

Histórias de trabalhadores rurais no Maranhão: Gênero, Identidades e Mobilização *

Viviane de Oliveira Barbosa**

No Maranhão, a exemplo de outros estados do Brasil, como Goiás e Tocantins, e de outros países da América Latina, como Bolívia e México, são comuns palmeiras de babaçu.¹ Somente no estado maranhense aproximadamente 400 mil famílias vivem da economia do babaçu, cuja extração é realizada sobretudo por mulheres trabalhadoras rurais identificadas como quebradeiras de coco babaçu. O presente artigo visa analisar relações de gênero (especialmente representações e práticas em torno masculino e do feminino), construções de identidades e mecanismos de resistência e mobilização coletiva, tomando como ponto de partida a experiência histórica e cotidiana dessas mulheres especialmente no Maranhão.

Parte-se, inicialmente, das vivências de trabalhadoras rurais que, ao enfrentar conflitos pela preservação de babaçuais e pelo acesso à terra, assumiram a identidade de *quebradeiras de coco*, organizando-se no Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu (MIQCB), movimento este formado por agroextrativistas dos estados do Maranhão, Pará, Piauí e Tocantins. Como a identidade de *quebradeiras de coco* foi construída em meio a experiências de outros sujeitos, examinam-se também práticas e representações de trabalhadoras(es) rurais que não se inseriram em movimentos sociais institucionalizados. Assim, além de um enfoque mais amplo sobre o MIQCB, analisam-se vivências de quebradeiras de coco (a maioria das quais não inseridas no MIQCB, mas que estabelecem contatos com quebradeiras organizadas nesse movimento) e agricultores (sobretudo maridos/companheiros de quebradeiras) do povoado de Monte Alegre, localizado no município de São Luís Gonzaga do Maranhão.

1 O babaçu: um palco obliterações e múltiplos usos e representações

Tema, motivo e interesse de extrativistas, poetas, cronistas, comerciantes, industriais e do Estado, fincado nas arenas da poesia à economia e nas diferenças e desigualdades entre idosos, adultos, jovens e crianças, e, particularmente, entre mulheres e homens, o babaçu constitui um

* Versão preliminar de texto completo.

** Licenciada em História pela Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Mestra e Doutoranda pelo Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos da Universidade Federal da Bahia (UFBA).

¹ Localizado no litoral norte do Brasil, o Maranhão é o estado com maior incidência de palmeira de babaçu (*Orbignya phalerata*) no país, concentrando cerca de 53% dessa floresta secundária.

elemento fortemente presente na história do Maranhão, revelando, antes de tudo, um campo de múltiplos significados, de tensões e conflitos, o que pode ser notado de maneira paradigmática nos variados usos e representações imputados às palmeiras de babaçu.

Ao lado do trabalho agrícola, o extrativismo do babaçu se apresenta como uma atividade primordial presente pelo menos desde a formação do campesinato maranhense, que teve início com o fim da escravidão, a concomitante desarticulação da grande produção monocultora e a organização de uma produção agrícola propriamente dita (AMARAL FILHO, 1990; LUNA, 1984). A importância econômico-comercial do babaçu se acentuou quando esse produto assumiu valor de mercado, o que ocorreu particularmente a partir de final do século XIX, e mais acentadamente no século seguinte.² Nesse mesmo período, o Maranhão era decantado por poetas e cronistas como a Terra das Palmeiras.

Entretanto, como o avesso e o direito de um mesmo movimento, o processo de valorização econômica e comercial do babaçu, guiado por economistas, empresários e governantes – quase sempre empenhados na busca de uma eficiente máquina para quebrar o coco e capaz de substituir os ditos nômades e atrasados camponeses –,³ e a construção poética do Maranhão como a terra das palmeiras,⁴ foram acompanhados pela obliteração simbólica ou pela tentativa de exclusão efetiva dos sujeitos sociais diretamente envolvidos com a coleta, quebra e extração do babaçu, notadamente as quebradeiras de coco.⁵

A partir de outras perspectivas, os agroextrativistas também concebem os babaçuais como um elemento marcante de suas identidades, culturas e histórias, e como recurso natural

² Nesse período, tornam-se comuns notícias, em diferentes periódicos, sobre o babaçu, como anúncios de venda e compra, denúncias de furtos do produto em comércios e conseqüentes queixas à polícia, além de registros de exportação cujo primeiro de que se tem notícia data de 1867, bem como a intensa participação de comerciantes e setores do Estado na promoção do que se denominava de economia do babaçu, quando se produz um sem-número de obras sobre esse produto e sua importância para a região. Ver, dentre outros jornais de época, PACOTILHA (15/6/1891), DIÁRIO DO NORTE (19/04/1940), O IMPARCIAL (3/3/1941) e JORNAL PEQUENO (8/4/1954), além de artigos, revistas e livros referentes à economia do babaçu, dentre os quais, ABREU (1929), REVISTA DA ASSOCIAÇÃO COMERCIAL DO MARANHÃO (ACM) (1937) e MARANHÃO (1942).

³ Nessa “economia do babaçu”, observam-se números e cálculos, promessas de governantes e expectativa de lucros para a indústria. Pelo menos desde os anos 1920, um dos grandes desejos dos economistas e governantes era ter acesso a “um aparelhamento”, uma “máquina de quebrar” o fruto, para dinamizar e tornar real a economia do babaçu (ABREU, 1929, REVISTA DA ACM, 1937; MARANHÃO, 1942; ESCOBAR FILHO, 1943), entendido como o “Eldorado do Maranhão” (MARANHÃO, 1942, p. 10).

⁴ Às perspectivas do Estado e dos industriais acresciam-se as representações poéticas dos letrados maranhenses. As palmeiras, além de fonte de riqueza, tornam-se símbolos do Maranhão. O estado é constantemente exaltado como a terra das palmeiras, como bem lembra, nos século XIX, o poeta maranhense Gonçalves Dias, em sua famosa Canção do Exílio: “Minha terra tem palmeiras / Onde canta o sabiá...”. Até nas interpretações marcadamente econômicas, referentes aos babaçuais, é comum encontrar-se linhas poéticas e românticas nas quais as palmeiras são percebidas como elemento constitutivo da própria identidade/cultura do Maranhão.

⁵ Preocupados com o econômico, os investidores não faziam referências diretas às relações de trabalho no campo, e constantemente os noticiários estavam impregnados de visões preconceituosas sobre os trabalhadores. Assim, as(os) trabalhadoras(es) rurais não seriam úteis nem do ponto de vista do pragmatismo comercial nem da perspectiva da vasta produção poética do estado que, até recentemente, era alardeado como a “Atenas Brasileira”, a terra na qual, segundo se dizia, quem dormisse, acordava poeta.

com forte potencial econômico, totalmente aproveitável.⁶ Para além e em contato com a importância econômica do babaçu, estabelecem-se relações de sentimentos e afetos; às questões econômicas e ao nível pragmático-utilitário articula-se um modo culturalmente específico de ser e existir. É frequente a produção de poesias, cantos e cantigas pelo MIQCB cujo referencial estético são as palmeiras de babaçu, produção essa que já era comum antes dessas mulheres se organizarem, quando, por exemplo, reuniam-se para coletar e quebrar o coco. O babaçu é um elemento a partir do qual quebradeiras de coco se auto-identificam e em relação ao qual constroem sentimentalidades. Produções artísticas e culturais são reveladoras não somente da militância política dessas extrativistas, mas também de seu universo simbólico, que interage com a natureza que as rodeia e com os diferentes aspectos culturais presentes em seu cotidiano.

Muitos significados são dados às palmeiras de babaçu. Embora a representação da palmeira como mãe seja uma realidade em vários lugares onde o extrativismo é realizado, o sentido dado aos palmeirais varia de acordo com o contexto sócio-cultural de cada grupo. No município de Viana, alguns moradores vêem o corte do cacho de coco como o defloramento de uma “virgem” ou o molestar de uma “viúva”. Assim, “O que está em jogo por trás dessas representações sobre os cortes dos cachos de coco é a preocupação em permitir que este recurso esteja disponível a todas as unidades domésticas”, afirma Andrade (1999, p. 175). Em Monte Alegre, existe apenas a identificação da palmeira como “mãe” e esta associação está para além do objetivo de garantir a disponibilidade deste recurso para as famílias locais.

A maternalização da palmeira é, em primeiro lugar, a humanização desse recurso. Há ainda uma forte sexualização no que se refere aos tipos de (ab)usos das palmeiras, particularmente em se tratando de seu “defloramento”. As representações das palmeiras revelam questões acerca das construções de gênero, e estruturam-se em torno dos papéis sociais atribuídos para cada sexo. De fato, os significados simbólicos de gênero frequentemente estão relacionados aos significados da natureza. Ao que tudo indica, “ser mãe” nessas comunidades agroextrativistas é ter a obrigação primeira de criar seus filhos, e criá-los significa alimentá-los, nutrí-los. Essa responsabilidade é, em primeira instância, facultada à figura feminina. A mãe teria a função de não deixar faltar o alimento em casa e, nesse caso, além de provedora, ela é também, e sobretudo, quem distribui, administra, programa a alimentação. A palmeira é pensada como “mãe de leite verdadeiro”; o cotidiano de mulheres que quebram coco está relacionado à nutrição, aspecto primordial da manutenção da vida. E ter ou não esse essencial para o sustento as atinge de modo particular.

⁶ Das palmeirais se faz desde a casa, lugar de morar, ao abano, cofo (jacás), chapéu, quibano (peneira de palha), tapete, rede, cerca para o roçado e etc.

A palmeira é considerada “virgem” antes de produzir os cachos de coco, passa a ser tida como “mãe” quando os cachos são produzidos, e é vista como “viúva” caso uma palmeira ao seu lado que não produz coco seja derrubada, queimada ou morra. As palmeiras são “palmeira macho”, quando inférteis, e “palmeira fêmea”, quando férteis, sendo estas muito mais numerosas que aquelas. Nesse contexto, frequentemente cabe ao masculino o lugar da infertilidade, da insuficiência e da ausência. De fato, o imaginário em torno das palmeiras está relacionado a questões de reprodução e procriação, e também de produção e sustento, pois, como muitas mulheres afirmam, a renda advinda de seu trabalho de quebra do coco é indispensável para a sobrevivência de suas famílias e, ao contrário do que muitos de seus maridos/companheiros dizem, é, em muitos momentos, a renda principal para a manutenção doméstica.

A devastação dos babaçuais significa, para as quebradeiras, uma perda material e simbólica, uma vez que a palmeira assume um lugar personificado, ela é mãe, virgem, viúva. O corte, a queima e o envenenamento das palmeiras representam bem mais que uma redução dos babaçuais, marcando-lhes em sua intimidade e operando como uma violência ao seu trabalho e à sua vida. Em alguns casos, quando quebradeiras tentam “empatar”⁷ o corte dessas árvores, e não obtêm êxito, são realizadas rituais que simbolizam as derrubadas de palmeiras como sendo a morte de mães, e são feitas orações para seu enterro (FIGUEIREDO, 2005). Portanto, as quebradeiras estão tanto econômica quanto existencialmente ligadas aos palmeirais, estruturando suas experiências através de um diversificado imaginário sobre esse recurso.⁸

2 As quebradeiras e os conflitos sociais no campo

Historicamente, o meio rural brasileiro é alvo de diversos conflitos, registrando-se a ocorrência de mortes, prisões, torturas, espancamentos, estupros, etc. Além disso, “as terras férteis do babaçu estão nas regiões mais violentas do Brasil” (CPT, 1990, p. 15). Concentração fundiária, grilagem de terras, criação de pastos para a pecuária extensiva, queima de roçados e devastação de palmeiras de babaçu ameaçaram a sobrevivência de quebradeiras de coco e agricultores do Maranhão.

Se, na década de 1960, o babaçu era considerado o “ouro pardo” do Maranhão, nesse mesmo período intensificaram-se os problemas referentes à terra no estado. Esses problemas resultaram de diversos fatores, inclusive do processo de migração de nordestinos para o Maranhão

⁷ Termo que aparece bastante nos depoimentos e que era usado quando se tratava de impedir que fazendeiros derrubassem palmeiras.

⁸ Como lembra BACZKO (1985, p. 126), “o imaginário social é uma das forças reguladoras da vida colectiva”, e as representações dos sujeitos “constituem outras tantas respostas dadas pelas sociedades aos seus desequilíbrios, às tensões no interior das estruturas sociais e às ameaças de violência”.

que alcançou seu apogeu nos anos 1950-60. Entretanto, os conflitos de terra no estado se acirraram de fato com a implantação da “Lei Sarney de Terras” (Nº 2.979/ 17-07-1969), também chamada de “Lei de Terras do Sarney”⁹, que respaldava a privatização das terras públicas do estado e incentivava a expansão de projetos agropecuários e agro-industriais, excluindo famílias rurais do acesso à terra e aos babaçuais. Tornaram-se freqüentes, então, conflitos pela posse de terras entre os “antigos ocupantes”, majoritariamente afrodescendentes e indígenas, e os ditos proprietários, oriundos do próprio estado ou de outras localidades.

As mulheres estiveram diretamente envolvidas em conflitos pela posse das terras e, principalmente, pelo acesso e preservação dos babaçuais. Em algumas localidades, foi a luta pelo trabalho extrativista que motivou a luta pela terra. Entre 1985 e 1990, os conflitos no campo envolveram cerca de 450 mil lavradores e pelo menos três quebradeiras de coco foram assassinadas (TEMPOS NOVOS, 1992a, p. 20; 1990b, p. 7).

Na década de 1970, iniciou-se o processo de cercamentos¹⁰. O incentivo à pecuária, respaldado pelo governo do estado, agravou a situação de trabalhadores rurais; áreas agricultáveis passaram a ser substituídas por capim. Esse período é construído pela memória das(os) trabalhadoras(es) como a passagem do “tempo do coco liberto” ao “tempo do coco preso” (especialmente anos 70 e 80).¹¹ Essas expressões reificadas na memória coletiva de trabalhadores rurais revelam que o processo histórico de luta pelo acesso aos babaçuais foi interpretado pelos sujeitos envolvidos com a quebra do coco a partir de suas próprias perspectivas; o tempo e a história foram reelaborados desde suas experiências cotidianas.

Resistindo à situação de quebra do coco por meio de sistema de vale, quebra de meia, ou qualquer tipo de pagamento pela utilização de terras, que beneficiavam apenas os fazendeiros/grileiros e impunham um regime de semi-escravidão, trabalhadores chegavam cedo e, em sistema de mutirão, quebravam o coco a fim de levá-lo para casa antes que os encarregados das propriedades chegassem. Era comum que vaqueiros e jagunços dos fazendeiros vigiassem e punissem os trabalhadores, por exemplo, tomando-lhes o coco coletado (MARTINS, 2001, p. 147). Declarando-se contra os contratos extrativistas, os trabalhadores

⁹ O “Grupo Sarney”, também denominado de “oligarquia Sarney” (COSTA, 2002) ou “dinastia Sarney” (GONÇALVES, 2000), chega ao poder político do estado em 1966, ano em que José Sarney é eleito Governador do Maranhão. Até bem pouco tempo, seus familiares e aliados têm ocupado os principais cargos políticos do estado.

¹⁰ Período em que fazendeiros/grileiros (muitos de outros estados da federação) se apropriaram das terras cercando-as em grandes áreas (fazendas) sobretudo para a realização de projetos agropecuários.

¹¹ O “tempo do coco preso” foi o momento em que as famílias rurais ficaram sujeitas a manipulações econômico-comerciais de fazendeiros, sendo implantados vários mecanismos a fim de subjugar-las. Nesse período, contratos extrativistas foram implantados para reger a coleta, quebra e venda do coco. Os trabalhadores ficaram submissos aos donos de “barracões” (galpões localizados nas fazendas onde mulheres, homens e crianças quebravam coco para proprietários de terras, muitas vezes esperando receber o dinheiro da venda do produto somente ao final da semana), sendo obrigados a vender o coco ou trocá-lo por gêneros alimentícios nas próprias fazendas.

começaram a protestar queimando jacás e barracões. Essas ações geraram descontentamento nos proprietários que, em represália e como forma de conter a entrada em suas propriedades, começaram a derrubar os palmeirais. Nesse momento, década de 1980, os conflitos se alastraram por vários municípios do estado do Maranhão.

Nos conflitos narrados por quebradeiras de coco, a ameaça ao babaçual e à sobrevivência dos trabalhadores rurais é quase sempre atribuída a uma figura masculina – o fazendeiro/grileiro, o jagunço/capataz. Desse modo, pode-se dizer que conflitos pelo acesso e preservação dos babaçuais, envolvendo quebradeiras de coco no Maranhão, são também inscritos desde o lugar das relações de gênero. Quebradeiras não raro enfrentavam policiais e pistoleiros para garantir sua permanência na terra e seu direito ao extrativismo.¹²

Ao se prepararem para o enfrentamento de situações adversas e na medida em que eram pressionados pela violência, esses sujeitos aumentavam sua consciência político-coletiva. No caso das quebradeiras, sua decisão em enfrentar restrições de fazendeiros/grileiros e suas iniciativas para *empatar* a derrubada de palmeiras, confrontando-se com proprietários, tomando a frente em muitas das negociações, incentivou a emergência expressiva de um movimento organizado. Aos poucos essas mesmas mulheres foram alcançando representatividade e concretizando algumas de suas demandas.

3 A emergência de um contra-poder: mobilização e organização política de mulheres

“As representações do poder das mulheres” constituem um “imenso tema de investigação histórica e antropológica”, já afirmara Michele Perrot.¹³ Em fins da década de 1980 e início dos anos 90, em meio a conflitos de terra, mulheres agroextrativistas se mobilizaram, identificando-se coletivamente como *quebradeiras de coco* e criando uma organização. Considerando-se a perspectiva de Hobsbawm (1995, p. 406), o MIQCB constitui um dos “novos

¹² ANDRADE afirma que, durante os conflitos, houve uma “divisão sexual do trabalho guerreiro” com o objetivo de desenvolver estratégias de enfrentamento aos antagonistas. Ela aponta que nas práticas desencadeadas por essas famílias “a relação de gênero esteve sempre presente, determinando o maior ou menor envolvimento na luta, conforme os papéis desempenhados na divisão sexual do trabalho e de acordo com regras, valores, representações que regem as relações entre mulheres e homens camponeses” (ANDRADE, 2005, p. 184, grifo meu). As negociações com os fazendeiros/grileiros para impedir a derrubada de palmeiras, num primeiro momento, seriam feitas pelas mulheres, ficando os homens afastados, o que evitaria confrontos diretos (ANDRADE; FIGUEIREDO, 2004). Nesses conflitos, muitas famílias tiveram suas casas derrubadas ou queimadas a mando de proprietários. Nos confrontos abertos, maridos/companheiros de quebradeiras foram mortos, assim como também vaqueiros e encarregados de fazendas (ANDRADE, 1997).

¹³ De fato, em grande medida, o que aqui se analisa e descreve “são as mulheres em ação, inovando em suas práticas, mulheres dotadas de vida, e não absolutamente autônomas, mas criando elas mesmas o movimento da história”. (PERROT, 1987, p. 168).

movimentos sociais”, cujas características são defesa ambiental e ecológica, afirmação de identidade étnica e demandas de gênero.

A década de 1990 apresentou uma crescente onda de organizações femininas e as transformações no mundo do trabalho vieram acompanhadas de uma ampla heterogeneização, fragmentação e complexificação de ser e viver a classe trabalhadora. A generalidade da categoria trabalhador rural foi contestada devido ao reconhecimento da diversidade da classe trabalhadora no campo. (FAVARETO, 2006, p. 37-8) As quebradeiras de coco assumiram uma identidade grupal tendo como referência primeira o fato de praticarem a quebra do coco babaçu e de ser esta uma prática costumeira em seu cotidiano, uma atividade a partir da qual elas se representam e são representadas.¹⁴

Quando se discute as lutas sociais no campo não é incomum vitimizar-se pura e simplesmente os trabalhadores. Sobretudo a partir de meados da década de 1950, quando da explosão de ocupações de terras e da reorientação do mercado econômico neoliberal, avaliava-se que os trabalhadores agroextrativistas se enfraqueceriam politicamente, ficando à margem do mercado. No entanto, quebradeiras de coco “romperam com essa representação pictórica e usual e com a moldura do exotismo da floresta, que tradicionalmente as envolviam”. Elas “descongelaram esta imagem folclórica, quebraram a imobilidade iconográfica de décadas e se derramaram organizadamente nas estruturas do campo do poder e nos circuitos de mercado, desnaturalizando-se e afirmando sua nova condição”. (ALMEIDA, 1995, p. 19)

Diversos agentes, movimentos e instituições, cada um atuando desde diferentes perspectivas, foram importantes para o processo de articulação de quebradeiras de coco babaçu, dentre os quais a Igreja Católica,¹⁵ a Sociedade Maranhense de Defesa dos Direitos Humanos (SMDH), o Centro de Educação e Cultura do Trabalhador Rural (CENTRU), a Associação em Áreas de Assentamento no Estado do Maranhão (ASSEMA), alguns setores partidários e, mais recentemente, alguns intelectuais. Focos localizados de mobilização, aos poucos e simultaneamente, foram se ampliando e se estendendo no encontro com outros grupos de mulheres em situação semelhante. Mas se há uma multiplicidade de instituições e sujeitos que, de algum modo, relacionam-se ao surgimento e desenvolvimento do MIQCB, este movimento tem sua base no próprio cotidiano das quebradeiras. Foram das caminhadas em direção aos babaçuais e durante a quebra do coco babaçu, atividades freqüentemente realizadas por

¹⁴ Na contemporaneidade, movimentos sociais rurais se afirmam não mais a partir de critérios políticos amparados no termo camponês. Termos locais são politizados e os sujeitos passam a adotar como designação coletiva as denominações que utilizam para se definir e pelas quais são definidos cotidianamente, formando redes de organização. (ALMEIDA, 2006, p. 62)

¹⁵ A Igreja Católica mantinha contato com quebradeiras de coco através de padres e missionários, das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), e de algumas organizações como a Cáritas, fundada em 1956, a Animação dos Cristãos no Meio Rural (ACR), criada em 1965, e a CPT, instituída em 1975.

mulheres em grupo, que derivaram sociedades de assistência mútua, formas originais de organização, como as que levaram ao processo de surgimento do MIQCB.

Atualmente, o MIQCB se concentra em quatro estados da Federação: Maranhão, Pará, Piauí e Tocantins. Existe uma significação territorial/espacial nesse movimento que ultrapassa as divisões geográficas tradicionais. A identidade de *quebradeiras de coco babaçu* é pensada e vivida através de processos que não necessariamente acordam com os padrões cartográficos estatais. Essas mulheres constroem uma territorialidade na qual a noção de território está relacionada não somente ao acesso aos babaçuais, mas também à criação de uma identidade própria.

O MIQCB é composto por redes de sociabilidades complexas que incluem associações, clubes, comissões, grupos de mulheres e cooperativas que lutam pela preservação e livre acesso aos babaçuais, pela garantia de terras, por políticas governamentais voltadas para o extrativismo e para a agricultura familiar e pela equidade de gênero e étnico-racial. Dentre outros aspectos, essa organização evidencia um momento de representatividade de quebradeiras de coco na esfera pública e o seu reconhecimento enquanto sujeitos políticos. O MIQCB rompeu as fronteiras do espaço vivencial dessas mulheres, repercutindo nacional e internacionalmente. Na medida em que a organização foi crescendo política e economicamente, algumas delas passaram a coordenar cooperativas e associações políticas e várias de suas lideranças assumiram cargos político-institucionais, como o de vereadoras e a direção de sindicatos.

Além da tentativa de criação de Reservas Extrativistas (RESEXs), essas mulheres lutam pela implantação de uma lei que determina o uso comunal dos babaçuais, podendo este recurso ser explorado pelos extrativistas ainda que esteja em propriedades privadas. Denominada de “Lei Babaçu Livre”, essa lei, já presente em alguns municípios maranhenses, em grande medida, subverte a propriedade privada, separando-a dos recursos naturais que, desse modo, podem ser explorados em regime comunitário,¹⁶ o que gera outros problemas e tensões, particularmente com os fazendeiros que, dentre outras coisas, alegam que tal lei fere o princípio da propriedade privada.

O MIQCB vêm desenvolvendo cursos de formação e capacitação de suas lideranças, seminários, encontros, oficinas, o que contribui também para discussões sobre os problemas relativos à mobilização e à economia do babaçu. A educação formal tem sido um instrumento importante, inclusive no que tange à igualdade de gênero, pois tem sido uma alternativa educar suas

¹⁶ Como aponta SHIRAIISHI NETO (2001), o Direito Civil e o Direito Agrário brasileiro e suas legislações têm sido incapazes de comportar relações sociais como a dos produtores extrativistas para quem as árvores são mais importantes do que a terra. Tanto o Direito Civil, que privilegia a propriedade privada, quanto o Agrário, que impôs o caráter social da terra e não o estendeu a cobertura vegetal, são falhos para pensar aquelas relações.

crianças questionando discursos e práticas de dominação masculina, uma educação que considera as diferenças entre homens e mulheres, mas visa não perpetuar desigualdades. Busca-se ainda promover um maior diálogo voltado para as questões étnicas e para uma afirmação identitária pautada em aspectos como cor, território e manifestações culturais.

Com a organização do MIQCB, as quebradeiras ganharam visibilidade não só na esfera da produção, mas também no campo da comercialização, pois antes, na maioria das vezes, somente homens se envolviam no processo de venda do coco. Ainda assim, os problemas persistem, haja vista que, como aponta Almeida (2001), há um desconhecimento quase total da economia do babaçu, fazendo das quebradeiras alvo de planejamentos externos que visam apenas lucros próprios.

“A questão [das diferenças, desigualdes] de gênero” é recorrente no vocabulário das quebradeiras vinculadas ao MIQCB. As discussões de gênero que circulam no MIQCB foram, em parte, introduzidas por instituições de amparo aos trabalhadores rurais, como a Igreja Católica e a ASSEMA, e principalmente por pesquisadores de diversos campos de estudo. A própria idéia de gênero e os termos usados para tratar dela, pontuando as desigualdades, são sintomáticos dessas influências externas. Evidentemente, trata-se de processos em que tais idéias externas são apropriadas a partir de interesses e perspectivas das quebradeiras, apropriação entendida à óptica de Chartier (1985), ao se referir às diversas práticas que se apropriam de forma variada dos materiais que circulam numa dada sociedade, dando lugar a usos diferenciados e até opostos dos mesmos bens, textos e idéias. Esses sujeitos apropriam sentidos e os ressignificam na/a partir de sua experiência territorial/espacial específica, num processo em que o local e o extralocal se constituem como dois extremos de um *continuum*.

4 Gênero e trabalho: “o masculino” e “o feminino” entre práticas, representações e tensões

Articuladas ou não no MIQCB, casadas, vivendo relações estáveis ou fortuitas, ou sendo mulheres sós com seus filhos, existe um dado que unifica as diversas existências das quebradeiras de coco: a realização do trabalho de quebra do coco babaçu para o sustento de suas famílias. Em Monte Alegre¹⁷, isso é notado de modo particular.

¹⁷ Monte Alegre é um povoado pertencente ao município de São Luís Gonzaga do Maranhão, que compõe a região central do Vale do Mearim. Situa-se a cinco horas da capital do estado e caracteriza-se pela existência de uma extensa área de mata de cocais da qual mulheres quebradeiras de coco extraem o babaçu em sistema de economia familiar. Aliado a esse trabalho, o cultivo agrícola também figura como atividade primordial na localidade. Mais de 2.500 hectares de extensão territorial compõem o povoado e nele há em torno de 97 famílias, e cerca de 500 moradores. De acordo com a memória que circula entre os moradores, a história de Monte Alegre começou em 1870, quando o coronel Lisboa Ferreira comprara as terras da localidade. Depois da Abolição, em 1888, como os negócios da fazenda

Povoado cuja historia como narrada pelos seus moradores é marcada por conflitos, particularmente pelo “tempo do fogo” (quando alguns moradores tiveram suas casas incendiadas a mando de um fazendeiro que dizia, amparado pelo INCRA e pela Justiça, que as terras lhes pertenciam), Monte Alegre é uma localidade onde não mais de cinco mulheres são associadas ao MIQCB e onde a ASSEMA tem forte atuação. Em Monte Alegre, há pelo menos três discursos em torno da importância do trabalho agrícola (roça, que seria uma atividade masculina) e do trabalho extrativista (coleta e quebra do coco, que seria uma tarefa feminina). De acordo com o primeiro, em conformidade com o imaginário que envolve relações de gênero vivenciadas no povoado, são os homens que asseguram o sustento de suas famílias, diante do que a renda das mulheres é vista como complementar à dos maridos/companheiros. Um segundo discurso afirma que longe de serem sustentadas, no mais das vezes, são as quebradeiras que asseguram o sustento de suas unidades domésticas. E, um terceiro, que aponta que ambas as rendas, mutuamente complementares, garantem o sustento das famílias. O primeiro é o discurso mais forte e propagado, os dois últimos são menos percebidos. Esperar que quaisquer dessas lógicas sejam aplicadas sem contradições e ambigüidades é esquecer que na maioria das vezes as práticas não coincidem com os discursos. O melhor caminho parece ser tentar entender como esses discursos são construídos e como se articulam, mostrando suas ambigüidades e contradições.

Assim como se verifica na sociedade mais ampla, existe uma divisão de trabalho que define tanto o lugar feminino quanto o masculino no espaço sócio-histórico das quebradeiras de coco. A quebra do coco babaçu é realizada principalmente por mulheres, o que não significa dizer que efetivamente os homens não quebrem coco. De todo modo, a atividade simbólica e “oficialmente” destinada aos homens é a agricultura, sendo comum que eles colem o coco para suas esposas/companheiras quebrarem. A idealização do homem como chefe da família e, portanto, provedor, contribui para que a renda feminina do extrativismo seja vista apenas como uma mera ajuda na manutenção familiar. Contudo, contrariamente, algumas mulheres afirmam ser tal sustento garantido pela sua renda.¹⁸ Frequentemente, as mulheres de Monte Alegre assumem uma tripla jornada de trabalho: atividades domésticas, quebra do coco e trabalho na roça. Atualmente, as mulheres, na infância, adolescência e mesmo juventude ainda quebram coco, mas grande parte delas não de forma sistemática, como se dava há tempos atrás. Isso

já não iam bem, o coronel perdeu o interesse pelas terras e, em 1907, vendera parte delas e doara o restante a doze negros que para ele trabalhavam.

¹⁸ Como destaca SARTI (1997), quando estuda a condição moral do homem e a sua relação com o trabalho, a categoria “pai de família” complementa a auto-imagem masculina e legitima a autoridade do homem no âmbito familiar, na medida em que estabelece sua moral enquanto provedor. Tal visão é presente no povoado, pois embora haja uma tentativa de valorizar o trabalho tido como feminino, homens e mulheres reproduzem a idéia de que os primeiros devem ser os mantenedores da família.

ocorre, dentre outros motivos, porque ingressam cada vez mais cedo na escola, restando pouco tempo para se dedicarem à atividade.

A idéia de que os homens só quebram o coco quando são crianças ou idosos (quando não estariam no apogeu da reprodução, da masculinidade) é recorrente na literatura sobre o tema. Entretanto, em Monte Alegre, não são raros os casos que relativizam essa assertiva, embora, discursivamente, muitos homens afirmem que só o fazem em ocasiões de “extrema necessidade”. Certamente, por ser a prática de quebra do coco tida como feminina na localidade, a maioria dos homens tende a esconder o seu envolvimento com ela. As mulheres podem realizar o trabalho agrícola sem serem masculinizadas (de fato, a inserção feminina no espaço de trabalho considerado fundamentalmente masculino, a roça, é frequente), ao contrário dos homens, que, dependendo de sua idade, ao quebrarem coco, podem ser sumariamente feminilizados; saem de sua condição masculina e transitam entre o “ser homem” e o “não-ser homem” e, além disso, deixam de representar a figura do provedor, que lhes é dada e representada através de seu trabalho na agricultura.

No pensamento dos sujeitos de Monte Alegre há aspectos que relacionam as atividades femininas a tarefas “mais fáceis”, que exigiriam menor força física, uma visão que sugere uma certa fragilidade da mulher, reforçando a imagem de que a quebra do coco é a tarefa feminina por excelência (e que tal atividade é mais “leve” que o trabalho na roça) e confirmando uma idéia de força masculina que vincula o homem aos trabalhos ditos pesados. Assim como é comum se associar o trabalho da roça não a um qualquer trabalho agrícola, mas a uma atividade do ser homem, a atividade doméstica não tem sido considerada apenas uma tarefa, mas um componente do ser mulher.

Há casos em que maridos/companheiros vendem a produção da mulher e se apropriam da renda advinda da comercialização do coco, usando-a em benefício próprio, inclusive para beber e “divertir-se com outras mulheres”.

Em grande medida, a visão do trabalho de quebra do coco como uma extensão do trabalho doméstico perpassa o cotidiano desses trabalhadores rurais. É comum as mulheres levarem seus filhos para a área de extração do coco, sendo as principais responsáveis pelo cuidado deles e pela sua inserção na atividade. Essa percepção pode confirmar, inclusive, o motivo de os homens preferirem que esse trabalho seja realizado em casa. De fato, a tarefa de coleta do coco tem se tornado cada vez mais uma atividade dita “de homem”.

Ao preferir que suas esposas/companheiras quebrem o coco em casa, homens do povoado reforçam o que entendem como o lugar da mulher, relacionando-o ao espaço da casa, ao cuidado doméstico. Se a quebra do coco pode ser considerada uma extensão do trabalho

doméstico nada mais satisfatório que ela seja executada exatamente no espaço privado da casa. A quebra do coco em casa sempre existiu, mas em maior quantidade é uma prática recente, pois, antes, era mais comum mulheres quebrarem o coco umas junto das outras em áreas de babaçuais. Para algumas mulheres do povoado, quebrar coco em casa pode significar mais proximidade com a cozinha, com o lugar do doméstico do que com o espaço público, embora, muitas delas reconheçam que “apanhar coco no mato é muito ruim”.

Um dos principais campos tensão no povoado se relaciona a derrubadas de palmeiras produtoras, as “fêmeas”. De fato, a derrubada das palmeiras de babaçu e a reivindicação das quebradeiras contra essa prática mostram um campo extremamente conflituoso em diversos níveis da vida e das relações sociais particularmente das mulheres, já que as palmeiras são derrubadas tanto por fazendeiros e jagunços que visam evitar a presença de agroextrativistas em suas propriedades, quanto por maridos/companheiros das quebradeiras que argumentam que a derrubada é necessária para o pleno desenvolvimento da roça.

Muito embora a implantação de roças seja uma prática antiga nessa localidade, sendo ainda usadas técnicas antigas de cultivo, como o corte das árvores e arbustos, incluindo palmeiras, e a queima das áreas de plantação, com as novas discussões levadas por organizações, principalmente a ASSEMA, sobre a modificação de recursos no trabalho agrícola, visando conter a derrubada de babaçuais e manter a fertilidade do solo, os homens já possuem conhecimento de práticas de agricultura que não devastam os babaçuais. Apesar disso, continuam a derrubar palmeiras. Nesse sentido, pode existir uma relação próxima entre devastação dos babaçuais e auto-afirmação masculina ou mesmo uma preponderância do trabalho considerado masculino em relação ao que é tido como feminino. Ora, até que ponto o corte das palmeiras não aponta para uma disputa simbólica, em que os homens tiram, cortando pela raiz, aquilo que passara a dar uma certa autonomia para as mulheres?

Referências

- ABREU, S. F. **O côco babassú e o problema do combustível**. Rio de Janeiro: MA, 1929.
- ALMEIDA, Alfredo W. **Quebradeiras de côco babaçu**. São Luís: MIQCB, 1995.
- _____. **Terras de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pasto**. Manaus: PPGSCA-UFAM, 2006.
- ALMEIDA, A. W.; SHIRAIISHI NETO, J. Introdução. In: ALMEIDA, A. W. et. al. (Orgs.) **Economia do babaçu**: 2. ed. São Luís: MIQCB; Balaio Typographia, 2001, p. 15-26.
- AMARAL FILHO, Jair do. **A economia política do babaçu**. São Luís: SIOGE, 1990.
- ANDRADE, C. de; AQUINO, F. de; ARAÚJO, M. da C.; AGUIAR, J. de.; BRINGELO, M. de J.; CARNEIRO, M. da C.; CRUZ, L.; CRUZ, L. C.; CRUZ, M. C.; FREITAS, J. de; FREITAS, L.; JESUS, D. de; JESUS, F. de; LIMA, D.; LIMA, R. de; LIMA, R. de; MIRANDA, L. de; MIRANDA, J. de; MIRANDA, P. de; PEREIRA, T.; SANTOS, M. das N. dos; SANTOS, M. R.

- dos; SILVA, F. da; SILVA, J.; SOUSA, R.. **Cotidiano, gênero, agroextrativismo...: entrevistas semi-estruturadas realizadas em Monte Alegre, Maranhão, Brasil.** São Luís, mar./abr./maio 2005 e out. De 2006. Entrevistas concedidas a Viviane de Oliveira Barbosa.
- ANDRADE, Maristela (Org.). **Terra de índio.** São Luís: UFMA, 1999.
- _____. Mutirões, empates e greves. **Revue Lusotopie**, XII (1-2), 2005, p. 175-189.
- ANDRADE, M.; FIGUEIREDO, L. **Na lei e na marra.** São Luís: Olhar Crítico, 2004. (Mimeo)
- ANTUNES, M. As guardiãs da floresta do babaçu e o tortuoso caminho do empoderamento. In.: WOORTMANN, E. et al. (Orgs.) **Margarida Alves.** Brasília: MDA/PEPIGRE, 2006.
- AUGRAS, Monique. História Oral e Subjetividade. In: SIMSON, O. (Org.). **Os Desafios Contemporâneos da História Oral.** Campinas: Centro de Memória, UNICAMP, 1997.
- BABAÇU, uma riqueza maranhense. **Revista de Geografia e História.** São Luís, DRG, 1961.
- BACZKO, B. Imaginação Social. **Enciclopédia Einaudi.** Lisboa, Imprensa Nacional, V. 5, 1985.
- CHARTIER, R. **A História Cultural** Rio de Janeiro/Lisboa: DIFEL/Bertrand, 1985.
- COMISSÃO PASTORAL DA TERRA. **Conflitos no campo.** Goiânia, 1987-96.
- COSTA, Wagner. **Sob o Signo da Morte: Decadência, Violência e Tradição em terras do Maranhão.** 2000. 200 f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2002.
- DIÁRIO DO NORTE, São Luís, 1938-40.
- ESCOBAR FILHO. O Babassú. In.: **Revista da ACM**, jan. de 1943.
- FAVARETO, Arilson. Agricultores, trabalhadores. Os trinta anos de novo sindicalismo rural no Brasil. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, ANPOCS, São Paulo, v. 21, n. 62, 2006.
- FERREIRA, Jerusa. Os Desafios da Voz Viva. In.: **Os desafios contemporâneos da história oral.** Campinas, SP: Centro de Memória; UNICAMP, 1997.
- FIGUEIREDO, Luciene. **Empates nos babaçuais: do espaço doméstico ao espaço público – lutas de quebradeiras de coco no Maranhão.** 2005. Dissertação (Mestrado em Agricultura Familiar) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2005.
- FLAX, Jane. Pós-modernismo e as relações de gênero na teoria feminista. In: BUARQUE DE HOLLANDA, H. (Org.). **Pós-modernismo e política.** Rio de Janeiro: Rocco, 1992.
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder.** 11. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1993.
- GEBARA, Ivone. **Rompendo o Silêncio.** São Paulo: Vozes, 2000.
- GONÇALVES, Fátima. **A Invenção do Maranhão Dinástico.** São Luís: EDUFMA, 2000.
- HOBBSAWM, Eric. **A era dos extremos.** São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- JORNAL PEQUENO. São Luís, 1953-2005.
- LUNA, Regina C. **A terra era liberta.** São Luís: UFMA/SEMA, 1984.
- MARANHÃO. Governo do Estado. Dep. Estadual de Estatística. São Luís, 1942.
- O IMPARCIAL. São Luís, 1940-2005.
- PACOTILHA, 1891-1923.
- PERROT, Michelle. **Os excluídos da história.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- RELATÓRIOS DOS I, II, III E IV EIQCB. São Luís: MIQCB, 1991-2001.
- REVISTA DA ACM, São Luís: ACM, fev.1937.
- SARTI, Cinthia. A sedução da igualdade. In.: SCHPUN, Raísa (Org.). **Gênero sem fronteiras: Oito olhares sobre mulheres e relações de gênero.** Florianópolis: Mulheres, 1997.
- SCOTT, J. Gênero: uma categoria útil para a análise histórica. **S. O. S. CORPO**, Recife, 2. ed.,1995.
- SHIRAIISHI NETO, J. Babaçu livre: conflito entre legislação extrativa e práticas camponesas. In.: ALMEIDA, A. W. B. et. al. (Orgs.). **Economia do babaçu.** 2 ed. São Luís: MIQCB, 2001.
- TEMPOS NOVOS, Maranhão, 1987-94.
- THOMPSON, Edward P. O termo ausente: experiência. In _____. **A miséria da teoria: ou um planetário de erros.** Rio de Janeiro: Zahar, 1981.