que a empresa estiver em operação. Já a regularização do produto é feito para cada produto lançado e o alvará sanitário é anual expedido pela divisa sanitária (que fica dentro da Secretaria de Estado da Saúde) e que é liberado após a inspeção e atendimento da legislação RDC 48/2013 (Arisvalter Bezerra Oliveira, 2017).

¹³² Maiores informações podem ser encontradas no site da ANVISA através de: <http://portal.anvisa.gov.br>. Acessado em 30 de ago. 2017.

¹³³ Trata-se do profissional com formação em Química Industrial que trabalha há 13 anos como Responsável Técnico, prestando serviço como químico na Fábrica de Sabonete “Babaçu Livre” da AMTR. Tal informação foi adquirida no âmbito do trabalho de pesquisa de campo, durante entrevista realizada no dia 24 de agosto de 2017.

Esses serviços, importante destacar, alteram o modo de ser das quebradeiras de coco babaçu que fazem parte tanto da Fábrica de Sabonetes “Babaçu Livre”, quanto da AMTR, mesmo quando essas discutem e compreendem a importância de legalização dos produtos para adquirir mais espaços na comercialização. A primeira vez que a Fábrica passou a ter um número de registro que permite seu funcionamento legal foi em 2011¹³⁴. Desde sua fundação, não havia nenhum procedimento nesse sentido. Diocina Lopes dos Reis coloca em sua narrativa os motivos relacionados às exigências para realizar adaptações na fábrica.

Veja bem, isso é desde quando começamos esse trabalho, essa construção, através de um projeto. Porque nós mesmo nunca tivemos dinheiro para colocar essa fábrica aí do jeito que eles querem. O dinheiro só deu para construir uma casa que chamamos de fábrica, até por conta do projeto que foi feito para a UNICEF¹³⁵, mas assim, que desse para a gente começar o trabalho do sabonete em um só lugar, né? E assim, ela tava fora dos padrões que essa lei aí, essa legislação exige até dos pequenos produtores (Diocina Lopes dos Reis, 2017).

Mesmo passando por várias adequações ao longo de sua existência, a Fábrica de Sabonetes ainda não se encontra dentro dos pontos de observação para inspeção sanitária¹³⁶ exigidos pela ANVISA. Não se pode esquecer que tais exigências são fruto da própria estrutura social na qual a fábrica está inserida. Ou seja, independentemente de aumentar a comercialização ou não, à fábrica precisa cumprir a legislação e se adequar às exigências, do contrário o órgão do governo, ligado à fiscalização ambiental, fecha a unidade.

O Assessor Técnico da ASSEMA, Ronaldo Carneiro de Sousa¹³⁷ explica que o “processo burocrático para a manutenção em dia das licenças ambientais e sanitárias do próprio sabonete é uma exigência do mercado que contribui para o aumento da produção e comercialização”. No entanto, atenta para a diversidade de exigências, sendo algumas, bem complexas.

¹³⁴ De acordo com o Diário Oficial da União a Fábrica de Sabonete “Babaçu Livre” encontra-se autorizada a funcionar sobre o Número do processo: 25351.539706/2011 – 85, Autorização/MS: 2.06157.9. Disponível em: <http://www.in.gov.br/autenticidade.html>. Acessado em 30 de agosto de 2017.

¹³⁵ O Fundo das Nações Unidas para a Infância (UNICEF) – está presente no Brasil desde 1950 apoiando as mais importantes transformações na área da infância e da adolescência no País. De acordo com as informações obtidas com Maria Alaídes, Diocina Lopes dos Reis, Rosalina Alves e Antônia Brito, em diferentes situações, todas mencionam o projeto aprovado junto à UNICEF para apoio na construção da Fábrica de Sabonetes “Babaçu Livre” na comunidade Ludovico em 1995.

¹³⁶ Esses pontos estão dispostos na RDC n. 48/2013 que pode ser encontrada no site da ANVISA já citado anteriormente nesta dissertação.

¹³⁷ Ronaldo Carneiro de Sousa trabalha na ASSEMA há 19 anos e há 7 anos está como coordenador do Programa de Comercialização Solidária da instituição, acompanhando todos os grupos formais e informais na Região do Médio Mearim na produção e comercialização dos mesmos.

Esses órgãos sanitários que têm legislações voltadas para este tipo de empreendimento exigem normas nas quais a unidade precisa se enquadrar, para além das sanitárias e ambientais. Na verdade, elas (as mulheres da Fábrica de Sabonetes) precisam também de um plano de combate a incêndio adequado de acordo com as exigências do corpo de bombeiro. Os extintores devem estar nos lugares adequados com suas sinalizações e todas as outras normas de segurança do trabalho, né? No caso, os Equipamentos de Proteção Individual (EPI). Normas de segurança do trabalho é obrigatória e as normas voltadas ao corpo de bombeiro. No caso é o habite-se (habilitação de funcionamento de acordo com o pedido pelo corpo de bombeiro) E ainda precisa fazer um Controle de Pragas. No caso, precisa contratar uma empresa pra fazer esse controle. A AMTR não pode fazer isso por conta própria. Precisa-se de uma empresa credenciada no Ministério da Agricultura e Pecuária (MAPA) (Ronaldo Carneiro de Sousa, 2017).

Os Atos do Estado através da imposição de “normas”, conforme coloca o agente social, demonstra uma atuação do Estado enquanto orientador dos executores de sua própria vontade, ratificando a construção de consensos através das Leis, decretos e licenças ambientais em que a integração moral garante a legitimação do Estado Social analisado por Bourdieu (2014), é visto enquanto parte de dominação realizada via exigências de regularização de empreendimentos que buscam comercializar seus produtos em alguns mercados formais. Nesse quesito, as quebradeiras de coco babaçu enfrentam as dificuldades de se adequarem às exigências com relação à fábrica e à manutenção das licenças ambientais. Sobre isso, Maria das Dores relata:

Ficamos angustiadas quando começamos a discutir sobre essas coisas. O tempo todo tendo que tirar essas licenças, consultas com os médicos para mostrar que estamos bem para trabalhar, e não é só isso, antes tem que ver se todas podem ir no dia marcado, ver dinheiro para pagar passagem de todas, alimentação, porque quando a gente vai perde praticamente o dia todo e olhe lá, né? E tem muita papelada que a gente nem entende e precisa da ajuda de assessorias. E as tais certidões negativas de débitos que tem que estar todas em dias, né? E as atas, estatuto, tudo certinho mostrando que a gente existe e que fazemos as coisas direito. Isso é uma angustia muito grande porque todo ano temos que correr com essas coisas. E isso eu sei porque fico mais diretamente com o Assessor da ASSEMA que nos ajuda (Maria das Dores Vieira Lima, outubro de 2017).

A inquietude demonstrada na busca por direitos, expressa por meio de normas que garantam a regularização, traz dois elementos distintos que merecem atenção. O primeiro deles são as condições financeiras e humanas disponíveis para fazer o levantamento da documentação e regulamentá-las, de acordo com as exigências dos órgãos oficiais, no caso da ANVISA. E a segunda, parece relacionar-se aos prazos de validade que exigem renovações dos processos sem nenhum instrumento facilitador que desburocratize esses procedimentos.

O que percebi, analisando alguns documentos oficiais da AMTR, como atas por exemplo, é que a discussão sobre essas questões se renovam em perspectivas diferentes para

algumas agentes sociais que fazem parte desse coletivo. Para Maria Alaídes Alves de Souza, em depoimento, registrado na ata da trigésima sétima Assembleia Geral Ordinária da AMTR, ocorrida em junho de 2007, “o objetivo da fábrica é mais ambiental que econômico”. E, nesse sentido, Diocina Lopes dos Reis completa chamando a atenção para duas questões distintas referentes à valorização do babaçu, em que a agente dá ênfase “por se tratar de uma maneira de aproveitar os recursos naturais” e seus derivados e a ausência de apoio político do Estado a todo um trabalho executado pelas mulheres em defesa desse recurso natural.

Não fica explícito a que Estado a agente social se refere, mas a mesma aponta para o reconhecimento político de um trabalho executado pelas quebradeiras de coco babaçu no âmbito das comunidades tradicionais em que o decreto número 6.040/2007 ratifica e ampara a “importância dos conhecimentos tradicionais como parte dos modos de vida desses grupos” (ALMEIDA; DOURADO; MARIN, 2013, p. 37). Importa saber que elas defendem saberes e práticas inerentes às suas vivências:

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

Para tanto, através da preservação realizada pelas quebradeiras de coco babaçu e as fronteiras ecológicas expostas, entendemos que essas práticas auxiliam no processo de construção da identidade, analisado por Barth como aspecto relacionado às “fronteiras sociais” (BARTH, 2000, p.34) tidas pelo autor como relevantes para definir o comportamento, que se apresenta nas mulheres, referentes à junção de uma consciência ecológica e de mobilizações políticas organizacionais em situações diversas, de modo que estes tenham relação com o tipo de situação em torno de ações negativas voltadas ao babaçu.

Ainda segundo o autor, essas fronteiras são percebidas dentro de uma dinâmica de interesses que envolve a identidade do grupo auto atribuída por meio de sua organização. Assim, para compreender as habilidades de trabalho das quebradeiras de coco babaçu, será necessário, antes de mais nada, perceber a importância do contexto em que se inserem, frente às relações conflituosas junto às representações normativas do Estado que contrapõem ao modo de *viver*, de *criar* e de *fazer* das mesmas.

Não obstante, é preciso atentar que as normas as quais a Fábrica precisa se enquadrar implica em ajustes bem complexos e financeiramente caros para a situação monetária da unidade. Dentre os requisitos a serem melhorados na Fábrica, há uma demanda pela mudança do piso (cerâmica), reforma de paredes, troca de portas, nova instalação elétrica e hidráulica através de uma planta que aponte as adequações das conexões. Somando-se a isso, há outros documentos adquiridos através da Secretaria Estadual do Meio Ambiente (SEMA), é preciso fazer um cadastro no sistema de liberação ou dispensa de Licença Ambiental chamado de Sistema SIGLAS, criado pelo Governo do Estado do Maranhão, depois de retirada do sistema, é preciso apresentar a Licença Ambiental na Superintendência de Vigilância Sanitária Ambiental do Maranhão (SUVISA-MA), situada dentro da Secretaria de Estado de Saúde para adquirir a licença sanitária, tendo em vista que uma depende da outra.

Junto a todos esses documentos anexa-se o “habite-se”¹³⁸, documento adquirido junto à Prefeitura Municipal onde está localizado o empreendimento. Outro documento exigido é o plano de combate ao incêndio, retirado no corpo de bombeiros, além de atas (de fundação e de eleição da última diretoria), Certificado Nacional de Pessoa Jurídica (CNPJ), Certidões Negativas de Débito (CND), Alvará municipal, Estatuto, exames médicos (laudos), certificado de química, relatório do químico responsável pela fábrica, relatório de impacto ambiental, Controle de Pragas, dentre outros.

Verificando com o Assessor Técnico, Ronaldo Carneiro, os custos para viabilizar ajustes, adequações e aquisição de documentos pela fábrica para adquirir a regularização, ele destaca que:

Esse não é um processo fácil, nunca foi desde a primeira vez que demos entrada. Na verdade, onde sempre esbarramos é no plano de combate a incêndio, este custa, hoje, cerca de R\$ 3.000,00. Para isso, precisa-se de uma planta baixa arquitetônica, elétrica e hidráulica para saber onde está e a natureza de cada equipamento para saber quantos extintores de incêndio pega. É um projeto! Saída de emergência, hidrantes (boca de incêndio) se for o caso. A verdade é um técnico tem que ir lá, analisar a partir das plantas onde está cada equipamento na unidade e aí eles dimensionam quantos extintores de incêndio e qual a natureza que vai ficar. E tem um laudo. Eles também têm validade por um ano que é o “habite-se”. Isso ficou mais rigoroso depois do incêndio da boate Kiss (RS). Toda unidade fabril precisa ter isso. Toda vez que vai tirar a licença sanitária eles perguntam: “Cadê o Plano de Combate a incêndio? O que não pode ser esquecido é que as normas da ANVISA, atualmente, elas são para uma fábrica de pequeno, médio e grande porte. Não interessa o rigor existente, ela é o mesmo para todas (Ronaldo Carneiro de Sousa, 2017).

¹³⁸ Este documento é retirado após a conclusão da obra, seja construção ou reforma, através de uma certidão expedida pela prefeitura municipal atestando que o imóvel está pronto para ser habitado e foi construído ou reformado conforme as exigências legais estabelecidas pelo município, especialmente o código de obras. Maiores informações disponível em <https://ivanmercadante.jusbrasil.com.br>. Acessado em 07 de nov. 2017.

A explicação de Ronaldo Carneiro de Sousa levanta um outro questionamento ambivalente. O primeiro é sobre os custos de todo esse processo, começando pela reforma da fábrica para adequação. O segundo, trata-se dos recursos disponíveis para realizar tal processo já que, segundo Diocina Lopes dos Reis, as “mulheres entram em um estágio de desânimo pelas exigências feita pela ANVISA” e demais órgãos exercendo um rigor nivelador para todo tipo de unidade fabril.

Há uma exigência muito grande dos pequenos empreendimentos enquanto as grandes fábricas estão arrasando por aí e a lei fecha os olhos. Porque o que já temos pago, não é brincadeira! Vem muita dívida pesada pra gente. É umas contas muito alta de energia, mercadoria que está um desespero de carestia. Aí, como pode dar certo as coisas que está se trabalhando aqui em baixo? O que eu vejo é que as pessoas que trabalha nesses órgãos, são pessoas que não sabem o que, que é, sabe? A experiência que eu tenho desde as vezes que já vieram aqui, o que eles fizeram? Só doideira! Nos fizeram fazer um trabalho naquela casa, umas mudanças, quando chegou uma outra equipe, chegou dizendo assim: Não precisava fazer nada disso! E assim, ficam fazendo exigências diferentes. E eu fiquei pensando: Esse povo aí não sabe o que é que estão dizendo! Eles não são ninguém que sabe chegar numa unidade dessa e avaliar, olha aqui tá bom mais precisava melhorar nisso aqui. Mais já que foi feito vai servir pra isso, isso e isso. Não, eles simplesmente dizem, não presta isso, não presta aquilo e, pronto! E assim, inventa qualquer coisa para não valorizar aquilo que fizemos. Eu não sei como ainda não veio outra equipe para terminar e lacrar logo tudo! E isso atrapalha muito a gente porque acaba nos desestimulando diante de tanta burocracia. E eles dizem que não tem, e se isso não é burocracia, eu não sei o que que é. Não é ruim a ANVISA fazer a fiscalização é muito bom, mais pra gente deveria haver uma fiscalização mais justa, mais correta, só que não é! (Diocina Lopes dos Reis, 2017).

De igual modo, a agente social também ressalta a importância de fazer a aplicabilidade das normas e regras de regularização de acordo com as especificidades de cada unidade fabril. Mas, é possível perceber que o desnivelamento da relação existente entre as exigências do Estado e o posicionamento das quebradeiras de coco babaçu ocorre pelos diferentes argumentos apontados sobre as “possíveis” adequações apresentadas pelos fiscais da ANVISA. Ou seja, há um dissenso instalado em que o fim pode ser justificado pelos meios (RANCIÈRE, 1996) nos quais deverão ser resolvidos pelas quebradeiras para obter a regularização.

A partir de questões como estas, a Diretoria Colegiada da Agência Nacional de Vigilância Sanitária, através do Ministério da Saúde, lançou a Resolução da Diretoria Colegiada

(RDC) número 49¹³⁹ que tem por objetivo tratar as questões de regularização a partir da situação local, das peculiaridades das unidades fabris, com instrumentos mais acessíveis, que venham facilitar e orientar o público interessado desburocratizando o processo de regularização.

O problema é que essa resolução se destina, apenas, a empreendimento familiar rural e econômico solidário e microempreendedor individual. No caso da Fábrica de Sabonetes, “Babaçu Livre” dentro das classificações dos empreendimentos e atividades, o empreendimento entra como de alto risco humano, ambiental e produtivo, devido aos produtos químicos utilizados. Talvez isso explique o fato de ela ser enquadrada, pela ANVISA, nos rigores das leis colocando-a no mesmo nível das fábricas de médio e grande porte.

No entanto, é preciso reforçar que essa diversidade em um todo coerente de atribuições políticas, sociais, econômicas e ambiental, não pode ser encontrada em delimitações normativas que procuram categorizar a complexa realidade da produção das quebradeiras de coco babaçu através de regras, normas e exigências impostas pelo Estado representado, aqui, pela ANVISA, SUVISA e demais órgãos.

No lugar dessas classificações cristalizantes, a abordagem das mulheres se concentra em mostrar suas experiências e ações que apontem os avanços processuais na luta social dentro do território, na produção e na preservação do babaçu representada nos diversos espaços, por elas construídos, em que “observam-se empiricamente as contínuas e árduas lutas pelo modos de vida em que o conhecimento tradicional opera como causa e efeito da autonomia de comunidades tradicionais” (PORRO, 2010, p.72), nas quais as quebradeiras de coco babaçu estão inseridas.

Logo, no processo de construção do trabalho de pesquisa em campo, na comunidade de Ludovico em Lago do Junco – MA, juntamente com nove diretoras da associação, surgiu a oportunidade de participar de uma reunião com a Direção da AMTR em que o debate girava em torno da organização do Dia Estadual das Quebradeiras de Coco Babaçu que estava previsto para ser realizado em setembro de 2017.

¹³⁹ Dispõe sobre a regularização para o exercício de atividade de interesse sanitário do microempreendedor individual, do empreendimento familiar rural e do empreendimento econômico solidário e dá outras providências. A Diretoria Colegiada da Agência Nacional de Vigilância Sanitária, no uso das atribuições que lhe conferem os incisos III e IV, do art. 15 da Lei nº 9.782, de 26 de janeiro de 1999, o inciso II, e §§1º e 3º do art. 54 do Regimento Interno aprovado nos termos do Anexo I da Portaria nº 354 da Anvisa, de 11 de agosto de 2006, republicada no DOU de 21 de agosto de 2006, e suas atualizações, tendo em vista o disposto nos incisos III do art. 2º, III e IV do art. 7º da Lei nº 9.782, de 1999, e o Programa de Melhoria do Processo de Regulamentação da Agência, instituído por meio da Portaria nº 422, de 16 de abril de 2008, em reunião realizada em 29 de outubro de 2013, adota a seguinte Resolução de Diretoria Colegiada e eu, Diretor-Presidente Substituto, determino a sua publicação: http://bvsmms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/anvisa/2013/rdc0049_31_10_2013.html. Acesso em 10 set. 2017.

Diante de diversas situações sociais presenciadas na reunião com as agentes sociais, Dona Sebastiana Ferreira da Silva (2017) refletiu sobre a importância de se fazer um trabalho de fiscalização nas áreas em torno da comunidade para averiguar o nível de devastação que está ocorrendo na região. Ela chegou à conclusão de que “nesse território que nós conhecemos se nós observarmos bem as palmeiras por conta do capim mombaça, braquiára que atrasa o ciclo produtivo do coco, talvez não haverá muito coco no próximo ano, não! Precisamos defender nosso território” (FERREIRA, 2017).

Com base nesta situação social, Porro descreve que “a análise antropológica de observações empíricas junto às chamadas quebradeiras de coco babaçu remete a uma reflexão sobre a inseparabilidade entre o conhecimento tradicional e o modo de vida construído em seus territórios (PORRO, 2010, p. 72). A autora apresenta um debate que tem sido presenciado em cada reunião, visto que há uma necessidade de se pensar a questão de território a partir da concepção das quebradeiras que apresentam um conhecimento tradicional que tem revelado a identidade do grupo.

Desta forma, à medida que ia discorrendo o debate, a compreensão de território para as agentes, foi se revelando, de modo que se interligavam com às considerações apresentadas por Dona Sebastiana Ferreira sobre a “devastação vigente”. Neste sentido, para as agentes sociais, as áreas de coleta e quebra do babaçu, onde elas moram (comunidade), onde acontece a comercialização e a área certificada pelo Instituto Biodinâmico do Selo Orgânico (IBD), via processos com a COPPALJ, “corresponde ao território por elas demarcados”. Conforme destaca Oliveira (1998) apud Porro (2010):

[...] na experiência das grandes organizações de quebradeiras de coco, verifica-se empiricamente a existência de fundamentos inegociáveis segundo a concepção dos atores locais: o reconhecimento de sua identidade coletiva e auto-definição e controle de seus processos de territorialização (Oliveira, 1998 apud Porro, 2010, p.72).

Além desses fundamentos, segundo as agentes, esse “território” apresenta algumas dificuldades de caráter que muitas vezes as impedem de acessar o coco babaçu enquanto recurso natural como: cobra cascavel; a presença do capim nas soltas; a distância para se encontrar coco bom para a quebra; a cerca ainda corresponde a um fator pertinente; pelo fato de as quebradeiras não conseguirem entrar por onde querem, pois isso as obriga a fazer um retorno desnecessário caminhando até a fazenda do proprietário para depois retornar ao local de coleta;

a presença do gado e o desrespeito dos fazendeiros com a Lei Municipal Babaçu Livre realizando derrubada e aplicação de venenos nas palmeiras jovens, além do uso do trator ocasionando, segundo Francisca Silene (2017), “deficiência nas palmeira, inclusive, no crescimento das pindovas”.

Tudo isso mostra o “conhecimento próprio” das quebradeiras de coco babaçu sob uma realidade vivenciada dia a dia através da expressão de saberes, em que o “reconhecimento formal de povos e comunidades tradicionais e suas identidades coletivas foi um marco definidor para a legitimidade do conhecimento acumulado e repassado por esses” (NAKAZONO, 2010, p.70).

Importa destacar que as quebradeiras de coco babaçu não conseguem ver esse território livre, mesmo sabendo que é um direito tê-lo como tal. Dona Rosalina Alves explica isso dizendo que “tem o babaçu livre mas as palmeiras não são. A gente pega o coco, vende onde quer, utiliza as cascas mas não tem domínio sobre a palmeira. Então, esse território não é livre!” Ou seja, a Lei garante que as quebradeiras tenham acesso ao coco, mas muitas palmeiras estão sob o domínio dos detentores de terras privadas. E, nesse sentido, caso haja uma necessidade ou não, de derrubar as palmeiras, por mais que o coco seja livre, com as palmeiras no chão, também, não haverá coco.

Essa realidade, a grosso modo, se choca com toda uma diversidade de coisas que pode ser encontrada nesse território que vai desde a personificação do modo político de intervir, até as definições dos elementos que compõem esse recurso natural, também, representado pelas organizações institucionalmente constituídas na região. Assim, as agentes enfatizam a presença das palmeiras, de plantas medicinais, da relação com a natureza, das relações entre as comunidades, da caça, da pesca, pindovas (que dá muito alento¹⁴⁰), igarapé, olho d’água, conquistas, agentes sociais, recuperação de nascentes, assentamento, casa de farinha, escola, políticas públicas, supermercado, fábrica, sabão, sabonetes, as lutas, AMTR, COOPALJ, EFAF, ASSEMA, AJR, ACR, ACESA, Clubes De Mães, Igreja Católica, Associações Locais, Sindicatos de Lago do Junco e Lago dos Rodrigues, as comunidades, MIQCB, Política Partidária, roça, reservas, plantio de sabiá, e manejo florestal.

Não obstante, ainda é possível averiguar os desafios, segundo elas, como limites dentro do território, pois a ausência de relações (diálogo) com os fazendeiros, tanto o pequeno e o

¹⁴⁰ O termo utilizado pela agente social Francisca Silene sobre as pindovas existente no território “representa uma esperança pra gente, porque para nós isso significa que ainda teremos babaçu para os nossos filhos, né?” (A agente fez esse depoimento na Reunião realizada em agosto de 2017 na comunidade Ludovico).

médio proprietário, a presença do uso do fogo na roça, na solta, na beira das estradas, a idade avançada das quebradeiras de coco babaçu, dos trabalhadores rurais, a ausência dos jovens em não abraçar a causa, o não domínio no uso da tecnologia pelas mulheres da associação, a máquina de quebrar coco que vivem assolando a ideia de querer substituir o machado, a *internet*, o computador, a vida privada (doméstica) e alguém específico para fazer a análise do sabonete.

Nos contrassensos existentes, as agentes sociais também apontam que estas questões acontecem paralelamente à existência de diferentes meios de produção no território que garante a sobrevivência e a continuidade da luta diária das quebradeiras e suas famílias como a criação de porco, galinha, peixe, boi, feijão, agricultura branca (milho e arroz), cuxá, hortaliças, fruticultura, azeite, mandioca, fava, macaxeira, abóbora, batata doce.

No entanto, resta a reflexão: considerando que as questões apresentadas pelas quebradeiras de coco babaçu dialogam com o debate trazido por Porro em que o conhecimento tradicional é considerando um bem inegociável, como o Estado dialoga com as distintas leis, decretos e instruções normativas, frente à abertura existente na Convenção da Diversidade Biológica (CDB) 2.519/1998 para a participação em espaços e processos decisórios de Políticas Públicas que assegure o amplo direito de existência social das Comunidades Tradicionais? (PORRO, 2010).

Sabendo que não temos respostas prontas, implica dizer que a ausência de interação nos processos, burla a existência de um debate que contribua com aquilo que é essencial para a reprodução dessas comunidades onde estão inseridas as quebradeiras dessa região.

Ademais, mesmo que o conceito de fábrica seja atrelado à produção capitalista, as mulheres que se autodenominam quebradeiras de coco babaçu e fazem parte desse grupo, nesse território, se apropriam dessa atividade para fazer algo inteiramente diferente. E, apesar de todas as tentativas de regulação do Estado, elas ainda conseguem manter certa autonomia sobre o modo como elas produzem o sabonete, como administram a etapa produtiva do babaçu e até mesmo na forma de comercializarem seus produtos.

Além de conhecedoras de suas particularidades ecológicas, produtivas, geográficas, financeiras, políticas e sociais, as quebradeiras de coco babaçu que fazem parte da AMTR e, portanto, da Fábrica de Sabonete “Babaçu Livre” trazem, esses e outros elementos, já elencados no âmbito do processo de regularização da unidade fabril, que representam as lutas e todo o significado de existência na Região do Médio Mearim. Desse modo, pensar em um instrumento

de representação que contraponha o Estado com suas práticas oriundas de saberes tradicionais, é também, visibilizar os conflitos inerentes que tentam romper com um intenso processo de mobilização em que elas afirmam e constroem uma identidade política pautada no coletivo.

Almeida, nesse sentido, ao analisar os processos e significados dos mapas, a partir do conceito de Nova Cartografia Social, em que sugere uma nova descrição de conhecimentos próprios de um povo, grupos ou comunidades, levanta um debate de autoreconhecimento vivida/o pelas/o agentes sociais diante de seus antagonistas históricos.

Os mapas produzidos no contexto destas mobilizações passam, portanto, a refletir não somente a diversidade social e a multiplicidade de seus respectivos pontos de vistas e práticas, mas sobretudo uma situação de conflito e um conhecimento intrínseco às realidades locais, tanto agrupando, quanto distinguindo (ALMEIDA, 2013, p.158).

Levando em consideração a utilização de conhecimento, resistência, autonomia e alternativas de conservação através de suas práticas cotidianas, as quebradeiras mantêm uma contra estratégica reafirmando sua existência enquanto categoria coletiva que politiza, também, seus empreendimentos dentro do “campo da significação ambiental” (ALMEIDA; DOURADO, 2013, p. 28). Isto requer não apenas reafirmar sua identidade dentro dos processos plurais existentes, mas, principalmente, dialogar sobre a importância de suas experiências dentro de um contexto socioeconômico, cultural, político e ambiental com base suas raízes históricas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No decorrer da pesquisa, busquei orientação teórica na leitura de Bachelard (1996), rompendo com os obstáculos das opiniões pré-concebidas. No esforço em desenvolver esse trabalho, lidando constantemente com uma condição atribuída a mim pela função Assessora Técnica das Quebradeiras de coco babaçu pela ASSEMA, fui conduzida, através da relação de pesquisa, a estabelecer uma análise que me fez refletir sobre essa mudança de posicionamento onde tive que trabalhar com o meu contrário, saindo desse lugar de assessora e me inserindo nessas relações enquanto pesquisadora, mudando o modo como me referia às quebradeiras e observando seus *fazeres* tradicionais.

Tendo em vista os aspectos observados nas narrativas das quebradeiras de coco babaçu referentes às relações de gênero, no advento dos conflitos agrários no município de Lago do Junco – MA, é preciso colocar que, embora haja uma especificidade desse debate encontrada ao longo do trabalho, essa não é a questão central da proposta para minha análise. As relações de gênero, nesse sentido, ficam em suspenso, pois o contexto explicita uma luta maior que não se reduz, apenas, a uma luta feminina, mas a uma luta política atrelada a uma consciência política de acesso a direitos para além da especificidade do feminino.

À medida que avançava na pesquisa e obtinha as entrevistas com as agentes sociais, tornou-se explícito que, há anos atrás, elas já debatiam sobre distintas temáticas que, no presente, correspondem ao que designam como questões de gênero. No entanto, para elas, esses debates já aconteciam em reuniões, assembleias e encontros à medida em que se estabeleciam as instâncias organizativas, como a COPALGE, ASSEMA, Clube de Mães, STTR, ASSESA e a Pastoral da Criança.

Elas percebem uma aliança intrínseca nas relações sociais no processo de conquista em que passam a assumir o protagonismo. A luta retratada aqui, não se limita a uma questão de gênero, mas a todo um conjunto de lutas representadas por lutas quilombolas, lutas econômicas, lutas políticas, lutas ambientais e sociais sob a égide de uma cooperação que insere essas mulheres dentro de um contexto de luta maior em que percebiam e viviam, mas não tinham lugar e, com isso, elas foram buscando construir seu lugar fala.

Podemos dizer que a Igreja exerceu um trabalho significativo junto aos trabalhadores e trabalhadoras rurais da região de Lago do Junco na formação política e social, principalmente, com as mulheres dentro e fora do Clube de Mães, através da Pastoral da Criança e ACESA.

Ademais, o trabalho realizado pela Igreja, na época dos conflitos, encontra-se muito presente na memória das quebradeiras de coco babaçu. A presença dessa instituição, também, é muito retratada na representação que alguns padres foram construindo, através dessa relação com as/os agentes sociais nas comunidades, principalmente quando se refere a Frei Adolfo Temme.

As quebradeiras de coco babaçu reconhecem nessa relação com a Igreja um fator relevante para o fortalecimento de uma luta que se desenvolveu, principalmente, com a mobilização e articulação dessas mulheres após apresentarem, para os homens da comunidade, os motivos e interesses comuns do coletivo. Mesmo ao longo dos anos, essas mulheres preservam em suas memórias e em suas referências de instâncias que representam suas lutas, o lugar do Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu, embora muitas delas não participem ou compreendam a dinâmica de trabalho do MIQCB. Ainda que exista o movimento e as demais organizações políticas na região e tenham atividades semelhantes, cada uma exerce-as buscando, de algum modo, não apenas garantir a sua visibilidade, mas a parceria para fortalecer suas ações coletivas.

As mulheres quebradeiras de coco babaçu na região têm como estratégia pautar o modo de atuação do MIQCB, que independe da existência de outras instituições a sua representação pode ocorrer, sem assim, intervir, mas fortalecer as lutas. Elas percebem que há a necessidade de maiores atuações do referido movimento, principalmente, em eventos de efeitos significativos como audiências públicas municipais em defesa do babaçu ou intervenções a nível estadual para atender a região.

Ademais, percebe-se que o MIQCB está na memória das quebradeiras enquanto uma instância de representação política forte e se configura como uma instituição com poder de articulação nos estados em que atua, como também, junto ao governo Federal.

Sobre o Clube de Mães, por muito tempo, esse espaço compreendia um importante lugar de debate e construção de estratégias legítimas das quebradeiras de cada comunidade, que culminava com a apresentação em assembleia da AMTR, que é a instância de representação dos dois municípios em que foi realizada a pesquisa. Isso demonstrava uma dinâmica específica de organização dessas agentes sociais na busca pelas soluções de seus problemas, a saber:

indicação prévia de novas sócias para serem apresentadas na assembleia; realização do levantamento de quantas mulheres do Clube de Mães na comunidade estavam em dia com a AMTR; fazer articulação e mobilização das sócias de sua comunidade para eventos.

Outra questão que se tornou pertinente ao trabalho de pesquisa diz respeito às atividades desenvolvidas pelas quebradeiras de coco babaçu na designada Fábrica de Sabonete. Pois, muito embora, tenha percebido que nem todas as quebradeiras de coco, sócias da AMTR, estivessem envolvidas no grupo de feitura do sabonete dentro da fábrica, a participação e encaminhamento delas nos debates acerca dos assuntos inerentes à fábrica são legítimos, pois há uma relação que interliga todas essas agentes em torno dessa atividade.

Embora algumas das sócias levantem, em seus discursos, a possibilidade de a fábrica não gerar muita renda às envolvidas nessa produção, há um envolvimento dessas em todo e qualquer processo de discussão que acontece, tanto do grupo produtivo como da AMTR no intuito de contribuir com o seu desenvolvimento. Para as quebradeiras de coco babaçu, diretamente envolvidas no cotidiano da fábrica, elas desenvolvem um sentimento de pertencimento ao empreendimento que não se resume apenas às estruturas físicas, mas se objetiva no sabonete e se materializa nos debates, nas representações, no modo de negociar a compra e venda do sabonete tanto para o pequeno, quanto para o médio e o grande consumidor. Nesse sentido, para além da comercialização do sabonete, importa para as quebradeiras, não apenas levar o produto do sabonete em si. Para elas, importa também agregar a história de luta desenvolvidas por elas e por todos na região que viram na luta pelo livre acesso uma luta de um coletivo.

A AMTR citada acima, é referência no Médio Mearim, em sua história de luta, principalmente, em defesa dos babaçuais. Esta apresenta-se, ao longo de quase 30 anos, como uma organização que constrói suas intervenções políticas em nível local e regional evidenciando como uma associação de mulheres se mobiliza e se articula com outras organizações locais através da visibilidade política e econômica.

Em virtude da existência de diferentes elementos que apontam para o processo de resistência das quebradeiras de coco babaçu, que rompem com as barreiras de submissão de algumas situações como os dramas, as letras das músicas das *Encantadeiras* foram/são formas de codificar seus discursos enquanto passíveis de diferentes interpretações que não são totalmente divulgadas, mas se apresentam como formas simbólicas de expressar a crítica. Desse modo, muito embora a pesquisa aponte a relevância na fala das quebradeiras de coco babaçu

enquanto exposição para dar ênfase à luta, há questões recorrentes que nos levam a questionar: como esses discursos sobrevivem hoje? Como são codificados? Como sobrevivem diante de tanta exposição, uma vez que as quebradeiras falam praticamente “tudo” nos espaços que foram constituídos, dentro e fora das organizações? Como ocorrem esses discursos ocultos hoje? Qual é a base deles? Será que é possível falar tudo? É importante esclarecer, que esses questionamentos são pertinentes, mas não há intenção aqui de aprofundar esse debate, pois compreendendo que outros estudos poderão vir para tentar refletir sobre esses distintos discursos.

Percebemos, também, que a relação entre as experiências (narrativas) relatadas ao longo dos capítulos deste trabalho nos possibilita refletir que são, antes de tudo, expressões imersas em contextos socioeconômicos, culturais e políticos com raízes históricas ligadas à luta e à resistência das quebradeiras.

Nesse sentido, consideramos ainda, que foi necessário refletir sobre a trajetória das quebradeiras, que não se separam de um plano social, na qual essas mulheres constroem suas ações interagindo com outros agentes dentro e fora do território. Ademais, reforça-se que os signos, símbolos, a música, o teatro cantado, os fazeres tradicionais agrícolas, a produção dos derivados do babaçu e todo um conjunto de organizações institucionalizadas reforçam o modo de vida pautado na resistência e no conhecimento tradicional em que se reconhecem os aspectos políticos fortalecendo as redes de solidariedade dentro de um sistema de trocas simbólicas.

Por todos esses aspectos, é possível perceber que não existe ganhos unilaterais nos muitos resultados obtidos pela fábrica direcionados apenas para as dezessete mulheres produtoras, mas a todas as demais que fazem parte dessa construção coletiva representada pela associação. Pois, além de contribuírem sobre decisões administrativas, políticas e econômicas da fábrica no espaço da assembleia, elas comercializam, compram o produto e se autodenominam quebradeiras de coco babaçu referindo-se ao sabonete que se liga ao óleo, que vem do coco babaçu, que se encontra na palmeira, que é símbolo de luta, desde o advento dos conflitos até os dias de hoje, pelos grandes, médios e pequenos proprietários de terra.

Atualmente, as quebradeiras de coco babaçu, constroem um outro conceito de luta, porque estas encontram-se mais próximas, no que diz respeito à derrubada de palmeira e aplicação de veneno nas *pindovas* que, muitas vezes são realizadas por seus maridos, compadres ou vizinhos da comunidade e, nessas relações, as questões sobre a devastação do

babaçu tendem a ser mais complicadas, principalmente, porque há um coletivo a quem é preciso dar respostas.

Nos momentos de feitura do sabonete, os registros das diárias das produtoras, realizado por elas mesmas, de certo modo, tende a ocasionar um certo conflito por conta desse processo de “controle”. Isto porque, mesmo havendo um caderno de anotações, a dinâmica de produção de cada uma das denominadas produtoras não ocorrem da mesma forma e nem são isoladas de outros fatores que merecem atenção, pois se relacionam com outros fazeres que estas executam para além da fábrica. Muito embora isto possa vir a ter um reflexo no levantamento de pagamento das diárias para cada uma que participou de um determinado lote de produção do sabonete, para algumas mulheres, esse debate não merece atenção, pois não condiz com o modo geral do trabalho na fábrica, que envolve relações sociais que se transformam em luta.

Em se tratando da fábrica, de modo geral, as exigências, impostas pelo Estado por meio da ANVISA, em torno da regularização da fábrica, coloca-a no mesmo nível de fábrica de pequeno e médio e grande porte. Isso desenvolve um estado de desânimo nas quebradeiras, principalmente naquelas que estão diretamente acompanhando os problemas inerentes à ausência de recursos financeiros.

O conceito padrão de classificação posto pelo Estado não se refere à fábrica e não se assemelha ao conceito dado ao modo como as quebradeiras vivem o trabalho na fábrica, no dia a dia, na comunidade, nas assembleias, nas feiras agroecológicas, na região, nas apresentações das *Encantadeiras* e nas reuniões, congressos e seminários de organizações parceiras como o MIQCB, ASSEMA, universidades (UEMA e UFPA).

A burocratização do Estado se institui como um importante elemento ameaçador do processo de produção e reprodução dessas quebradeiras envolvidas na fábrica de sabonete e, portanto, na AMTR, pois desconsidera a relação construída ao longo do tempo, em que pese a história dessas mulheres que veem no babaçu e em seus derivados um conjunto de elementos que contribui para que a constituição dessa identidade étnica nessa história representada por esse bem material e simbólico.

A fábrica de sabonete tem uma representação política, social, ambiental e econômica. Difícil é afirmar se esses elementos se revelam separadamente, uma vez que se relacionam com o modo de fazer, de criar e de viver das quebradeiras de coco babaçu dentro e fora da fábrica na construção da identidade tendo, nas fronteiras sociais as relações interacionistas.

Por fim, as disputas de poder tendo o Estado de um lado, com as exigências normativas para adequação da fábrica para adquirir e registro e, do outro lado, as quebradeiras de coco e seus modos de vida, tendem a evidenciar as disparidades entre essas duas lógicas que acabam por enfrentar distintas tensões sociais. As mulheres, ao não conseguirem manter o mesmo ritmo de mudanças exigidas pelo Estado, acabam por perceber as implicações disso, pois não há recursos financeiros disponíveis para adequação da fábrica. As resoluções não respeitam o modo próprio desses povos se organizarem enquanto comunidades tradicionais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ASSELIN, Victor. **Grilagem**: corrupção e violência em terras do Carajás, Imperatriz – MA: Ética, 2009.

ALMEIDA, Alfredo W. B. de. **Autonomia e mobilização política dos camponeses no Maranhão**. Rio de Janeiro: Casa 8, 2015.

_____. Universalização e Localismo: movimentos sociais e crise dos padrões tradicionais de relação política na Amazônia”. In: **Os quilombos e as novas etnias**. Manaus. UEA, 2011. p. 15-33.

_____. **Terras de Quilombos, Terras indígenas, “babaçuais livre”, “Castanhais do povo”, faxinais e fundo de pastos**: terras tradicionalmente ocupadas. 2. ed. Manaus: PGSCA – UFAM, 2008.

_____.; SHIRAISHI NETO, Joaquim; MARTINS, Cynthia Carvalho. **Guerra ecológica nos babaçuais**: o processo de devastação das palmeiras, a elevação dos preços das *commodities* e aquecimento do mercado de terras na Amazônia. São Luiz: Lithograf, 2005.

_____. Terras tradicionalmente ocupadas – Processos de territorialização e movimentos sociais. **Revista Estudos Urbanos e Regionais**. Vol. 6, n.1: Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Planejamento Urbano e Regional; editor responsável Henri Acselrad: A Associação, 2004.

_____. **Quebradeiras de coco babaçu**: Identidade e Mobilização. São Luís: III Encontro Interstadual das Quebradeiras de Coco Babaçu: 1995.

_____.; FARIAS JÚNIOR, Emmanuel Almeida. **Povos e comunidades tradicionais**: nova cartografia social: Manaus: UEA Edições, 2013.

_____.; DOURADO, Sheilla Borges (Orgs.); ed. Ver. E aum. **Conhecimento Tradicional e biodiversidades**: normas vigentes e propostas identidade coletiva e reivindicações. Manaus: UEA Edições: PPGSA/PPGAS, UFAM, 2013.

ANDRADE, Maristela de Paula. **Mutirões, empates e greves**: divisão sexual do trabalho guerreiro entre famílias de quebradeiras de coco babaçu, no Brasil. Koninklijke Brill NV, Leiden, 2005 *Revue Lusotopie* XII (1-2), 175-189, Also available online – www.brill.nl.

_____. Conflitos Agrários e Memória de Mulheres Camponesas. **Estudos Feministas**. Florianópolis, 15(2): 240, maio-agosto/2007.

ARAÚJO, Helciane de F. A. **Estado/Movimentos Sociais no campo: a trama da construção de uma política pública no Maranhão**. Manaus. UEA, Edições 2013.

BARBOSA, Viviane de Oliveira Barbosa. **Mulheres do Babaçu: gênero, materialismo e movimentos no Maranhão**. 2003. 267f. Tese (Doutorado em História) - Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense (UFF). Niterói. 2013.

BARTH, Fredrik: **O Guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Tradução de John Cunha Comerford. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria. 2000.

BERREMAN, Gerald. Etnografia e controle de impressões em uma aldeia do Himalaia. In. ZALUAR, Alba. **Desvendando mascaras sociais**. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1962.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. Introdução, organização e seleção Sergio Miceli. – São Paulo: Perspectivas. 2007.

_____. **A miséria do mundo**. Com contribuição de A. Accardo.../et al./7ª ed. – Petrópolis, RJ: vozes, 2008.

_____. Compreender. In: **A miséria do mundo**. Tradução Fernando Tomaz. 16 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012. p. 693-732.

_____. **Coisas ditas**. Tradução Cássia R. da Silveira e Denise Moreno Regorim; revisão técnica Paula Monteiro. São Paulo: Brasiliense, 2004.

_____. **O poder simbólico**. Tradução Fernando Tomaz. 16. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

_____. Curso de 18 de janeiro de 1990. In: **Sobre o Estado: Cursos no Còllege de France (1989-92)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

GENNEP, Arnold van. **Os ritos de passagem: estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações, etc..** Tradução de Mariano Ferreira, apresentação de Roberto da Matta. 3 ed. Petrópolis, vozes, 2011.

GIMONET, Jean C. Alternância, adolescência e pré-adolescência: **Revista da Formação por Alternância**. Belo Horizonte, v. 1, n. 1, p. 05 – 21, 2005.

LINHARES, Anny da Silva. **Quebradeiras de Coco Babaçu: (re)construindo identidades e protagonizando suas histórias na microrregião do Médio Mearim, Estado do Maranhão**. 2016. Dissertação (Programa de Pós-graduação em Agriculturas Amazônicas, Núcleo de Ciências Agrárias e Desenvolvimento Rural), Universidade Federal do Pará, Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária, Belém – PA.

LOHER, Eurico. **Franciscanos no Maranhão e Piauí 1952 a 2007**. Teresina: Halley, 2009.

Mapeamento social como instrumento de gestão territorial contra o desmatamento e a devastação: processo de capacitação de povos e comunidades tradicionais: Quebradeiras de Coco Babaçu e Agroextrativistas do Sudeste do Pará, PA, 5/coordenação do projeto, Alfredo Wagner Berno de Almeida; equipe de pesquisa, Rita de Cássia Pereira da Costa... [et al], - Manaus: UEA, 2014.

MARTINS, Cynthia Carvalho. **Os deslocamentos como categoria de análise:** o garimpo, lugar de se passar; a roça onde se fica e o babaçu nossa poupança. Manaus: Universidade do Estado do Amazonas, 2012.

MAUS, M. 1974[1923-24]. Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: **Sociologia e Antropologia**. v. II. São Paulo: Edusp.

MESQUITA, Benjamin Alvino de. As mulheres agroextrativistas do babaçu: a pobreza a serviço da preservação do meio ambiente. **Rev. Pol. Públ.** São Luís, v. 12, n. 1, p. 53-61, jan./jun. 2008.

NAZAZONO, Erika Matsuno. O “mateiro” e a pesquisa científica. **Cadernos de debates Nova Cartografia Social:** conhecimentos tradicionais na Pan-Amazônia / Alfredo Wagner Berno de Almeida (org.). [et al]. – Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia / UEA Edições, 2010. (vol. 01, n°.01).

NOVEAS, Sylvia Caiuby. “Imagem, magia e imaginação: desafios ao texto antropológico”. In: **Mana** 14 (2) 455-475, 2008.

TEMME, Adolfo. **Mala de Couro:** diário de uma desobriga. 2. Edição, Teresina, 2011. 94p.

THOMPSON, E. P. **Costumes em Comum**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

PEREIRA, Pedro Paulo Gomes. “Cinema e antropologia: um esboço cartográfico em três movimentos”. In: **Cadernos de Antropologia e Imagem**, Rio de Janeiro, 10 (1): 51-69, 2000.

PORRO, Erika Miyasaka. Contribuição ao debate sobre a proteção ao conhecimento tradicional: Reflexões sobre as experiências das quebradeiras de coco babaçu no vale do mearim. **Cadernos de debates Nova Cartografia Social:** conhecimentos tradicionais na Pan-Amazônia / Alfredo Wagner Berno de Almeida (Org.). [et al]. – Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia /UEA Edições, 2010. (vol. 01, n°. 01.)

PRADO, Regina de Paula Santos. **Todo ano tem:** as festas na estrutura social camponesa/ Regina de Paula Santos Prado. – São Luís: EDUFMA, 2007. p. 292.

PROJETO NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL DA AMAZÔNIA. **Série Movimentos sociais, identidade coletiva e conflitos**. Fascículo 2: Quebradeiras de coco babaçu do Mearim. São Luís, 2005.

POLLAK, Michael. Memória e Identidade Social. In: **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro. vol. 5. n. 10, 1992, p. 200-212.

RANCIÈRE, Jacques. O dissenso. In: NOVAES, Adauto (Org.). **A crise da razão**. São Paulo, Companhia das Letras, Brasília - DF, Ministério da Cultura; Rio de Janeiro; Fundação Nacional de Arte, 1996. Ed. Schwarcz Ltda.

RÊGO, J. L.; ANDRADE, M. P. **História de mulheres**: Breve comentário sobre o território e a identidade das quebradeiras de coco babaçu no Maranhão. *Agrária*, São Paulo, n. 3, 2006.

SCOTT, James. La infrapolítica de los grupos subordinados. In: **Los dominados y el arte de la resistência**: discursos ocultos. México: Colección Problemas de México. Ediciones Era, 2004.

_____. **A dominação e a arte da resistência**. Tradução: Pedro Serras Pereira. Terra Livre: Lisboa, 2003.

Sonoros ofícios: cantos de trabalho: circuito 2015/2016 – Rio de Janeiro: Sesc, Departamento Nacional, 2015. 80 p.: il; 28,5 cm. – (Sonora Brasil)

SHIRAIISHI NETO, Joaquim. **O direito das minorias**: passagem do “invisível” real para o “visível” formal? Manaus: UEA Edições, 2013.

SILVA, Edson Sousa da. **A dinâmica do movimento pela educação e a luta pela terra no Médio Mearim**. 2015. Dissertação (Mestrado em Cartografia Social e Política da Amazônia) Universidade Estadual do Maranhão, São Luís – MA.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

SOUZA, Maria Alaídes de. História sobre o pensamento de fabricação de sabonetes do grupo de Ludovico. In: **O Maranhão em rota de colisão-experiências camponesas versus políticas governamentais**. São Luís: CPT, 1998. Coleção Padre Cláudio Berganaschi. p. 171-176.

UNESCO. **Recomendação sobre a salvaguarda da cultura tradicional e popular**. Paris, 1989.

_____. **Convenção para salvaguarda do patrimônio imaterial**. 2003.

REFERÊNCIAS ELETRÔNICAS

Disponível em: <http://www4.planalto.gov.br/consea>. Acesso em:

Disponível em: <http://www4.planalto.gov.br/consea/comunicacao/noticias>. Acesso em:

Disponível em: <http://www.al.ma.leg.br>. Acesso em:

Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br>. Acesso em:

Disponível em: <http://www.planalto.gov.br>. Acesso em:

Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141993000200003. Acesso em:

SOUSA, Maria Alaídes. Entrevista concedida à Assessoria de Comunicação do CONSEA. Brasília, 2017 ano: 2017 Disponível em: <http://www4.planalto.gov.br/consea/comunicacao/noticias/2017/semana-da-mulher-2018ser-quebradeira-de-coco-e-valorizar-a-luta-feminina2019-diz-maria-alaides>. Acessado em 22 jul. 2017.

https://pt.wikipedia.org/wiki/Campanha_da_fraternidade

http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141993000200003.

<http://www.territoriosdacidadania.gov.br>

<https://br.advfn.com/economia/inflacao/brasil/historia>

www.unicamp.br/cemarx/anais_v_coloquio_arquivos/arquivos/comunicacoes/gt4/sessa02/Giane_Souza.pdf

www.centraldocerrado.org.br

<https://www.facebook.com/EcoBrazil>

www.pontosolidario.org.br

<http://portal.anvisa.gov.br>.

<https://ivanmercadante.jusbrasil.com.br>

ANEXOS

Anexo 1 – Projeto de Lei n° 01/ 2002

ESTADO DO MARANHÃO
CÂMARA MUNICIPAL DE LAGO DO JUNCO
CNPJ: 69.377075/0001 - 92

Projeto de n° 01/2002

Dispõe sobre a proibição da derrubada de palmeiras de babaçu no Município de Lago do Junco, Estado do Maranhão, e dá outras providências.

Art. 1° As palmeiras de babaçu existentes no Município de Lago do Junco, Estado do Maranhão, são de livre acesso e uso comum das quebradeiras de coco e suas famílias, que as exploram em regime de economia familiar e comunitária.

Art 2° No Município de Lago do Junco é terminantemente proibido a realização de qualquer ato que venha causar danos diretos ou indiretos as palmeiras de babaçu, como derrubada, corte de cacho, queimada, uso de agrotóxicos, cultivos de plantações que tragam algum prejuízo ao seu desenvolvimento, entre outras ações.

§1° Serão permitidos os trabalhos de raleamento, desde que obedeça a uma densidade de no mínimo 60 palmeiras por hectare, distribuídas de forma a evitar a concentração de palmeiras na área.

§2° Para efeito do dispositivo no parágrafo anterior, deverão ser consideradas não só as palmeiras adultas, mas também deverá ser mantido igual número de palmeiras jovens (capoteiros e *pindovas*) para a futura substituição da vegetação, com vista à manutenção de um sistema de proteção buscado no desenvolvimento sustentável e conservação dos recursos naturais.

Parágrafo único. Os trabalhadores de raleamento deverão ser comunicados com antecedência mínima de 07 (sete) dias, e deverão ser acompanhadas pelo Conselho Municipal de Meio Ambiente instituído conforme a Lei Orgânica Municipal do Lago do Junco, Estado do Maranhão, ou na falta deste conselho, pelas entidades representativas da classe dos trabalhadores e trabalhadoras rurais do Município, representantes dos proprietários de terra e poder público.

Art. 3° As infrações pelo não cumprimento desta Lei, sujeitará o infrator às seguintes sanções:

I – Multa, que deverá ser arbitrada pela Secretaria da Agricultura, enquanto cria-se a Secretaria do Meio Ambiente do Município e determinada de acordo com os danos causados às palmeiras e à área afetada não podendo ser inferior a três salários mínimo, independentemente do ressarcimento dos danos causados ao meio ambiente e das sanções penais aplicáveis ao caso;

II – Multa dobrada, caso o infrator seja reincidente.

Art. 4º A fiscalização do disposto nesta Lei caberá à Secretaria de Agricultura, enquanto criasse a Secretaria do Meio Ambiente, sob o acompanhamento do Conselho Municipal e que trata o parágrafo único do art. 2º desta Lei.

Art. 5º Esta Lei entrará em vigor na data de sua publicação.

Art. 6º Revogam-se as disposições em contrário.

Lago do Junco (MA) em 14 de junho de 2002

Haroldo Euvaldo Brito Léda
Prefeito Municipal

Anexo 2 – Ata da Assembleia Geral de Fundação da Associação das Mulheres Trabalhadoras de Lago do Junco – AMTR

ATA DA ASSEMBLÉIA GERAL DE FUNDAÇÃO DA ASSOCIAÇÃO DAS MULHERES TRABALHADORAS DE LAGO DO JUNCO - A.M.T.R.

Aos 14 dias do mês de maio do ano de 1989, no povoado de Morada Nova, Município de Lago do Junco, Estado do Maranhão, reuniram-se as pessoas a seguir indicadas com o propósito de constituírem uma associação de mulheres trabalhadoras rurais, sob a forma de sociedade civil sem fins lucrativos: Maria José de Sousa Silva: brasileira, casada, 27 anos, cearense, trabalhadora rural residente no povoado Juruparana; Maria das Dores Castro: brasileira, viúva, 39 anos, cearense, trabalhadora rural, residente no povoado de Pau Santo; Deusuitta Lopes de Medeira: brasileira, casada, 51 anos, cearense, trabalhadora rural, residente em Laguinho do Simão; Maria Eva Sousa Matos: brasileira, solteira, 20 anos, maranhense, trabalhadora rural residente em Centrinho do Acrísio; Emília Bernardina da Silva: brasileira, casada, 30 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado de São Manoel; Maria das Dores Soares: brasileira, solteira, 18 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado São Manoel; Maria das Graças de Jesus: brasileira, solteira, 22 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado São Manoel; Deusuitta Vieira de Sousa: brasileira, casada, 29 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado São Manoel; Iracema Santos de Paiva: brasileira, casada, 17 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado Pau Santo; Maria de Fátima Pereira de Sousa: brasileira, viúva, 34 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado de Centrinho do Acrísio; Felismina Pereira Frasso: brasileira, casada, 40 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado de Centrinho do Acrísio; Francisca da Silva Pereira: brasileira, casada, 26 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado São Sebastião; Maria Viana Pereira: brasileira, casada, 26 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado Morada Nova; Rosa de Jesus: brasileira, solteira, 17 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado São Manoel; Raimunda Sertão Cruz: brasileira, casada, 40 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado de Centro dos Bertulinos; Luiza Gonzaga de Sousa: brasileira, casada, 49 anos, piauiense, trabalhadora rural, residente no povoado Cajazeiras; Francisca Rodrigues dos Reis: brasileira, casada, 29 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado de São Manoel; ; Benedita Anório da Silva: brasileira, solteira, 17 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado São Manoel; Ivete Ramos Silva: brasileira, casada, 25 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado de São Manoel; Maricé da Conceição: brasileira, solteira, 24 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado Pau Santo; Maria Linete da Silva Pereira: brasileira, casada, 23 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado Três Poços; Olindina Maria de Jesus: brasileira, casada, 25 anos, cearense, trabalhadora rural, residente no povoado Pau Santo; Cassiana Almeida Costa: brasileira, casada, 25 anos, cearense, trabalhadora rural, residente no povoado Pau Santo.

nos, piauiense, trabalhadora rural, residente no povoado Centro dos Bertulinos; Iranir Ribeiro Sampaio: brasileira, casada, 31 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado Pau Ferrado; Antonia Paiva Santos: brasileira, casada, 19 anos, maranhense, residente no povoado Pau Santo; Maria Luzia Ramos Gonçalves: brasileira, casada, 28 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado Pau Santo; Elenilda Rodrigues de Paiva: brasileira, solteira, 18 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado Pau Santo; Maria das Dores Gomes: brasileira, casada, 30 anos, maranhense, trabalhadora rural residente no povoado Centro dos Bertulinos; Maria da Conceição da Rocha: brasileira, casada, 40 anos, cearense, trabalhadora rural, residente no povoado Centro dos Toinhos; Maria Rodrigues da Silva: brasileira, casada, 53 anos, cearense, trabalhadora rural residente no povoado Centro dos Aguiar; Maria Lúcia de Sousa: brasileira, casada, 28 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente em Pau Santo; Maria Mateus de Oliveira: brasileira, casada, 38 anos, cearense, trabalhadora rural, residente no povoado de São Manoel; Olindina Ferreira da Silva: brasileira, casada, 50 anos, trabalhadora rural, residente no povoado São Manoel; Emília Marque do Vale: brasileira, viúva, 65 anos, cearense, trabalhadora rural, residente São Manoel; Maria Ferreira Santos: brasileira, casada, 59 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado São Manoel; Benidita Francisca da Silva: brasileira, casada, 42 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente povoado São Manoel; Francisca Evangelista Sousa: brasileira, casada, 43 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado Três Poços; Francisca Helena da Silva: brasileira casada, 38 anos, cearense, trabalhadora rural, residente no povoado Centro dos Aguiar; Raimunda da Costa Barbosa: brasileira, casada, 54 anos, cearense, trabalhadora rural, residente no povoado São Manoel; Quitera Ramos de Azevedo: brasileira, viúva, 50 anos, cearense, trabalhadora rural, residente no povoado São Manoel; Maria Luzia de Sousa: brasileira, casada, 29 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado São Manoel; Raimunda Lucena de Oliveira: brasileira, casada, 43 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado de São Paulo; Antonia Costa Nascimento: brasileira, casada, 34 anos, cearense, trabalhadora rural, residente, no povoado Pau Santo; Maria de Moraes Rocha: brasileira, casada, 35 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado São Sebastião; Maria Inácia Lopes: brasileira, casada, 32 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado Centro dos Aguiar; Francisca Pereira das Neves: Brasileira, solteira, 18 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado Três Poços; Francisca Azevedo de Lima: brasileira, casada, 20 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado São Manoel; Lidia Soares da Silva: brasileira, casada, 33 anos, trabalhadora rural, residente

33 anos, trabalhadora rural, piauiense, residente no povoado Centro dos Bertulinos; Dalvaní Livramento de Jesus: brasileira, casada, 25 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado São Manoel; Maria Francisca Alves de Carvalho: brasileira, casada, 18 anos, trabalhadora rural, residente no povoado Ludovico; Maria do Socorro Viana Carvalho: brasileira, casada, 25 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado Ludovico; Benilza Vieira da Silva: brasileira, casada, 30 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado Ludovico; Raimunda Lima da Costa: brasileira, casada, 24 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado Centro dos Bertulinos; Maria de Fátima das Dores: brasileira, casada, 25 anos, maranhense trabalhadora rural, residente no povoado Três Poços; Maria Carmo da Silva Brito: brasileira, casada, 53 anos, cearense, trabalhadora rural, residente no povoado Centro dos Aguiar; Joana Alves da Conceição: brasileira, casada, 47 anos, piauiense, trabalhadora rural, residente no povoado Centro dos Bertulinos; Maria Joana da Conceição: brasileira, casada, 47 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado Pau Santo; Maria da Conceição Silva Santos: brasileira, casada, 25 anos maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado Três Poços; Antonia Garcia da Costa: brasileira, casada, 35 anos, piauiense, trabalhadora rural, residente no povoado de São Francisco; Ambrosina Antonia Soares: brasileira, casada, 47 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado de São Manoel; Lúcia Pereira Lima: brasileira, solteira, 45 anos, cearense, trabalhadora rural, residente no povoado de Ludovico; Celina Ribeiro Sampaio: brasileira, solteira, 24 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado Pau Santo; Maria Zuleide Rodrigues: brasileira, casada, 29 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado Centro dos Leôncio; Valdenora Alves de Sousa: brasileira, casada, 33 anos, cearense, trabalhadora rural, residente no povoado Centro dos Toinhos; Joaquina da Conceição: brasileira, viúva, 49 anos, cearense, trabalhadora rural, residente no povoado Centro dos Aguiar; Francisca Maria da Conceição: brasileira, solteira, 35 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado Centro dos Leôncios; Maria das Dores Pessoa da Silva: brasileira, casada, 27 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado Centro dos Bertulinos; Nilza Alves Lima: brasileira, casada, 20 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado São João da Mata; Zuleide Cosmo dos Santos: brasileira, casada, 23 anos, maranhense, trabalhadora rural residente no povoado Centro dos Aguiar; Maria Félix Brito: brasileira, casada, 47 anos, cearense, trabalhadora rural, residente no povoado Centro dos Aguiar; Antonia Cosmo da Silva: brasileira, casada, 58 anos, cearense, trabalhadora rural, residente no povoado Centro dos Aguiar; Raimunda

brasileira, casada, 35 anos, cearense, trabalhadora rural, residente no povoado Centro dos Aguiar; Rosa Ramos Silva: brasileira, viúva, 60 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado Três Poços; Rosa Queirós de Sousa: brasileira, casada, 50 anos, piauiense, trabalhadora rural, residente no povoado Centro dos Poinhos; Leonilde Monteiro Santos: brasileira, casada, 46 anos, cearense, trabalhadora rural, residente no povoado Centro dos Aguiar; Rita Ramos Souza: brasileira, casada, 53 anos, cearense, trabalhadora rural, residente no povoado São João da Mata; Beatriz Ferreira dos Santos: brasileira, casada, 39 anos, piauiense, trabalhadora rural, residente no povoado São João da Mata; Ermina maria do Nascimento: brasileira, casada, 50 anos, piauiense, trabalhadora rural, residente no povoado São Francisco; Maria Ferreira Lima: brasileira, casada, 56 anos, piauiense, trabalhadora rural, residente no povoado São João da mata; Antonia Janoário da Silva: brasileira, casada, 23 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado São Francisco; Maria do Socorro do Nascimento: brasileira, casada, 30 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado São Francisco; Maria Pereira dos Santos: brasileira, casada, 51 anos, cearense, trabalhadora rural, residente no povoado Centro dos Aguiar; Raimunda de Sousa Silva: brasileira, casada, 25 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado São Francisco; Rosalina Lopes da Silva: brasileira, casada, 48 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado São Francisco; Zenita Ramos Amorim: brasileira, casada, 38 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado de Lago dos Rodrigues; Maria de Loudes Menêses: brasileira, casada, 38 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado São Pedro; Francisca Joaquina da Conceição: brasileira, viúva, 31 anos, cearense, trabalhadora rural, residente no povoado Centro dos Aguiar; Maria Ribeiro de Sousa: brasileira, casada, 42 anos, piauiense, trabalhadora rural residente no povoado São João da Mata; Maria de Nazaré Ramos Silva: brasileira, casada, 65 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado Três Poços; Alice Lopes de Souza: brasileira, viúva, 39 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado São Francisco; Josefa de Sousa Ferreira: brasileira, casada, 28 anos, cearense, trabalhadora rural residente no povoado São Francisco; Raimunda Almeida da Silva: brasileira casada, 31 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado Centro dos Leôncios; Leonilde Alves da Silva: brasileira, casada, 41 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado Ludovico; Maria Mendes Pinto: brasileira, casada, 37 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado Morada Nova; sebastiana Ferreira da Costa: brasileira, casada, 45 anos, maranhense, trabalhadora rural residente no povoado Ludovico; Jovelina Maria da Conceição: brasileira, casada, 45

ral, residente no povoado São Francisco; Maria Alves Pinto: brasileira, casada, 29 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado Morada Nova; Maria Noemi de Lima: brasileira, casada, 46 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado de Centro dos Aguiar; Josefa Paula da Silva: brasileira, casada, 40 anos, cearense, trabalhadora rural, residente no povoado Três Poços; Maria Mendes Pinto: brasileira, casada, 43 anos, cearense, trabalhadora rural, residente no povoado Lago dos Rodrigues; Francisca Marques da Silva: brasileira, casada, 39 anos, cearense, trabalhadora rural, residente no povoado Centro dos Aguiar; Antonia Maria de Araújo: brasileira, casada, 39 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado Centro dos Aguiar; Nazira Pereira da Silva: brasileira, casada, 41 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado Ludovico; Maria Madalena de Jesus: brasileira, solteira, 45 anos, maranhense, trabalhadora rural, reside no povoado Centro dos Aguiar; Maria das Graças de Sousa: brasileira, solteira, 25 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado Laguinho; Francisca Rodrigues Lima: brasileira, casada, 50 anos, cearense, trabalhadora rural, residente no povoado São Francisco; Pedrina Rodrigues da Silva: brasileira, casada, 52 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado Ludovico; Eneide Araújo Alves: brasileira, casada, 34 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado Ludovico; Maria Raimunda da Silva Lima: brasileira, viúva, 67 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado Três Poços; Maria do Socorro Cruz: brasileira, casada, 63 anos, cearense, trabalhadora rural, residente no povoado Pau Santo; Maria Hosana de Araújo: brasileira, casada, 34 anos, cearense, trabalhadora rural, residente no povoado Centro dos Aguiar; Maria Mesquita Moreno: brasileira, casada, 31 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado Juruparana; Luzia Sabino Araújo: brasileira, casada, 29 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado Centro dos Aguiar; Antonia Francisca de Brito: brasileira, casada, 33 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado São João da Mata; Rosa Maria de Brito: brasileira, viúva, 45 anos, cearense, trabalhadora rural, residente no povoado São João da Mata; Tereza Pereira dos Santos: brasileira, casada, 29 anos, trabalhadora rural residente no povoado Morada Nova; Tereza Progentina de Oliveira: brasileira, casada, 33 anos, cearense trabalhadora rural, residente no povoado Centro dos Toinhos; Luiza Pereira de Sousa: brasileira, solteira, 35 anos, piauiense, trabalhadora rural, residente no povoado Morada Nova; Teresa Ramos dos Santos: brasileira, casada, 42 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado São João da Mata; Maria Rosa de Brito: brasileira, casada, 33 anos, maranhense, trabalhadora rural, resi-

povoado Ludovico; Antonia de Melo Pinto: brasileira, casada, 26 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado Morada Nova; Rita Fontinele da Cunha: brasileira, casada, 52 anos, cearense, trabalhadora rural, residente no povoado Centro dos Aguiar; Maria Neres de Souza: brasileira, casada, 44 anos, piauiense, trabalhadora rural, residente no povoado São Paulo; Maria Ramos dos Santos: brasileira, casada, 34 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado São João da Mata; Lucinete da Conceição: brasileira, casada, 28 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado centro dos Aguiar; Francisca Salustiana de Arruda: brasileira, casada, 45 anos, cearense, trabalhadora rural, residente no povoado São Manoel; Lucimar pereira da Silva: brasileira, casada, 21 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado Centro dos Aguiar; Maria da Luis Silva: brasileira, casada, 41 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado Ludovico; Isaura Fernandes Gomes: brasileira, casada, 47 anos, cearense, trabalhadora rural, residente no povoado São João da Mata; Maria da Conceição: brasileira, casada, 50 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado Centro dos Toinhos; Francisca Barbosa de Sousa: brasileira, casada, 25 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado Centro dos Toinhos; Francisca Santos Silva: brasileira, casada, 28 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado São João da Mata; Maria das Graças Fontineles: brasileira, casada, 39 anos, cearense, trabalhadora rural, residente no povoado Centro dos Aguiar; Maria da Paz Monteiro Pascal: brasileira, casada, 28 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado Juruparana; Raimunda Brito dos Santos: brasileira, casada, 35 anos, cearense, trabalhadora rural, residente no povoado São João da Mata; Rosa Solidade: brasileira, viúva, 72 anos, cearense, trabalhadora rural; residente no povoado Centro dos Aguiar; Tereza Francisca Soares: brasileira, casada, 39 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado São Manoel; Maria das Graças Arruda: brasileira, casada, 60 anos, cearense, trabalhadora rural, residente no povoado Centro dos Aguiar; Angélica Ferreira da Conceição: brasileira, casada, 50 anos, cearense, trabalhadora rural, residente no povoado São Paulo; Arlinda Rosa da Silva: brasileira, casada, 48 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado Morada Nova; Luisa Moreira de Sousa: brasileira, casada, 43 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado Ludovico; Maria de Araújo Machado da Silva: brasileira, casada, 31 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado Juruparana; Maria Saraiva da Silva: brasileiro, viúva, 55 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado Juruparana; Maria Edileusa Lopes da Silva: brasileira, casada, 25 anos, maranhense, '

povoado Morada Nova; Antonia Francisca de Sousa: brasileira, casada, 48 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado Ludovico; Ilda Pereira de Sousa Cruz: brasileira, casada, 50 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado Juruparana; Aleni Gomes da Silva: brasileira, casada, 31 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado Ludovico; Lídia Lopes da Silva: brasileira, casada, 50 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado Ludovico; Antonia Pereira da Silva: brasileira, casada, 47 anos, cearense, trabalhadora rural, residente no povoado Lago dos Rodrigues; Maria das Graças Rocha: brasileira, casada, 38 anos, piauiense, trabalhadora rural, residente no povoado São Francisco; Antonia Ramos Silva Gomes: brasileira, casada, 52 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado Três Poços; Francisca Sampaio Ramos: brasileira, casada, 32 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado Três Poços; Alderina Lopes da Silva: brasileira, casada, 40 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado São Francisco; Raimunda Alves Gonçalves da Silva: brasileira, casada, 33 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado Três Poços; Raimunda Lopes pereira: brasileira, casada, 50 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado Juruparana; Maria Balbina da Conceição: brasileira, casada, 54 anos, piauiense, trabalhadora rural, residente em Lago do Junco; Maria Lúcia de Sousa: brasileira, casada, 23 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado Pau Santo; Rosalina Alves da Silva: brasileira, 34 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado Ludovico; Maria Alaides Alves de Sousa: brasileira, casada, 33 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado Ludovico; Joana Maria Moreno dos Santos: brasileira, casada, 26 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado São Francisco; Josefa Moreno da Siva: brasileira, casada, 43 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado São Francisco; Cecília Moreno da Silva: brasileira, solteira, 22 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado São Francisco; Francisca Alves dos Reis: brasileira, casada, 43 anos, cearense, trabalhadora rural, residente no povoado Lago dos Rodrigues; Raimunda Cristina Calixto: brasileira, viúva, 36 anos, Maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado Pau Santo; Maria Antonia Sousa Araújo: brasileira, casada, 20 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado de Pau Santo; Luzia Ferreira da Silva: brasileira, casada, 50 anos, trabalhadora rural residente no povoado São Manoel; Maria Laudeci Galvão: brasileira, casada, 33 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado Juruparana; Audenir dos Santos Silva: brasileira, casada, 44 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado São Francisco.

es: brasileira, solteira, 35 anos, cearense, trabalhadora rural, residente no Lago do Junco; Raimunda Rita da Conceição: brasileira, casada 38 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado Três Poços; Sendo que todas residem no município de Lago do Junco. Para coordenar os trabalhos, a Assembléia escolheu por aclamação, o senhor Milton Vieira de Sousa, que convidou a mim, Maria Alaides Alves de Sousa para lavrar esta ata. Seguidamente se procedeu a leitura e discussão do Estatuto Social, e que foi feito Artigo por Artigo. O Estatuto aprovado vai transcrito a seguir: Capítulo I - da Associação e seus fins. Art. 1º: A Associação das Mulheres Trabalhadoras Rurais do Lago do Junco - AMTR, do município de Lago do Junco, fundada em 14 de maio de 1989, com sede no povoado de Morada Nova, no município de Lago do Junco - MA., é uma sociedade civil, sem fins lucrativos, com tempo indeterminado de duração. Artigo 2º: A associação tem as seguintes finalidades: a) buscar através da conscientização de classe, uma sociedade mais justa e igualitária; b) promover através do espírito comunitário, o conjunto das trabalhadoras rurais de associadas; c) resgatar o conhecimento popular, tanto na área de saúde, agricultura, como na de educação para seus filhos; d) lutar pela alimentação, moradia, posse da terra, e meios para que se produza melhor. Parágrafo único: Para alcançar seus objetivos poderá fazer convênios e acordos com entidades públicas ou privadas, nacionais ou estrangeiras. Capítulo II - Do Patrimônio: Artigo 3º: O patrimônio da Associação será constituído de: a) doações, subvenções ou auxílios de entidades que se interessem pelo trabalho da Associação e tenham objetivos semelhantes; b) receitas provenientes de atividades comunitárias das associadas; c) contribuições das próprias associadas, estabelecidas pela Assembléia geral. Capítulo III - Das associadas, seus direitos e deveres. Artigo 4º: A Associação será constituída de trabalhadoras rurais independentemente de qualquer preconceito: cor, idade, religião, partidatismo político, desde que seu sustento venha do seu trabalho e de sua família, na agricultura, pecuária ou extrativismo vegetal, e se identifiquem com a luta da classe trabalhadora, não tendo ligações com a União Democrática Ruralista - UDR. Artigo 5º: São direitos das Associadas: a) votar e ser votada, desde que esteja cumprindo com seus deveres de associadas; b) participar das reuniões, apresentando propostas e ideias; c) tomar parte em todas as atividades da Associação e desfrutar de benefícios advindos; d) apresentar candidatas para associadas. Artigo 6º: São deveres das associadas: a) Cumprir com as obrigações de cargos e funções para os quais foi eleitas; comparecer e participar ativamente em todas as reuniões da Asso-

dos bens da Associação; e) comunicar quando tiver que se ausentar temporária ou definitivamente. Parágrafo único: O número limitado de associadas será estipulado em Assembléia Geral, tanto o mínimo quanto o máximo, caso esteja entrave para o bom desenvolvimento das atividades da Associação. Capítulo VI - Das Penalidades: Artigo 7º) As associadas que praticarem atos não condizentes com as finalidades da Associação, serão convocadas a uma Assembléia Geral em que será decidida a permanência ou a saída da mesma, sendo necessária a deliberação de 75% das associadas presentes. Capítulo V - Da Direção. Artigo 8º: A direção da Associação se dará através da: a) Assembléia Geral, que é o conjunto das associadas; b) Diretoria, que será composta de Presidente e Vice-presidente, secretária e vice-secretária, tesoureira e vice-tesoureira; c) Conselho Fiscal, que será composto de 3 (três) conselheiras fiscais e 3 (três) conselheiras fiscais suplentes. Artigo 9º: A Assembléia Geral é o órgão máximo e soberano. Artigo 10º: Os cargos da Diretoria e do Conselho Fiscal serão preenchidos mediante eleições de 2 (dois) em 2 (dois) anos, por voto secreto e direto, podendo haver reeleição apenas por mais um mandato. Artigo 11º: Compete a Assembléia Geral: a) eleger e empossar os membros da Diretoria e do Conselho Fiscal; b) estabelecer o valor de contribuição das associadas; c) apreciar e votar o relatório, balanço e contas da Diretoria e a avaliação do Conselho Fiscal; d) apreciar e votar o plano de trabalho da Diretoria; e) deliberar sobre a entrada e exclusão de associadas, com 2/3 de votos favoráveis, em ambos os casos; f) deliberar sobre a dissolução da Associação, neste caso, decidir o destino dos bens da mesma; g) decidir sobre mudanças no Estatuto; h) destituir os membros da Diretoria ou Conselho Fiscal, quando se fizer necessário. Artigo 12º: Compete a Presidente: a) representar a Associação, quando se fizer necessário, dentro e fora do município de Lago do Junco; b) coordenar as reuniões e atividades da Associação; c) cumprir e fazer cumprir o presente Estatuto; d) examinar e assinar com a Tesoureira os documentos de responsabilidades financeiras; e) examinar os livros de Atas, as quais, após discutidas, aprovadas e lavradas, serão assinadas juntamente com a Secretária; f) convocar as reuniões extraordinárias da Associação; g) incentivar a participação e iniciativa de cada associada; h) convidar as representantes dos grupos de mulheres trabalhadoras rurais pertencentes a Associação, para participar das reuniões bimestrais da Diretoria e Conselho Fiscal. Artigo 13º: Compete à Secretária: a) escrever as Atas das Assembléias Gerais e demais reuniões, e assiná-las juntamente com a Presidente, depois de aprovadas; b) responsabilizar-se pela documentação da Associação; c) substituir a presidente durante a sua ausência ou impossibilidade nas ocasiões em que a Vice-presidente não puder fazê-lo. Artigo 14º: Compete à Tesoureira: responsabilizar-se pelos valores que forem arrecadados; b) fa-

reuniões bimestrais da Diretoria, nas Assembléias Gerais semestrais, mostrando anotações, recibos e documentos financeiros. Artigo 15º: Compete ao Conselho Fiscal: a) fiscalizar a movimentação financeira da Diretoria; b) convocar reuniões extras, se se fizer necessário; c) ler e avaliar os relatórios de atividades; d) acompanhar as atividades das associadas, juntamente com a Diretoria. Parágrafo único: Compete as associadas que ocuparem os cargos de suplentes e vices, substituírem as titulares, em caso de ausência ou impossibilidade das mesmas. Capítulo VI - Das Reuniões. Artigo 16º: As Assembléias Gerais ordinárias serão de 6 em 6 meses e as extraordinárias, sempre que se fizer necessário. Artigo 17º: As reuniões ordinárias da Diretoria e Conselho Fiscal serão de 2 em 2 meses e as extraordinárias, sempre que se fizer necessário. Artigo 18º: O quórum para realização das assembléias gerais, é metade mais um dos votos das associadas presentes, com exceção dos casos previstos nos artigos 7º e 20º. Artigo 19º: O quórum para realização das reuniões da Diretoria e do Conselho Fiscal é de metade mais um das diretoras e conselheiras e as deliberações serão tomadas por metade mais um dos votos das presentes. Parágrafo único: No caso de não se obter quórum necessário para realização das reuniões e assembléias, deverá ser feita segunda e última convocação, meia hora após e se ainda assim não se obter quórum, cancela-se a reunião e marca-se nova data. Capítulo VII - Das disposições gerais transitórias. Artigo 20º: Para a dissolução da Associação será necessária a ocorrência de 2/3 de votos a favor, em Assembléia Geral em que estejam presentes pelo menos 75% das associadas quites, reunidas especialmente para este fim. Artigo 21º: É proibido a qualquer membro da Diretoria ou Conselho Fiscal a remuneração ou gratificação por serviços prestados enquanto diretoras ou conselheiras. Artigo 22º: Este Estatuto entrará em vigor a partir de 14 de maio de 1989, podendo ser alterado, no todo ou em parte, mediante deliberação de 2/3 das associadas quites, presentes em assembléia geral. O Estatuto foi aprovado pelo voto de todas as pessoas anteriormente identificadas. No prosseguimento dos trabalhos a assembléia procedeu a eleição dos primeiros membros da Diretoria e Conselho Fiscal, tendo o resultado sido o seguinte: Para membros da Diretoria: presidente: Rosalina Alves da Silva, brasileira, casada, 33 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado Ludovico, Carteira Profissional 019754, série 516a.; Vice-presidente: Raimunda Lopes Pereira, brasileira, solteira, 51 anos, cearense, trabalhadora rural, residente em Juruparana; número da Carteira Profissional 43934, série 0001; Secretária: Maria de Fátima Pereira Souza, brasileira, viúva, 34 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado Centrinho do Acrísio, número da Carteira de Identidade 459.443; Vice-secretária: Iracema ...



Pereira dos Santos, brasileira, casada, 17 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado Pau Santo, documento Certidão de Casamento; Tesoureira: Ivete Ramos Silva, brasileira, solteira, 26 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente em São Manoel, Carteira Profissional número 27759, série 00001; Vice-tesoureira: Maria de Fátima das Dores, brasileira, solteira, 25 anos, maranhense trabalhadora rural, residente em Três Poços, documento Certidão de Nascimento; 1^a do Conselho Fiscal: Beatriz Ferreira dos Santos, brasileira, casada, 38 anos, piauiense, trabalhadora rural, residente em São João da Mata, Carteira de Trabalho número 48726, série 00001; 2^a do Conselho Fiscal: Maria José de Sousa Silva, brasileira, casada, 26 anos, maranhense trabalhadora rural, residente no povoado Juruparana, Carteira de Identidade número 1.217.303; 3^a do Conselho Fiscal: Carmelita Francisca de Sousa, brasileira, viúva, 43 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado Ludovico, Carteira de Identidade número 510.513; 1^a Suplente do Conselho Fiscal: Maria da Conceição Silva Santos, brasileira, casada, 25 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado Três Poços, Carteira de Trabalho número 001700, série 00001; 2^a Suplente do Conselho Fiscal: Maria das Dores Pessoa da Silva, brasileira, casada, 26 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado Centro dos Bertolinos, Carteira de Trabalho número 51020, série 00001; 3^a Suplente do Conselho Fiscal: Maria das Graças Arruda, brasileira, casada, 60 anos, cearense, trabalhadora rural, residente no povoado Centro dos Aguiar, Carteira Profissional número 75670, série 00001. Após a eleição tomada de todos os membros, o Presidente da mesa declarou definitivamente constituída a Associação das Mulheres Trabalhadoras Rurais de Lago do Junco, com administração e sede no povoado de Morada Nova, Município de Lago do Junco, Estado do Maranhão, sociedade civil sem fins lucrativos, criada ao abrigo do Código Civil Brasileiro. Os trabalhos foram encerrados e eu Maria Alaídes Alves de Souza, brasileira, casada, 33 anos, maranhense, trabalhadora rural, residente no povoado de Ludovico, Carteira de Identidade número 727.819 que servi de Secretária, lavrei a Ata, que lida e achada conforme, vai ser assinada por todas as associadas fundadoras.

Lago do Junco, 14 de Maio de 1.989.

CERTIDÃO

CERTIFICO e dou fé, em virtude do pedido verbal de pessoa interessada, que o título a que se refere foi PROTOCOLADO NO LIVRO Nº A-01, as folhas 100, sob o número 1153 e RECIPIENTE NO LIVRO Nº 01 DE PESSOAS JURÍDICAS, as folhas 39-v e 45, deste Cartório.

Lago do Junco, 30 de julho de 1990

Adauto Bandeira Luna Pereira
ADAUTO BANDEIRA LUNA PEREIRA
OFICIAL SUBSTITUTO

CARTÓRIO DO OFÍCIO ÚNICO
Alzerina Luna Pereira
Escrivã
Adauto Bandeira Luna Pereira
Escrevente Juramentado
Substituto
Lago do Junco — Ma.

CARTÓRIO DO OFÍCIO ÚNICO DE LAGO DO JUNCO - MARANHÃO

Reconheço, por semelhança a firma *21*

de *Rosalina da Silva*

e dou fé

Em testemunho *da* da verdade

Lago do Junco, *15* de *08* de 19

Alzerina Luna Pereira
TITULAR

Adauto Bandeira Luna Pereira
SUBSTITUTO

Anexo 3 – Estatuto social da Associação das Mulheres Trabalhadoras Rurais de Lago Do Junco e Lago dos Rodrigues

AMTR

Associação de Mulheres Trabalhadoras Rurais do Lago do Junco e Lago dos Rodrigues.
Povoado Ludovico, Zona Rural S/Nº de Lago do Junco/MA
CEP - 65.710-000 – Lago do Junco - Maranhão - Brasil.
CGC - 12.538.872 / 0001-97 - Tel.: (99) 9172-4139 / Fax: (0055 99) 3642-2061.
E-Mail: assemapomjur@asema.org.br, gentedefibra@asema.org.br

ADITIVO DO ESTATUTO SOCIAL DA ASSOCIAÇÃO DAS MULHERES TRABALHADORAS RURAIS DE LAGO DO JUNCO E LAGO DOS RODRIGUES

CAPITULO I DA ASSOCIAÇÃO E SEUS FINS

Artigo 1º - À associação das mulheres Trabalhadoras Rurais de Lago do Junco e Lago dos Rodrigues – AMTR, fundada em 14 de maio 1989, com sede no povoado Ludovico no município de Lago do Junco/MA, é uma sociedade civil, sem fins econômicos, com tempo indeterminado de duração.

Artigo 2º - A associação tem as seguintes finalidades:

- a. Buscar através de conscientização de classe, uma sociedade mais justa e igualitária.
- b. Promover, através do espírito comunitário, o conjunto das trabalhadoras rurais associadas.
- c. Resgatar o conhecimento popular, tanto na área de saúde, agricultura, pecuária, como na de educação para seus filhos e filhas.
- d. Lutar pela alimentação, moradia, posse da terra, preservação o meio ambiente, e meios para o fortalecimento da agricultura familiar.
- e. Trabalhar a produção e beneficiamento de produtos agroextrativista (produtos de higiene, limpeza, cosméticos, artesanatos, óleo essenciais, remédios caseiros e fitoterápicos) e comercializá-los no mercado atacado e no varejo dentro do comércio justo e solidário.

Parágrafo Único: Para alcançar seus objetivos, poderá fazer convênios e acordos com entidade públicas ou privadas, nacionais ou estrangeiras, desde que tenham interesse compatível com os da AMTR.

CAPITULO II DO PATRIMONIO

Artigo 3º - O patrimônio da Associação será constituído de:

- a) Doações, subvenções ou auxílios de entidades que se interessem pelo trabalho da associação e tenham objetivos semelhantes.
- b) Receitas provenientes de atividades comunitárias das associadas.
- c) Contribuições das próprias associadas, estabelecidas pela Assembleia Geral.

Artigo 4º - Em caso de dissolução da Associação seu patrimônio terá o seguinte fim: a) Será dividido entre as sócias em situações de direito regular.

b) Será doado para uma outra organização da sociedade civil local que tenha a mesma finalidade social da AMTR.

CAPITULO III DAS ASSOCIADAS, SEUS DIREITOS E DEVERES

Artigo 5º - A associação será constituída de trabalhadoras rurais, independentemente de qualquer preconceito; cor, idade, religião, partidarismo político, desde que seu sustento venha de seu trabalho e de sua família, na agricultura-pecuária ou extrativismo vegetal, se identifique com a luta da classe trabalhadora, não tendo ligação com a União Democrática Ruralista – UDR, e tenha no mínimo 16 (dezesesseis) anos de idade.

Artigo 6º - São direitos das associadas:

Votar e ser votadas, desde que esteja cumprido com seus deveres de associada e tenha no mínimo 6 (seis) meses de associada.

- a) Participar das reuniões, apresentando propostas e ideias.
- b) Tomar parte em todas as atividades da Associação e desfrutar de benefícios advindos.
- c) Apresentar candidatos para associadas nos grupos locais e Assembleias.
- d) Estar liberada da sua contribuição social por já prestar serviços à Associação.

Artigo 7º - São deveres das associadas:

Cumprir com obrigações de cargos e funções para os quais foram eleitas.

- a) Comparecer e participar ativamente em todas as reuniões da Associação, fazendo parte da Assembleia Geral.
- b) Manter a união entre as associadas, dentro do espírito comunitário.
- c) Zelar pela conservação dos bens da associação.
- d) Comunicar quando tiver que se ausentar temporária ou definitivamente para a Assembleia avaliar.
- e) Contribuir com 8 (oito) quilos de coco babaçu ao ano – 4 kg (quatro quilos) a cada 6 (seis) meses.
- f) Cumprir e fazer cumprir o presente Estatuto Social (aprovado).

Parágrafo Único: O número mínimo de associadas será de 20 (vinte) e o número máximo de associadas será estipulado em Assembleia Geral, caso esteja sendo entrave para o bom desenvolvimento das atividades da Associação.

CAPITULO IV DAS PENALIDADES

Artigo 8º - As associadas que praticarem atos não condizentes com as finalidades da Associação serão convocadas a uma Assembleia Geral em que será decidida a permanência ou a saída da mesma, sendo necessária a deliberação de 50% (cinquenta por cento) das associadas presentes e quites com seus deveres.

CAPITULO V DA DIREÇÃO

Artigo 9º - A direção da Associação se dará através da:

- a) Assembleia Geral, que é o conjunto das associadas.
- b) Diretoria, que será composta de presidente e vice-presidente, secretaria, e vice-secretária, tesoureira e vice-tesoureira.
- c) Conselho Fiscal, que será composto 3 (três) conselheiras fiscais e 3 (três) conselheiras fiscais suplentes.

Artigo 10º - A Assembleia Geral é o órgão máximo e soberano.

Artigo 11º - Os cargos da Diretoria e do Conselho Fiscal serão preenchidos mediante eleições de 2 (dois) em 2 (dois) anos, por voto secreto e direto, podendo haver reeleições apenas por mais um mandato.

Artigo 12º - Compete a Assembleia Geral:

- a) Eleger e empossar os membros da Diretoria e do Conselho Fiscal.
- b) Estabelecer o valor da contribuição das associadas.
- c) Apreciar e votar o relatório, balanço e contas da Diretoria e avaliação do Conselho Fiscal.
- d) Apreciar e votar o plano de trabalho da Diretoria.
- e) Deliberar sobre a entrada e exclusão de associadas, com 2/3 de votos favoráveis, em ambos os casos.
- f) Deliberar sobre a dissolução da Associação e, neste caso, decidir o destino dos bens da mesma.
- g) Decidir sobre mudanças no Estatuto.
- h) Destituir os membros da diretoria ou conselho fiscal, quando se fizer necessário.

Artigo 13º - Compete a presidenta:

Representar a Associação, quando se fizer necessário, dentro e fora do município de Lago do Junco e Lago dos Rodrigues.

- a) Coordenar as reuniões e atividades da Associação.
- b) Cumprir e fazer cumprir o presente Estatuto.
- c) Examinar e assinar com a tesoureira os documentos de responsabilidade financeira.
- d) Examinar o livro de Atas, as quais após discutidas, aprovadas e lavradas, serão assinadas juntamente com a secretaria.
- e) Convocar as reuniões extraordinárias da Associação.
- f) Incentivar a participar e iniciativa de cada Associada.
- g) Convidar as representantes dos grupos de mulheres trabalhadoras rurais, pertencentes a Associação, para participar das reuniões bimestrais da Diretoria e Conselho Fiscal.

Artigo 14º - Compete a Secretaria:

- a) Escrever as Atas das Assembleias Gerais e demais reuniões e assiná-las juntamente com a presidenta, depois de aprovadas.
- b) Responsabilizar-se pela documentação da Associação.
- c) Substituir a Presidenta durante sua ausência ou impossibilidade nas ocasiões em que a vice-Presidente não puder fazê-lo.

Artigo 15º - Compete a Tesoureira:

- a) Responsabilizar-se pelos valores que forem arrecadados.
- b) Fazer anotações de toda a movimentação financeira.
- c) Assinar com a Presidenta toda e qualquer documentação financeira.
- d) Prestar contas durante as reuniões bimestrais da Diretoria nas Assembleias Gerais semestrais, mostrando anotações, recibos e documentos financeiros.

Artigo 16º - Compete ao Conselho Fiscal:

- a) Fiscalizar a movimentação financeira da diretoria.
- b) Convocar reuniões extras, se fizer necessário.
- c) Ler e avaliar os relatórios de atividades.
- d) Acompanhar as atividades das Associadas, juntamente com a Diretoria.

Parágrafo Único: Compete às associadas que ocuparem os cargos de suplentes e vices, substituírem as titulares, em caso de ausência ou impossibilidade das mesmas.

CAPITULO VI DAS REUNIÕES

Artigo 17º - As Assembleias Gerais ordinárias serão de 6 (seis) em 6 (seis) meses e as extraordinárias, sempre que se fizer necessário.

Artigo 18º - As reuniões ordinárias da Diretoria e Conselho Fiscal serão de 2 (dois) em 2 (dois) meses e as extraordinárias, sempre que se fizer necessário.

Artigo 19º - O quórum para a realização das Assembleias Gerais é de maioria absoluta das associadas em primeira convocação e 1/3 (um terço) das associadas em segunda convocação meia hora após a convocação e as deliberações serão tomadas com metade mais um dos votos das associadas presentes e aptas, com exceção dos casos previstos nos artigos 7º e 20º.

Artigo 20º - O quórum para a realização das reuniões da Diretoria e do Conselho Fiscal é de metade mais uma das diretoras e conselheiras e as deliberações serão tomadas por metade mais um das presentes e aptas para votar.

Parágrafo Único: No caso de não obter quórum necessário para a realização das reuniões e assembleias, deverá ser feita segunda e última convocação, meia hora após se ainda assim não se obter quórum, cancela-se a reunião e marca-se nova data.

CAPITULO VII DAS DISPOSIÇÕES TRANSITÓRIAS

Artigo 21º - Para a dissolução da Associação será necessária a ocorrência de 2/3 (dois terços) de votos a favor, em Assembleia Geral, em que estejam presentes pelo menos 75% (setenta e cinco por cento) das associadas quites, reunidas especialmente para este fim.

Parágrafo Único: Resolvida a dissolução será precedida a liquidação da sociedade segundo as disposições legais.

Artigo 22º - É proibida a qualquer membro da Diretoria ou Conselho Fiscal, a remuneração ou gratificação por serviços prestados enquanto diretoras ou conselheiras.

Artigo 23º - Este Estatuto entrará em vigor a partir de 14 de maio de 1989, podendo ser alterado, no todo ou em parte, mediante deliberação de 2/3 (dois terços) das associadas quites, presentes em Assembleia Geral.

Artigo 24º - Os casos omissos serão resolvidos internamente nos núcleos de base e pela Assembleia Geral.

Lago dos Rodrigues – MA, 05 de dezembro de 2013.