



**Universidade Federal do Piauí
Campus Ministro Reis Velloso
Programa de Pós-Graduação em Psicologia – PPGPsi**

Andressa Veras de Carvalho

**“É coco, é coco, cocá, o melhor do coco é quebrar!”: processos de
subjetivação de mulheres quebradeiras de coco no Piauí**

Parnaíba

2018

Andressa Veras de Carvalho

**“É coco, é coco, cocá, o melhor do coco é quebrar!”: processos de
subjetivação de mulheres quebradeiras de coco no Piauí**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Piauí, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Psicologia.

Orientador:

Prof. Dr. João Paulo Sales Macedo

**Parnaíba
2018**

FICHA CATALOGRÁFICA
Universidade Federal do Piauí
Biblioteca Setorial Prof. Cândido Athayde – Campus Parnaíba
Serviço de Processamento Técnico

C331c Carvalho, Andressa Veras de

“É coco, é coco, cocá, o melhor do coco é quebrar!”: processos de subjetivação de mulheres quebradeiras de coco no Piauí [manuscrito] / Andressa Veras de Carvalho. – 2018.

252 f. : il. color.

Impresso por computador (printout).

Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Federal do Piauí, 2018.

Orientação: Prof. Dr. João Paulo Sales Macedo

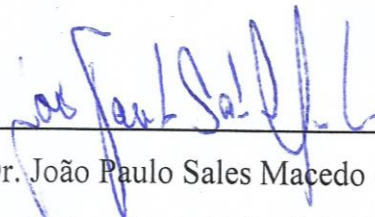
Andressa Veras de Carvalho

**“É coco, é coco, cocá, o melhor do coco é quebrar!”: processos de
subjetivação de mulheres quebradeiras de coco no Piauí**

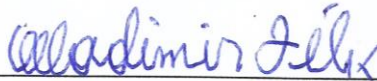
Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Piauí, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Psicologia.

Aprovada em: 04/09/2018

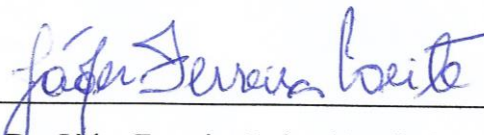
Banca Examinadora



Prof. Dr. João Paulo Sales Macedo (Orientador)
Universidade Federal do Piauí



Prof. Dr. Antônio Vladimir Félix da Silva (Avaliador Interno)
Universidade Federal do Piauí



Prof. Dr. Jäder Ferreira Leite (Avaliador Externo)
Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Dedico, especialmente, às guerreiras do
babaçu e a todos os movimentos que seguem
r(e)existindo

Agradecimentos

Agradeço a minha família, pelo incentivo e pelo respeito às escolhas que venho trilhando. Especialmente, agradeço a meus familiares de Esperantina: Keline, minha prima, que intermediou meu primeiro contato com o MIQCB; Leves, meu primo, e Dalva, sua esposa, que me acolheram em sua casa, pelo tempo que precisei e pelo suporte que me deram.

Agradeço ao Nicollas, meu amor, que me incentivou quando decidi tentar o mestrado, acreditou na minha aprovação, desde o início, acolheu-me durante os momentos mais difíceis, mais tensos, quando eu achava que não conseguiria chegar ao final deste percurso. Agradeço pela calma, pelo cuidado, pelo carinho desde o nosso começo. *É melhor a dois se formos nós!*

Agradeço ao meu orientador, João Paulo Macedo, pelas marcas e dobras produzidas em minha trajetória, pessoal, acadêmica e profissional, que, desde a graduação, têm me provocado ao exercício constante de (re)pensar a Psicologia. Agradeço pelos momentos em que precisou ser mais firme e também por aqueles em que foi acolhedor, compreensivo, respeitou o meu tempo e confiou em mim na condução deste processo. Admiro a competência, a integridade, a sensibilidade, a vontade e a disposição com que você conduz seus caminhos. Obrigada por tudo!

Agradeço a Vladimir, por sua disponibilidade em participar como leitor deste estudo, desde a primeira qualificação, pelas suas contribuições ao longo do mestrado e na vida. Obrigada por me acompanhar desde o início, com sua sensibilidade, delicadeza e afeto, com seu gosto contagiante pela arte, com seus olhos de mar e sua fala mansa que reviram e acolhem em cada encontro. Obrigada por continuar me incentivando a *inventar a contra-mola que resiste!*

Agradeço a Jáder, por ter aceitado o convite para participar deste momento tão ansiado, por suas contribuições cuidadosas e pertinentes, que demonstram sua leitura atenta a este trabalho.

Agradeço aos amigos e amigas que sempre me apoiam e me dão força de continuar resistindo na vida. Agradeço especialmente aos amigos do mestrado, Bruno, Matheus, Maíra e Thalita, “pessoal da Linha 2”, pela convivência, pelas risadas, pelo apoio, pelas histórias e preocupações compartilhadas que tornaram esse percurso mais leve.

Agradeço, com enorme carinho, à coordenação do MIQCB, pela solicitude, acolhida e disponibilidade desde o primeiro contato, por aceitar minha proposta de pesquisa e me ofertar todo o suporte necessário para que eu pudesse realiza-la. Agradeço a cada uma das mulheres quebradeiras de coco que conheci, pelos bons momentos, pelas histórias, risadas, aprendizados, por mostrar sua força e sensibilidade admiráveis. Agradeço às mulheres que me acolheram em suas casas, que compartilharam comigo um pouco de sua rotina, de seu dia-a-dia, do seu tempo. Muito obrigada!

Agradeço, enfim, à polifonia de vozes, ecos, ruídos que me ajudaram a compor esta dissertação.



O mundo

Um homem da aldeia de Neguá, no litoral da Colômbia, conseguiu subir aos céus. Quando voltou, contou. Disse que tinha contemplado, lá do alto, a vida humana. E disse que somos um mar de fogueirinhas.

— *O mundo é isso* – revelou. – *Um montão de gente, um mar de fogueirinhas.*

Cada pessoa brilha com luz própria entre todas as outras. Não existem duas fogueiras iguais. Existem fogueiras grandes e fogueiras pequenas e fogueiras de todas as cores. Existe gente de fogo sereno, que nem percebe o vento, e gente de fogo louco, que enche o ar de chispas. Alguns fogos, fogos bobos, não alumiam nem queimam; mas outros incendiam a vida com tamanha vontade que é impossível olhar para eles sem pestanejar, e quem chegar perto pega fogo.

(Eduardo Galeano)

Lista de Figuras

<i>Figura 1.</i> As Encantadeiras na abertura da I Feira do Babaçu	81
<i>Figura 2.</i> Localização das comunidades visitadas em Esperantina-PI.....	82
<i>Figura 3.</i> Casarão do Olho D'Água dos Negros.....	85
<i>Figura 4.</i> Igreja de São Benedito e a Casa da Comunidade ao lado	86
<i>Figura 5.</i> Casa do Doce.....	87
<i>Figura 6.</i> Mulheres zucando o cacho de coco	88
<i>Figura 7.</i> Mulheres quebrando coco, em Olho D'Água dos Negros	88
<i>Figura 8.</i> Casa da comunidade Fortaleza III.....	90
<i>Figura 9.</i> Processo de extração do mesocarpo (massa) do coco babaçu.....	92
<i>Figura 10.</i> Mutirão para recuperar os materiais de construção para a nova sede em Fortaleza III	93
<i>Figura 11.</i> Igreja e também Casa da Comunidade de Vila Esperança	94
<i>Figura 12.</i> Unidade de Produção de Farinha de Mesocarpo do Babaçu, em Vila Esperança.	95
<i>Figura 13.</i> Exposição das fotos em Vila Esperança.....	100
<i>Figura 14.</i> Exposição das fotos no Olho D'Água.....	101
<i>Figura 15.</i> Pindova.....	116
<i>Figura 16.</i> Pindovas	117
<i>Figura 17.</i> Pés de caju e de banana	120
<i>Figura 18.</i> A "mãe" Palmeira	142
<i>Figura 19.</i> A "mulher" Palmeira	143
<i>Figura 20.</i> Cartaz do I Encontro Interestadual de Quebradeiras de Coco Babaçu.....	150
<i>Figura 21.</i> Produtos derivados do coco e instrumentos de trabalho	155
<i>Figura 22.</i> Monte de coco	156
<i>Figura 23.</i> Cocos e instrumentos de trabalho.....	157
<i>Figura 24.</i> Monte de coco no quintal de casa.....	158

<i>Figura 25.</i> Azeite e farinha de mesocarpo	159
<i>Figura 26.</i> Balança para pesar a farinha de mesocarpo.....	159
<i>Figura 27.</i> Mulher quebrando coco 1	162
<i>Figura 28.</i> Mulher quebrando coco 2.....	163
<i>Figura 29.</i> Mulher quebrando coco 3	163
<i>Figura 30.</i> Mulher com o cofo na cabeça.....	164
<i>Figura 31.</i> Coco, machado e macete	166
<i>Figura 32.</i> Plantações de milho e cebolinha	166
<i>Figura 33.</i> Plantação de milho	167
<i>Figura 34.</i> Flores	167
<i>Figura 35.</i> Logomarca do MIQCB.....	170
<i>Figura 36.</i> Quebradeira de coco dando entrevista.....	175
<i>Figura 37.</i> Caminho do mato	188
<i>Figura 38.</i> Entradas e saídas do mato.....	189
<i>Figura 39.</i> Companheiras	191
<i>Figura 40.</i> Companheiras 2.....	192

Lista de Abreviações

AMQCB	Associação de Mulheres Quebradeiras de Coco Babaçu
ANAB	Associação Nacional dos Atingidos por Barragens
ANVISA	Agência Nacional de Vigilância Sanitária
ASSEMA	Associação em Áreas de Assentamento no Estado do Maranhão
CAR	Cadastro Ambiental Rural
CDB	Convenção da Diversidade Biológica
CEB	Comunidade Eclesial de Base
CEDI	Centro Ecumênico de Documentação e Informação
CEP	Comitê de Ética em Pesquisa
CEPES	Centro de Educação Popular Esperantinense
CMI	Capitalismo Mundial Integrado
CNPT	Centro Nacional de Desenvolvimento Sustentado das Populações Tradicionais
CNS	Conselho Nacional de Seringueiros
CONAB	Companhia Nacional de Abastecimento
CRAS	Centro de Referência de Assistência Social
GAD	<i>Gender and Development</i>
IBAMA	Instituto Brasileiro de Meio Ambiente
IBDF	Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IDH	Índice de Desenvolvimento Humano
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
INSS	Instituto Nacional de Seguridade Social
MAB	Movimento dos Atingidos por Barragens
MABE	Movimento dos Atingidos pela Base Espacial de Alcântara
MIQCB	Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu

MONAPE	Movimento Nacional dos Pescadores
MST	Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra
ODM	Objetivos de Desenvolvimento do Milênio
OIT	Organização Internacional do Trabalho
ONG	Organização Não-Governamental
ONU	Organização das Nações Unidas
PAA	Programa de Aquisição de Alimentos
PCB	Partido Comunista Brasileiro
PNAB	Política Nacional de Direitos das Populações Atingidas por Barragens
PNAE	Programa Nacional de Alimentação Escolar
PNCSA	Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia
PNMA	Programa Nacional do Meio Ambiente
PNPCT	Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais
PROGERE	Programa de Geração de Emprego e Renda no Meio Rural
SCFV	Serviço de Convivência e Fortalecimento de Vínculos
SDR	Secretaria de Desenvolvimento Rural
SNUC	Sistema Nacional de Unidades de Conservação
TCLE	Termo de Consentimento Livre e Esclarecido
UICN	União Internacional para a Conservação da Natureza
UNI	União Nacional das Nações Indígenas
WID	<i>Women in Development</i>

Resumo

Carvalho, A. V. (2018). “É coco, é coco, cocá, o melhor do coco é quebrar!”: processos de subjetivação de mulheres quebradeiras de coco no Piauí (Dissertação). Universidade Federal do Piauí, Parnaíba, Piauí, Brasil

Este estudo teve como objetivo cartografar processos de subjetivação de mulheres quebradeiras de coco babaçu piauienses em seu modo de vida e de luta junto ao Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu (MIQCB). Trata-se de uma pesquisa de abordagem qualitativa, orientada pela perspectiva ético-estético-política da Cartografia, operando com concepções da caixa de ferramentas-conceitos da Filosofia da Diferença. O estudo foi realizado a partir da imersão em três comunidades rurais do município de Esperantina, onde está localizada a sede regional do MIQCB no Piauí, e que conta com grupos de mulheres quebradeiras de coco. Além do acompanhamento das atividades cotidianas, utilizamos como recursos a produção de narrativas e de fotografias, de autoria das próprias mulheres quebradeiras de coco, que se conectassem aos seus modos de vida. As fotos, posteriormente, foram utilizadas como elementos analíticos em conversas coletivas com as participantes da pesquisa. A análise gerou três eixos: o primeiro recupera as trajetórias de vida das mulheres e o contexto de opressão e violências no qual viviam, assim como também seus movimentos de resistência, fazendo emergir as condições de criação do MIQCB; no segundo, traçamos algumas problematizações em torno da identidade “quebradeira de coco”, forjada no jogo político de reivindicação de direitos; e o terceiro versa sobre os efeitos subjetivos produzidos pela ação política junto ao MIQCB. Este último desdobra-se em três blocos de discussão, sendo o primeiro relacionado aos tensionamentos na lógica normativa que define os lugares socialmente ocupados pelas mulheres; o segundo recupera a amizade em seu potencial político de resistir e produzir contracondutas; e o terceiro que versa sobre as ressonâncias do modo de subjetivação “empresário de si” nos modos de vida das mulheres e os desafios e resistências atuais. Por fim,

apostamos na potência do comum e nas lutas transversais enquanto resistência das mulheres quebradeiras junto ao MIQCB, sinalizando para uma abertura de aproximação com outros movimentos sociais, a fim de tentar escapar à racionalidade neoliberal.

Palavras-chave: comunidades tradicionais, quebradeiras de coco babaçu, movimento social, ação política, processos de subjetivação

Abstract

The objective of this study was to map subjectivation processes of female Babassu Coconut breakers from Piauí in their way of life and fights with the Interstate Movement of Babassu Breakers (MIQCB). It is a qualitative research, oriented by the ethical-aesthetic-political perspective of Cartography, operating with conceptions from the Philosophy of Difference concept-toolbox. The study was carried out by immersion in three rural communities in Esperantina, where the Piauí regional headquarters of the MIQCB is located, and which has groups of women who break coconuts. In addition to the monitoring of daily living activities, we used as resources the production of narratives and photographs, made by the coconut breakers, that connected to their way of life. These photos were subsequently used as analytical objects in collective conversations with the research participants. The analysis generated three axes: the first one recovers life trajectories of those women and the context of oppression and violence in which they lived, as well as their resistance movements, making the conditions of creation of the MIQCB emerge; in the second one we draw some problematizations around the “coconut breaker” identity, forged in a political game of claiming rights; and the third one concerns subjective effects produced by political action along with the MIQCB. This last one unfolds in three blocks of discussion, being the first one related to tensions in the normative logic that defines the places socially occupied by women; the second block regains friendship in its political potential of resisting and producing counter-conducts; and the last one deals with the resonances of the subjectivation mode “self-entrepreneur” in women’s way of life and current challenges and resistances. Finally, we bet on the power of the common and the transversal struggles as resistance of the women Coconut breakers with the MIQCB, signaling an opening of approach with other social movements, in order to try to escape the neoliberal rationality.

Keywords: traditional communities, babassu coconut breakers, social movement, political action, subjectivation processes.

SUMÁRIO

Lista de Figuras	vii
Lista de Abreviações	viii
Resumo	ix
Abstract.....	x
Introdução	17
Capítulo 1 – Mas afinal, quem são os povos e as comunidades tradicionais?.....	39
1.1 A invenção da categoria populações tradicionais e a problemática ambiental	39
1.2 Os diferentes brasis e a narrativa da miscigenação	51
1.3 Na lei ou na marra: movimentos de luta e resistência	58
Capítulo 2 – Itinerários da viagem à terra dos babaçus piauienses.....	76
Capítulo 3 – Minha terra tem palmeiras: o Movimento Interestadual de Quebradeiras de Coko Babaçu (MIQCB).....	103
3.1 “Isso é o grito da gente abandonada”: a trajetória de mulheres quebradeiras de coco.....	105
3.1.1 A precisão: “Para os pobres, este coco é meio de vida”	106
3.1.2 O cativoiro: “De primeiro a pessoa era, como se diz, um escravo do patrão”	118
3.1.3 Mobilização política: “Reúne aqui, reúne acolá, a nossa história vai ter que mudar!”	
138	
3.2 “Eu sou quebradeira, sou mulher guerreira, venho do sertão”: rachando a identidade	153
3.3 “Mas a luta é gostosa, o movimento é gostoso”: ação política de mulheres quebradeiras e implicações subjetivas	172
3.3.1 “Eu fui criada numa educação que a mulher era só em casa, pra cuidar dos filhos e do marido e das panelas!”: o público e o privado.....	173

3.3.2 “O coco vive no mato, espalhado sem serventia, mas quando eles se junta, eles têm grande valia”: a amizade como exercício político	185
3.3.3 “Eu vou gargalhar, eu estou feliz! Nossa matéria prima circulando no país!”: novos padrões? Desafios e resistências atuais	197
Algumas considerações finais	216
Referências	223
Apêndices.....	246

Introdução

Sol forte, tempo quente. De manhã cedo, em uma comunidade rural da cidade de Esperantina, no Piauí, sigo com as mulheres em direção ao mato, pelas veredas que elas sabiam de cor. Apresso o passo para acompanhá-las. Andar no mato me é alheio. Enquanto seguimos, as mulheres se divertem, rememoram histórias, contam outras novas. Na caminhada, me aproximo de uma delas, que vai narrando sobre um tempo de uma *gente que ria quando devia chorar, que não vivia, apenas aguentava*¹. Mas, apesar da vida sofrida, na qual foi preciso *ter força, ter raça e ter gana*, ela não considera uma vida ruim, pelo contrário, é uma vida boa essa vida de luta, pois só assim se consegue as coisas, mantendo uma *estranha mania de ter fé na vida*.

Ao chegar no lugar desejado pelas mulheres, elas dão início ao seu trabalho. Umam vão zucando² os cachos de coco, outras vão apanhando, até que se juntam e se sentam no chão, em volta dos cocos apanhados. Sobre o machado, que fica seguro embaixo de uma perna, vão colocando os cocos e batendo neles com o macete³ – *Tá! Tá!* – até abri-lo. *Tá! Tá! Tá! Tá! Tá!* O ritmo é intenso! Numa ligeireza que acompanha o meu piscar de olhos, elas vão enchendo o cofo⁴ com as amêndoas tiradas do coco babaçu. O tempo passa depressa enquanto conversamos no mato. Voltamos para casa, pois algumas delas ainda tinham que cuidar de seus afazeres domésticos. “— Tem que ir, que o homem tá na roça, tem que fazer comida, né?”, disse uma delas.

Cena como essa que vivenciei faz parte do cotidiano de mulheres que se autoneciam *quebradeiras de coco babaçu* em alguns lugares do Piauí, e sob essa inscrição, organizadas coletivamente no Movimento Interestadual de Quebradeiras de Coco Babaçu (MIQCB),

¹ Os trechos em itálico desse parágrafo fazem alusão a música *Maria, Maria*, de Milton Nascimento e Fernando Brant, lançada em 1978, no álbum *Clube da Esquina 2*.

² Bater no cacho de coco com uma vara até os cocos caírem.

³ Instrumento feito de um pedaço de pau, feito para dar golpes no coco até conseguir parti-lo.

⁴ Cesto feito de palha de palmeiras onde as mulheres transportam os cocos do mato para casa.

tensionam um complexo campo de forças que atravessa seus modos de vida e de luta. A nossa proposta com a pesquisa que aqui apresentamos vislumbrou uma experimentação cartográfica a partir da aproximação com os povos e comunidades tradicionais⁵, entres os quais encontramos, além das mulheres quebradeiras de coco, os povos indígenas, as comunidades quilombolas, ribeirinhos, castanheiros, entre outros. A preocupação com a realidade desses povos, que vivem em interface com contextos rurais, interioranos, ainda é um estranhamento para a Psicologia, especialmente pela sua tradição eminentemente urbana (Leite, Macedo, Dimenstein, & Dantas, 2013). Estranhamento duplo, que também se traduziu na feição de surpresa expressada por uma das pessoas que encontrei no decorrer da pesquisa ao saber que eu era pesquisadora da área da Psicologia: “— Psicologia? E tem alguma coisa a ver com aqui?”.

Tal questionamento, naquele instante, me fez viajar de volta para o próprio processo de construção do objeto da pesquisa e o caminho traçado até chegar até ele. Um caminho que não foi linear. Um caminho de idas e vindas, de saídas pela tangente, de deslocamentos, de se aventurar, de habitar novos territórios existenciais, pois não se tratava de um campo previamente conhecido por mim, já que ainda não havia tido contato com os povos e comunidades tradicionais em minha trajetória acadêmica e profissional. O meu envolvimento na problemática-tema desta dissertação partiu de um interesse mais geral com relação às populações que vivem em contextos rurais ou em interface com estes, o que começou a ser delineado nas discussões sobre ruralidades iniciadas no grupo de estudos do qual participei durante minha estada como voluntária no Programa de Iniciação Científica da UFPI, em 2013.

Estas discussões permaneceram pulsantes, encontrando maior ressonância no momento em que comecei a trabalhar como psicóloga em um serviço da Assistência Social, em uma cidade de pequeno porte do Estado do Piauí, que tem características marcadamente rurais.

⁵ A construção da categoria povos e comunidades tradicionais será discutida no próximo capítulo.

Aquelas discussões teóricas que tive no grupo de estudos iam se materializando na prática, ao me deparar com as condições de vida dos habitantes de muitas comunidades rurais: as dificuldades de acesso à água, as precárias condições de moradia, a insuficiência da renda para suprir, por vezes, condições até mesmo básicas, como alimentação, as distâncias geográficas dos serviços públicos, que ficam centralizados na sede do município, dificultando o acesso às políticas sociais. Deparei-me também com questões de gênero que, por vezes, se interseccionavam com a problemática da violência contra a mulher.

Enfim, uma série de questões que foram me afetando com as populações do campo, e que conseguiram encontrar vazão na construção da problemática de pesquisa. Leituras e mais leituras permitiram entrar em contato, dentro da perspectiva das ruralidades, com os povos e comunidades tradicionais. À medida que ia me debruçando sobre o assunto, detive-me por um instante no Movimento Interestadual de Quebradeiras de Coco Babaçu (MIQCB), que, pelas pesquisas, descobri que mulheres do Piauí também faziam parte. Convoquei-me, então, ao desafio! Desafio e tanto, pois não encontrava muitas referências na literatura sobre essas mulheres, especialmente sobre as quebradeiras do Piauí. Quais seriam suas trajetórias? Como elas conseguiram se articular em um movimento que transcende fronteiras geográficas? Que modos de vida produzem? Em meio a esses questionamentos, essa pesquisa foi sendo tecida.

Novas realidades, como as das mulheres quebradeiras de coco, de fato, têm se configurado um verdadeiro desafio para a Psicologia. Para tecer essa aproximação é necessário colocarmos-nos em diálogo com outros saberes, não só aqueles acadêmicos, mas sobretudo um diálogo com os próprios atores sociais, incorporando discussões e lutas transversais sobre ruralidades, questões de raça, etnia, gênero, classe social, geração, território, e outros marcadores que, historicamente, têm ficado à margem da produção do conhecimento psicológico. Não podemos, nesse campo, reproduzir a lógica do modelo privatista, que produz um modo-indivíduo (Barros, 2013), que tanto caracteriza a Psicologia e suas ferramentas de

compreensão e intervenção da realidade. *Modus operandis* este em que “o cotidiano é esvaziado politicamente; as relações de opressão, as explorações, as diversas formas de dominação são invisibilizadas e atribuídas ao território do psicológico, fazendo parte do psiquismo e da vida interior do sujeito” (Coimbra & Leitão, 2003, p. 12).

Além disso, ainda temos uma tímida produção do conhecimento em Psicologia envolvendo os povos e comunidades tradicionais. São poucas as referências sobre as comunidades tradicionais na Psicologia, sendo que essas, em sua grande maioria, estão mais voltadas aos povos indígenas e às comunidades quilombolas. Apesar disso, reconhecemos que tem havido um incremento de estudos a partir dos anos 2000, especialmente no âmbito da Psicologia Social, e a maior diversificação dos temas investigados a partir de 2010, incorporando discussões sobre outras comunidades tradicionais, a exemplo dos ribeirinhos (Silva & Macedo, 2017).

Nesse cenário, ousamos, pois, realizar esse movimento de aproximação com as comunidades tradicionais, neste caso para com as “Mulheres Quebradeiras de Coco Babaçu” do Piauí, que integram o Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu (MIQCB), também presente nos estados do Pará, Tocantins e Maranhão. Tal movimento tem sido apontado entre os “novos movimentos sociais”⁶ (Almeida, 2004; Veiga, Porro, & Mota, 2011), por incorporar outras lutas para além do elemento da classe social, como gênero e raça. No entanto, o MIQCB apresenta algumas especificidades, pois emergiu em um contexto de campesinato, atravessado por processos de escravidão e migração forçada, por situações de opressão e luta frente a políticas desenvolvimentistas. Tais políticas têm trazido diversas mudanças para as comunidades tradicionais, cuja resistência, em contrapartida, tem acontecido

⁶ De acordo com Gohn (2011), o paradigma dos Novos Movimentos Sociais surgiu da insatisfação da análise marxista clássica dos movimentos sociais surgidos na Europa nos anos 1960. Nesse paradigma, houve um deslocamento da noção de classe social e estrutura para compreensões mais políticas, englobando também questões identitárias e culturais e novos atores sociais. No contexto latino-americano, os novos movimentos sociais fizeram um caminho singular, em razão dos atravessamentos herdados da colonização, como o clientelismo por exemplo, alcançando efeitos mais localizados.

de diferentes formas, seja por meio de sindicatos de trabalhadores rurais, ou por alianças contingentes com Organizações Não-Governamentais (ONGs) e alguns setores do Estado (Veiga, Porro, & Mota, 2011).

O MIQCB, de acordo com Barbosa (2013b), foi fruto de processos socioculturais e político-econômicos que iniciou no Maranhão, na região conhecida como Médio Mearim, área de intensos conflitos agrários, com a criação da Associação em Áreas de Assentamento no Estado do Maranhão (ASSEMA), em 1989, e a organização de um grupo de estudos de mulheres camponesas. A partir de então, as quebradeiras teriam começado a se mobilizar em busca de maior representatividade política, construindo uma organização própria com articulação interestadual, sendo oficializada em 1991 com a fundação da Associação de Mulheres Quebradeiras de Coco Babaçu (AMQCB), que, a partir de 1995, veio a se constituir como MIQCB.

No Piauí, os babaçuais estendem-se majoritariamente pelo Meio-Norte do Estado, mais precisamente no território dos Cocais, compreendendo uma área de cerca de 17 milhões de hectares. A atividade extrativista do babaçu é uma das mais antigas e significativas no Estado, cuja exploração econômica é realizada de diversas formas, como alimento, na medicina popular, na produção de materiais de limpeza e de cosméticos, em artesanato, constituindo fonte de emprego e renda para milhares de famílias (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Piauí, 2010). O estudo de Silva e Fernandes (2013) sobre a realidade socioeconômica dessas mulheres no Piauí, mostra um alto índice de vulnerabilidade social, com a inserção de 76% das famílias das quebradeiras de coco no Programa Bolsa Família, além de outras questões como analfabetismo, moradias precárias e problemas de saúde. Além disso, 53% das famílias de quebradeiras de coco não possuem terra, dependendo da coleta de coco em áreas cedidas, arrendadas e áreas de parentes.

Além da falta de acesso à terra, o que tem obrigado as mulheres ao pagamento de renda aos donos das propriedades, as quebradeiras de coco também têm que enfrentar, por um lado, a devastação dos recursos naturais em boa parte do território piauiense em decorrência de projetos agropecuários⁷ somados ao plantio de soja, que antes se concentrava ao sul do Estado, mas que têm se ampliado para a região ecológica dos babaçuais; e por outro, o aumento do número de lideranças ameaçadas de morte (Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, 2005), refletindo a violência que se presentifica no campo brasileiro, batendo recorde em 2017, com o expressivo número de 71 assassinatos, maior número desde 2003⁸. Além disso, a violência também se intersecciona com questões de gênero. Lembremos de Margarida Alves, nordestina, paraibana, importante líder camponesa, assassinada em 1983.

No mês de março de 2018, depois da realização da chamada “etapa empírica da pesquisa”, Francisca Nascimento, coordenadora-geral do MIQCB sofreu uma tentativa de homicídio⁹ na cidade de São João do Arraial-PI, por parte de um casal de moradores que trabalham para um proprietário da região. O ocorrido se deu após uma ação comunitária de luta por território e água livre, na qual foi reconstruído o açude Santa Rosa, que havia sido destruído por aquele proprietário, possibilitando, então, que mais de 20 comunidades voltassem a ter acesso à água. Após o atentado, o MIQCB liderou uma ação em praça pública, deflagrando uma série de denúncias sofridas e expressadas pelas mulheres, como o crescimento expressivo dos casos de feminicídio e violência doméstica, o crescente número de ameaças de morte, de

⁷ O Ministério da Agricultura considera a região do Maranhão, Tocantins, Piauí e Bahia como a nova fronteira da agricultura no Brasil. “Matopiba” (união das siglas dos estados), como foi chamada, tem despertado cada vez mais a atenção de agricultores em razão do baixo preço das terras e pela uniformidade do clima, do solo e do relevo, o que facilita a mecanização agrícola. Com o afastamento de Dilma Rousseff da Presidência, a perspectiva neodesenvolvimentista de Matopiba ficou de lado na agenda do novo governo, devido à falta de recursos para dar continuidade a esse projeto. Mas, de qualquer forma, entidades que representam produtores agrícolas mantêm suas apostas nessa região, resistindo ao fim do projeto, o que ainda preocupa as populações tradicionais que lá vivem (Mathias, 2017a).

⁸ Recuperado de: <https://www.cptnacional.org.br/component/jdownloads/send/61-espaco-para-imprensa/14098-release-violencia-no-campo-novos-records-cpt-assessoria-de-comunicacao?Itemid=0>

⁹ Recuperado de: <https://www.miqcb.org/single-post/2018/03/06/Coordenadora-geral-das-Quebradeiras-de-Coco-Baba%C3%A7u-sofre-tentativa-de-homic%C3%ADdio-no-Piau%C3%AD>

agressões físicas e morais contra lideranças de movimentos sociais e a formação de acordos políticos que favorecem os latifundiários.

Não devemos esquecer que essa realidade não está aí por acaso, mas possui histórica e íntima relação com o contexto macropolítico no qual estamos inseridos. Na atual conjuntura¹⁰ que atravessa o país, assistimos à instituição da violência política por meio de ações legislativas, frutos de conchavos entre algumas bancadas do Congresso¹¹, entre elas a ruralista, a empresarial e a das construtoras, que são maioria e votam a favor dos interesses do agronegócio. O ano de 2016, o ano do golpe da democracia brasileira, trouxe novas medidas propostas no Congresso Nacional, além do desarquivamento de projetos em favor do agronegócio, totalizando 40 ações de ataque aos territórios das populações do campo (Junior, Martins, Silva, & Nascimento, 2017). Isso demonstra a força que o coronelismo fundiário e a elite agrária do país ainda mantêm e como ambos têm se escondido sob a máscara de um moderno agronegócio, que, como veicula a propaganda: *é tech, é pop, é tudo*¹².

Um exemplo de ataque direto é o Projeto de Lei n. 194/2017, apresentado à Assembleia Legislativa do Tocantins pelo deputado estadual José Bonifácio (PR-TO), que autoriza a incineração do coco babaçu inteiro, modificando alguns dispositivos da Lei Estadual n. 1.959/2008, que garante a proteção dos babaçuais e da amêndoa do coco. Tal projeto de lei fere um dos princípios da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), do qual o Brasil é signatário, e que diz respeito à consulta prévia aos povos tradicionais para estabelecer qualquer medida que afete seus modos de vida de forma direta. Nesse mote, não podemos deixar de mencionar os processos excludentes decorrentes do racismo institucional¹³, que

¹⁰ Os conflitos nesse campo, além de históricos, têm se acirrado nos últimos anos depois do exercício do governo interino do Presidente ilegítimo Michel Temer (2016-), com o desmonte das políticas sociais e flexibilização de direitos. Como exemplo, citamos os ataques contra tribos indígenas em razão dos conflitos por terra, como o recente massacre contra os índios da tribo Gamela, no estado do Maranhão.

¹¹ Sobre a disposição das bancadas do Congresso Nacional ver Medeiros e Fonseca (2016).

¹² Referência a um slogan veiculado a uma propaganda sobre o agronegócio da Rede Globo.

¹³ O Racismo Institucional foi um termo criado para ampliar o conceito de racismo, situando-o além do indivíduo, o que requer a problematização da seletividade racial por parte das instituições (Moraes, 2013).

produz padrões discriminatórios tanto na distribuição como na efetividade das políticas públicas entre os grupos sociais conforme vínculos raciais e étnicos (Fonseca, 2015), e do racismo ambiental, que resulta dos efeitos onerosos do modelo de desenvolvimento capitalista sobre os territórios de povos indígenas, comunidades tradicionais, populações negras e pobres, como, por exemplo, na escolha de depositar rejeitos tóxicos e instalar indústrias poluidoras em uma comunidade tradicional (Mathias, 2017b).

Até mesmo os movimentos de resistência no campo vêm sendo cada vez mais perseguidos pelas forças hegemônicas, que têm se refletido, de acordo com Cruzeiro e Viana (2017), no aumento assustador da sua criminalização. Estes autores afirmam que as populações do campo têm experimentado um significativo enfraquecimento desde o último mandato do governo Dilma (2013-2016), a partir da aprovação da recente Lei n. 13.260/2016, que trata sobre o antiterrorismo e tem justificado a criminalização de lideranças e ativistas; um quadro que se agravou no atual governo Temer, dificultando ainda mais a articulação e a organização dos movimentos do campo em prol de suas lutas.

Mas os autores também defendem que, mesmo com essas condições indignas impostas pela concentração fundiária, pela violência e omissão do poder público, a luta continua e as populações do campo seguem resistindo. A justiça fundiária somente poderá ser alcançada com uma distribuição igualitária de terras e com a garantia territorial às comunidades tradicionais e aos povos originários (Cruzeiro & Viana, 2017). Não se limita, por este aspecto, a esta modesta e conservadora reforma agrária que assistimos, restrita à política de criação de assentamentos rurais e à concessão de crédito aos camponeses, sem tocar na estrutura fundiária¹⁴ (Girardi &

¹⁴ Os dados do último Censo Agropecuário do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2006) confirmam a manutenção da desigualdade na distribuição da terra no país. As grandes propriedades, com mais de 1000 hectares, concentram apenas 0,91% do total de estabelecimentos rurais, mas ocupam quase 45% da área total dos estabelecimentos, enquanto as pequenas propriedades, de até 10 hectares somam mais de 47% do total de estabelecimentos, ocupando apenas 2,3% da área total, ou seja, vemos que a herança do latifúndio ainda se mantém e o projeto de reforma agrária não aconteceu efetivamente.

Fernandes, 2013), o que mantém “ilhas de assentamentos em meio a um mar de latifúndio” (Antunes, 2006, p. 130).

Apesar de tudo isso, vemos o quanto as quebradeiras de coco permanecem lutando ainda por questões primordiais, como o acesso à terra e aos recursos naturais, que as políticas não conseguem garantir face o avanço desenfreado do capital sobre seus territórios. São mulheres que, em sua maioria, dependem do programa de transferência de renda para ter condições mínimas de sobrevivência. São mulheres que veem os babaçuais, seus territórios físicos e existenciais, serem devastados por esse mesmo capital para dar lugar a projetos do agronegócio, pois os recursos naturais são colocados no mesmo patamar de equivalência dos bens materiais (Guattari, 2001); por fim, são mulheres enredadas em um modelo de desenvolvimento agenciado pela lógica capitalista neoliberal, que age vorazmente, tentando submeter tudo “ao seu funcionamento equalizador, homogeneizador, serializante” (Passos, 2013, p. 17), visando o controle dos modos de produção e até mesmo de existência.

Por se tratar de um movimento hegemonicamente de mulheres, também precisamos apontar o marcador gênero como importante elemento de análise de processos de subjetivação. Neste estudo, aproximamo-nos da perspectiva apontada por Scott (1995, p. 86), em seu texto-referência *Gênero: uma categoria útil de análise histórica*, que indica o gênero como “um elemento constitutivo de relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos” assim como também “uma forma primária de dar significado às relações de poder”. Nesse sentido, para a autora, a noção de gênero nos permite compreender como se constroem as complexas relações sociais e como os indivíduos atribuem sentido a elas.

Além disso, procurei trazer discussões de gênero orientadas pela perspectiva das interseccionalidades¹⁵, que vêm se inserindo no rol dos debates contemporâneos sobre a

¹⁵ O termo interseccionalidade foi usado originalmente por Kimberlé Crenshaw no artigo *Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color*, no intuito de evidenciar as violências específicas sofridas pelas mulheres negras. Tal perspectiva começou a se inserir no movimento feminista a partir das críticas de mulheres negras, latino-americanas e de outras etnias, como bell hooks, Patricia Hill Collins e

questão de gênero, ao compreender a coexistência de diferentes marcadores sociais que produzem experiências diversas entre as mulheres. A própria ideia de uma identidade comum representando as mulheres, bem como a de uma forma de opressão universal, foi também criticada por Butler (2003). Para a autora, não há como separar a noção de “gênero” das “interseções com modalidades raciais, classistas, étnicas, sexuais e regionais de identidades discursivamente constituídas” (Butler, 2003, p. 20). Assim, a ideia de interseccionalidade parte do reconhecimento das diversas camadas de subordinação ou eixos da diferença, como por exemplo gênero, raça, etnia, classe, idade, entre outros, que atravessam o campo social e cujos efeitos são produzidos em articulação, em contextos históricos e geográficos específicos (Costa, 2002).

Nesse sentido, não podemos analisar os elementos que atravessam o cotidiano de vida e resistência de mulheres quebradeiras de coco apenas sob a ótica do marcador “gênero”, o que seria reducionista, mas requer uma análise a partir dos múltiplos marcadores de diferenciação que incidem sobre seus modos de vida e como eles produzem desigualdades, violência e opressão. Mas não esqueçamos que estes mesmos marcadores, como pontuam Biroli e Miguel (2015), produzem também resistências e mobilizações coletivas. Portanto, neste estudo, entendemos como diversos elementos vão se interseccionando para compor o mosaico dos modos de existir e resistir de mulheres quebradeiras de coco: gênero, raça, etnia, geração, terra, território, relações de poder, entre outros.

A partir do que expomos, e pela insipiência de estudos que versem sobre as mulheres quebradeiras de coco no Estado do Piauí, na construção deste campo de pesquisa, alguns questionamentos foram suscitados: Qual a trajetória das quebradeiras de coco babaçu piauienses e níveis de organização política, antes e depois da criação do MIQCB? Quais suas

Gloria Anzaldúa, que denunciaram a insuficiência das questões até então enunciadas pelo feminismo para dar conta das diferentes formas de opressão sofridas pelas mulheres, em razão do caráter universalista de gênero (Sardenberg, 2015).

lutas e que efeitos elas têm produzido para as mulheres ao longo da trajetória do movimento? Que resistências as quebradeiras produziam e ainda produzem frente às lutas pelo acesso à terra e aos babaçuais e pelos seus direitos em território piauiense? Participar da luta e da militância do movimento traz que implicações subjetivas para as quebradeiras de coco piauienses? A partir desse cenário de questões, pensamos, pois, ser importante apresentar como questão de partida para este trabalho: como se constituem os processos de subjetivação de mulheres quebradeiras de coco piauienses em seu modo de vida e de luta junto ao MIQCB?

Deste modo, destacamos o MIQCB enquanto um movimento que tensiona o tecido social no qual se encontra engendrado, ao passo que também é tensionado por este, à medida que vai produzindo resistências e exercendo ação política frente às capturas capitalísticas homogêneas e lutando por transformação social, o que não está desvinculado da questão da produção de subjetividade (Guattari & Rolnik, 1996). Neste trabalho, operamos com ferramentas-conceito de autores e autoras Pós-estruturalistas e da Filosofia da Diferença cuja noção de subjetividade não diz respeito a uma suposta essência da vida humana, mas deve ser compreendida enquanto processos de subjetivação, processos que conformam determinados modos de existir, ou seja, “enquanto maneira pela qual, a cada momento da História, prevalecem certas relações de poder-saber que produzem objetos-sujeitos, necessidades e desejos” (Barros, 2013, p. 45).

Nesse sentido, subjetividade pode ser entendida, apoiando-nos em Guattari e Rolnik (1996), como essencialmente social e vivida pelos indivíduos em suas existências particulares, fabricada no entrecruzamento de várias determinações coletivas, entre sociais, econômicas, tecnológicas e outras. Em *Caosmose*, Guattari (2006), propõe uma definição provisória para a subjetividade: “o conjunto das condições que torna possível que instâncias individuais e/ou coletivas estejam em posição de emergir como território existencial auto referencial, em adjacência ou em relação de delimitação com uma alteridade ela mesma subjetiva” (p. 19).

Essa forma de compreender a subjetividade, em um sentido maquínico, de produção, de fabricação, para Leite e Dimenstein (2002), contrapõe-se ao modelo de sujeito psicológico fruto de uma experiência universal, racional e estruturada do mundo privado, que marcou o projeto da Psicologia enquanto ciência moderna, e aponta para pensar a subjetividade como produção que se inscreve em diferentes domínios. Estes podem ser

tanto de natureza extrapessoal, extra-individual (sistemas maquínicos, econômicos, sociais, tecnológicos, icônicos, ecológicos, etológicos, de mídia, enfim sistemas que não são mais imediatamente antropológicos), quanto de natureza infra-humana, infrapsíquica, infrapessoal (sistemas de percepção, de sensibilidade, de afeto, de desejo, de representação, de imagens, de valor, modos de memorização e de produção idéica, sistemas de inibição e de automatismos, sistemas corporais, orgânicos, biológicos, fisiológicos, etc.). (Guattari & Rolnik, 1996, p. 31).

Nesse aspecto, são processualidades que podem se apresentar de forma individuada em certos contextos, como em um indivíduo inscrito num mundo de particularidades ligadas ao campo social, e em função desse campo, estar apta a fazer escolhas, a conduzir sua vida, pensar e decidir por si mesma. Mas a subjetividade também pode aparecer conectada às diversas grupalidades, coletivos e instituições, aos quais somos engendrados e constituídos ao longo da vida (Leite & Dimenstein, 2002).

Seguindo ainda essa linha, Guattari e Rolnik (1996) afirmam que a forma como a subjetividade é vivida pode oscilar entre uma relação de sujeição, assim os indivíduos se submetem a processos de subjetivação tal qual como recebem. Mas também pode indicar uma relação de criação, pela qual os indivíduos se reapropriam dos elementos da subjetividade, produzindo um processo de singularização e construindo novos universos referenciais. Trata-se, para Guattari (2006) de uma escolha ética, onde por um caminho temos a reificação e

cientificização da subjetividade, e, por outro, temos sua apreensão em sua dimensão de criatividade processual.

Nessa perspectiva, nosso objetivo geral foi: cartografar processos de subjetivação de mulheres quebradeiras de coco piauienses em seu modo de vida e de luta junto ao MIQCB. Como desdobramentos, construímos os seguintes objetivos específicos:

- a) Conhecer a trajetória das mulheres quebradeiras de coco babaçu em território piauiense;
- b) Mapear as lutas cotidianas, os modos de participação, ação política e resistência que as quebradeiras de coco têm vivenciado;
- c) Analisar que efeitos subjetivos a ação política junto ao MIQCB tem produzido nos modos de vida de mulheres quebradeiras de coco babaçu.

Para percorrer nossos objetivos, decidimos experimentar a Cartografia, que não se trata apenas de uma estratégia metodológica, mas tem a ver com um *ethos* de pesquisa, que desestabiliza os lugares dicotômicos produzidos pela ciência hegemônica, seja de sujeito-objeto, teoria-prática, indivíduo-sociedade, enfim. Assim, a Cartografia se refere a uma atitude ética, estética e política (Guattari, 2001, 2006) de se fazer pesquisa.

Cartografar remonta a uma tempestade... Tempestade de escolher rotas a serem criadas, constituir uma geografia de endereços, de registros de navegação, buscar passagens... Dentro do oceano da produção de conhecimento, cartografar é desenhar, tramar movimentações em acoplamentos entre mar e navegador, compondo multiplicidades e diferenciações. Ao mesmo tempo, sustentar uma postura ético-estética de acolher a vida em seus movimentos de expansão segundo implicações políticas do tempo, do perspectivismo, da contingência e invenção. (Kirst, Giacometti, Ribeiro, Costa, & Andreoli, 2003, p. 91).

Apoiando-nos em Romagnoli (2009), consideramos uma leitura da realidade não naturalizada, mas em outro viés, qual seja o da sua construção, através da produção de conhecimento constituído por atravessamentos sociais, históricos e discursivos. Podemos entender o conhecimento, recuperando Foucault (2002), como um efeito ou acontecimento, ou ainda como uma invenção, nesse sentido, de carácter sempre transitório, parcial, produzido, e não como uma totalidade, algo previamente estabelecido a ser apreendido pelo sujeito. Concordamos, então, com uma perspectiva de pesquisa enquanto uma postura ou atitude, conforme Aguiar e Rocha (2007), que questiona os modos de constituição dos sujeitos e dos acontecimentos, “trazendo para o campo de análise as histórias, o carácter transitório e parcial, os recortes que a investigação imprime nas práticas e a forma como produz seus próprios objetos-efeitos” (p. 654).

Nesse sentido, recuperamos os questionamentos e proposições levantados por Romagnoli (2009) sobre que tipo de conhecimento em Psicologia nós estamos produzindo e, sobretudo, quais os efeitos, implicações e contribuições esse conhecimento tem provocado para o mundo que nos cerca. A partir dessas indagações, necessitamos, então, experimentar outras formas de produção e transmissão dos conhecimentos psicológicos que não aquelas voltadas para a reprodução, e sim através de apostas na criação, na invenção de novas formas de pensar, que se conectem à heterogeneidade da vida. Assim, talvez possamos contribuir para a construção de outras práticas sociais que têm sido nossos atuais desafios na Psicologia.

Assim, para nos aproximarmos dos nossos objetivos de compreender os processos de subjetivação de mulheres que se conectam ao MIQCB e que produzem seus modos de existência enquanto quebradeiras de coco babaçu, apostamos na Cartografia, compreendida enquanto um modo de pesquisa-intervenção, voltada para o acompanhamento de processos e da produção de subjetividade, cujo objetivo reside em percorrer o emaranhado de forças no

qual determinado fenômeno encontra-se enredado (Barros & Kastrup, 2009), nunca perdendo de vista sua dimensão processual e seus movimentos constantes de transformação.

A Cartografia, como um conceito da Geografia, pode ser compreendida, a partir de como coloca Rolnik (2011), como um desenho, que, ao contrário dos mapas, cuja representação é estática, acompanha as transformações em determinada paisagem, ou seja, seus movimentos. Em alusão a essa noção, também podemos cartografar paisagens psicossociais, acompanhando ao mesmo tempo os movimentos que desmancham ou desfazem determinados mundos e aqueles responsáveis pela construção de outros possíveis. Cartografar, nas palavras da autora, é “dar língua para afetos que pedem passagem” (p. 23).

Nessa perspectiva, nossa tarefa enquanto pesquisadores-cartógrafos-aprendizes é mergulhar nos afetos que constituem a realidade sob a qual nos debruçamos na pesquisa, inserindo-nos nesse território também, o que requer nosso comprometimento com o objeto que estamos investigando, possibilitando-nos, assim, traçar um caminho singular em nosso estudo (Romagnoli, 2009). O processo de trabalho na Cartografia está, pois, sempre acompanhando os efeitos do próprio percurso da pesquisa sobre o nosso objeto, sobre nós enquanto pesquisadores e sobre a produção de conhecimento (Passos & Barros, 2009). Nesse sentido, fica clara a inseparabilidade entre o ato de pesquisar e sua dimensão política.

Como vimos, a subjetividade, longe de ser entendida como a essência humana, o âmago do ser, é adotada aqui como produção que pode tanto indicar para uma serialização ou homogeneização dos modos de existência quanto para a irrupção de singularizações. Lembremos de como as quebradeiras de coco babaçu encontram-se enredadas em uma trama complexa de atravessamentos a nível macropolítico: são mulheres, geralmente de classe social baixa, vivendo nas zonas rurais, em grande parte negras, reconhecidas como uma comunidade tradicional institucionalizada por meio de uma política. Mas também, produzem resistência junto ao MIQCB, tensionando constantemente esses agenciamentos em favor de mudanças

sociais. Na perspectiva de Guattari (2006), essas transformações sociais podem tanto ser produzidas em grande escala, bem como em uma escala molecular, micropolítica, e mais, como afirmam Guattari e Rolnik (1996), “uma mudança social a nível macropolítico, macrossocial, diz respeito também à questão da produção da subjetividade” (p. 34).

Quando falamos em macropolítica, referimo-nos ao plano dos territórios visíveis, de acordo com Rolnik (2011), no qual uma segmentação molar, dura, vai operando por meio de recortes dos sujeitos, identificando-os em oposições binárias, por exemplo homem/mulher ou branco/negro, enquanto micropolítico diz respeito ao plano molecular, dos fluxos, dos afetos, das intensidades, “determinados pelos agenciamentos que o corpo faz, e, portanto, inseparáveis de suas relações com o mundo” (p. 60). Macro e micro estão em constante diálogo. É sempre possível que algo escape da sobrecodificação molar, transfigurando-se em instâncias moleculares, no plano micropolítico, da mesma forma como também é possível que essas instâncias permeiem aquelas que são molares e recomponham seus segmentos (Deleuze & Guattari, 1996).

Assim, macro e micro não são polos opostos ou dicotômicos. Nas palavras de Deleuze e Guattari (1996), “toda sociedade, mas também todo indivíduo, são pois atravessados pelas duas segmentaridades ao mesmo tempo: uma molar e outra molecular (...) toda política é ao mesmo tempo macropolítica e micropolítica” (p. 90). Nesse sentido, podemos cartografar tanto aquelas linhas duras e os segmentos molares que compõem os territórios estabelecidos, como também as linhas de fuga, os segmentos moleculares que desmancham esses territórios e recriam outros, favorecendo a produção de singularidades.

Dessa forma, o que a Cartografia pretende é acompanhar a dinâmica processual dos modos de subjetivação, tendo em vista que estes se constituem por meio de diversos elementos e linhas que operam ao mesmo tempo, e não apenas como resultado de um processo. É justamente essa processualidade onde encontramos a potência do movimento das

subjetividades (Kastrup & Barros, 2009). Partindo do plano de forças através do qual a realidade é constituída é que podemos vislumbrar a construção do conhecimento para a Cartografia, podendo tanto operar para manter os elementos vigentes, como pode também operar a favor da produção de acontecimentos singulares que fazem eclodir o novo, mas sem perder de vista o seu propósito em trazer à tona práticas, discursos, processos e relações que dificultam a invenção (Romagnoli, 2009).

Desse modo, o objetivo da proposta da Cartografia é desenhar a rede de forças à qual se conecta o fenômeno que pretendemos acompanhar, considerando seu movimento permanente (Barros & Kastrup, 2009). Cartografar os modos de vida de mulheres quebradeiras de coco, então, é explicitar a complexa trama na qual estas mulheres estão enredadas, mapeando tanto os atravessamentos a nível macropolítico como os fluxos micropolíticos, sendo que macro e micro não são dicotômicos, mas estão em constante diálogo. Compreender a realidade das quebradeiras de coco é reconhecer as segmentaridades molares, que operam por meio da produção de marcadores identitários, mais enrijecidos, mas também é captar os tensionamentos que vão sendo produzidos na resistência e na ação política junto ao MIQCB, que agenciam segmentaridades mais moleculares.

Para compor nossa caixa de ferramentas-conceitos, a partir da perspectiva ético-estético-política da Cartografia, utilizamos como recursos a intervenção fotográfica e as narrativas. A fotografia tem sido usada de várias formas nas pesquisas psicológicas (Neiva-Silva & Koller, 2002), mas neste percurso, utilizamos esta ferramenta na perspectiva de intervenção fotográfica (Tittoni, 2009) como estratégia da pesquisa-intervenção, a partir da produção de fotografias pelas participantes da pesquisa, utilizando como disparador o signo “quebradeira de coco babaçu”.

O objetivo dessa estratégia é tensionar os efeitos de saber-poder que produzem linhas de visibilidade e modos de subjetivação, possibilitando mostrar o que nem sempre pode ser

acessado pela escrita ou pela fala, e assim, dar visibilidade a elementos que permanecem invisíveis (Tittoni, 2015; Maurente & Tittoni, 2007). Nessa medida, pode ser um importante meio de trazer à tona elementos que engendram determinados processos de subjetivação, uma vez que a fotografia é também uma linguagem por meio da qual os indivíduos se relacionam consigo e com o mundo que os cerca, ou seja, é feita a partir do lugar de quem fotografa, de sua posição no mundo, do contexto em que está enredado. Enquanto linguagem, a fotografia é uma “produção discursiva de sujeitos que ocupam determinados lugares sociais e dialogam com o contexto de sua enunciação” (Tittoni & Zanella, 2016, p. 62).

Assim, a fotografia, considerada um ato intencional, é feita a partir de recortes que se relacionam com o ponto de vista de quem está fotografando. Dito de outro modo, não compreendemos a fotografia enquanto mero produto final, estanque, estático, mas como produção, portando, então, uma processualidade, pois o ato de fotografar indica um processo de construção de imagens agenciado pela perspectiva do autor da foto. Pensada desse modo, a intervenção fotográfica abre um campo de possibilidades para se pensar nas questões da pesquisa, à medida que envolve não somente a análise das fotografias em sua concretude, mas o próprio processo de produção, o que torna fotografia e o ato de fotografar indissociáveis (Tittoni, Oliveira, Silva, & Tanikado, 2010; Dias, Giroto, & Tittoni, 2011).

Ademais, a fotografia “convida os sujeitos a produzirem imagens em um contexto onde, muitas vezes, eles são colocados em uma posição de objeto de um olhar e de um saber legitimado e especializado” que abre um campo fértil para a produção de singularidades (Maurente & Maraschin, 2008, p. 40). Nesse sentido, podemos usar a fotografia para colocar em questão as próprias relações de poder e saber que nos atravessa e constitui enquanto pesquisadores; e para estabelecer uma noção de produção coletiva do conhecimento, uma dimensão participativa dos sujeitos na construção do saber (Maurente & Tittoni, 2007),

possibilitando que estes experimentem o lugar “de enunciador, de produtor de uma realidade” (Tittoni et al., 2010, p. 65).

Posto isso, o uso da fotografia é potente para acionar as dimensões ética, estética e política da Cartografia. Ética, porque diz respeito ao olhar do outro, que fotografa a partir de suas escolhas, atravessadas por determinado contexto que o constitui. Embora possamos direcionar um tema-disparador para o que será fotografado, a lente da câmera irá captar os elementos que se relacionam aos modos de vida da pessoa que fotografa. Estética, à medida que se trata de uma criação, marcada por uma sensibilidade e (re)invenção de si, que nos permite tensionar o instituído e o nosso conhecimento prévio acerca do campo de pesquisa, fazendo emergir processos de singularização que denota as inúmeras possibilidades de vir a ser dos sujeitos (Bueno & Zanella, 2017). E, por fim, política, porque é um ato de escolha, que não é neutro, diz de um modo de fazer pesquisa filiado a uma epistemologia, a determinada uma forma de entender a produção de conhecimento.

Dessa forma, a fotografia configura-se como uma potente ferramenta, inclusive para reinventar nossos modos de fazer pesquisa (Tittoni, 2015). Após a produção fotográfica, propomos também uma discussão coletiva com as mulheres quebradeiras de coco acerca das fotografias, por meio de uma exposição do que elas produziram, o que também se constitui em um momento de intervenção na pesquisa. Utilizamos o conceito de objetos relacionais (Rolnik, 2005), para compreendermos as fotos produzidas pelas mulheres, que somente ganham sentido por meio da sua experimentação e afetação a partir das sensações mobilizadas em sua subjetividade no encontro com esses objetos.

Nesse sentido, as fotografias não constituíram um fim em si mesmo, mas foram analisadas a partir de sua relação com as narrativas das quebradeiras de coco, tanto as que foram realizadas antes quanto aquelas posteriores ao registro das fotos, ora apresentando elementos no campo do visível, por meio de linhas mais duras, ora trazendo elementos de

ordem micropolítica. A narrativa, aqui, persegue a perspectiva de Benjamin (2012), que a entende como uma forma artesanal de comunicação, no qual vai se imprimindo a marca do narrador, “como a mão do oleiro na argila do vaso” (p. 221). Nesse sentido, não interessa à narrativa a mera transmissão de sucessivas informações, mas sim como ela se conecta com a experiência de quem está narrando. A narrativa aliada à fotografia potencializa a (re)invenção de si, à medida que nos permite, ao olhar para as fotos por nós produzidas, recompor elementos da nossa própria trajetória de vida, da nossa existência, que nos produziram enquanto determinado modo de subjetivação, como também nos permite reconfigurar e inventar novos modos de ver, de pensar, de sentir, de existir.

É importante destacar, também, que as narrativas e as fotografias são recursos dentro de um amplo arsenal de ferramentas de que dispomos para nos auxiliar na compreensão de determinadas realidades. Como se trata de um trabalho de imersão no campo, em que me hospedei na casa das mulheres, mantendo um contato mais próximo, ali no cotidiano, dividindo a mesma cena em cafés da manhã, almoços, ao assistir TV, em passeios na comunidade, múltiplas conversas iam se proliferando no dia-a-dia. Conversas que não podem “ser gravadas, transcritas e usadas como documentos”, antes, trata-se de um tipo de “conhecimento que vem e vai” (Mignolo, 2003, p. 12). O que eu quero dizer é que é impensável limitar-se apenas às ferramentas que lancei mão e discuti acima, tapando os olhos e os ouvidos para o que ia se tecendo no(s) cotidiano(s) das mulheres, numa assepsia científica que apenas me conduziria a cumprir um roteiro previamente estabelecido.

Aqui ressaltamos a implicação do pesquisador com o processo de pesquisa, que também é analisada. De acordo com Aguiar e Rocha (2007), a implicação do pesquisador significa admitir que ele também é objetivado pelos fenômenos, grupos, acontecimentos que ele se propõe a objetivar, e não diz respeito somente a uma escolha consciente, mas sobretudo “inclui uma análise do sistema de lugares ocupados ou que se busca ocupar ou, ainda, do que lhe é

designado, pelo coletivo, a ocupar, e os riscos decorrentes dos caminhos em construção” (p. 656). Isso significa problematizar minhas próprias posições de sujeito: mulher, branca, da cidade, pesquisadora, da área da Psicologia, e a trama de saber-poder em que estou inserida, e como isso vai se rearranjando no campo de pesquisa, como vai se colocando para as mulheres quebradeiras de coco e os efeitos que se vai produzindo no caminhar da pesquisa e sobre o fenômeno investigado.

Desse modo, o papel da análise, para a Cartografia, consiste em evidenciar elementos e relações que compõem uma determinada realidade, onde nós, pesquisadores, encontramos-nos implicados, por isso, diz de um *ethos*, mais do que de uma etapa, que acompanha todo o percurso da pesquisa. Esse processo se dá por meio da construção de analisadores, que podem revelar as contradições de uma determinada época, de acontecimentos ou de um dado momento de grupo, permitindo, por meio de uma decomposição do que se mostrava como verdade instituída, explicitar o caráter fragmentário, parcial e multifacetado de toda realidade. Ou seja, os analisadores funcionam como uma espécie de catalisador dos sentidos que uma sociedade forma sobre si mesma e permitem desnaturalizar o existente, desestabilizar as cenas naturais de um cotidiano que a princípio demonstra ser estático (Aguar & Rocha, 2007; Paulon, 2005).

Seguindo a proposta da produção das fotos, a análise na intervenção fotográfica pode se orientar, de acordo com Maurenre e Tittoni (2007), a partir de muitas direções, entre as quais achamos pertinentes: os sentidos que a fotografia faz emergir; os elementos que foram fotografados e suas relações com o tema gerador e com o autor da foto; os relatos dos autores sobre a fotografia e as reflexões acerca do ato de fotografar. Dessa forma, os analisadores foram sendo construídos a partir das fotografias e das narrativas, junto aos outros elementos produzidos a partir da imersão no campo, colocando em evidência elementos que agenciam os modos de vida das mulheres quebradeiras de coco.

A partir do que expomos, nosso trabalho está estruturado da seguinte forma: o primeiro capítulo, intitulado “Mas afinal, quem são os povos e comunidades tradicionais?”, no qual trazemos uma discussão acerca da construção desta categoria e toda a problemática envolvida, numa tentativa de nos aproximarmos desse campo tão alheio a Psicologia. Destrinchando este capítulo, temos três tópicos principais de discussão: *A invenção da categoria populações tradicionais e a problemática ambiental*; *Os diferentes brasis e a narrativa da miscigenação e Na lei ou na marra: os movimentos de luta e resistência*. Na sequência, no Capítulo Itinerários de uma viagem à terra dos babaçus, explicitamos nossa inserção no campo, os caminhos traçados e os encontros com as mulheres quebradeiras de coco.

Depois, apresentamos as discussões analíticas no capítulo “Minha terra tem palmeiras: o Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu (MIQCB)”, que, por sua vez, se subdivide a partir de três eixos orientadores da análise, quais sejam: “*Isso é o grito da gente abandonada*”: *a trajetória de mulheres quebradeiras de coco*; “*Eu sou quebradeira, sou mulher guerreira, venho do sertão*”: *rachando a identidade* e “*Mas a luta é gostosa, o movimento é gostoso*”: *ação política de mulheres quebradeiras e implicações subjetivas*. Por fim, apresentamos algumas considerações sobre o percurso da pesquisa, em uma (re)invenção de mim enquanto pesquisadora, apontando algumas ressonâncias deste estudo.

Capítulo 1 – Mas afinal, quem são os povos e as comunidades tradicionais?

A construção da categoria “povos e comunidades tradicionais”, instituída juridicamente no âmbito da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, em 2007, foi historicamente atravessada por vetores de ordem socioeconômica, ambiental, política, cultural e ideológica em um campo de (in)tenso debate, que inicialmente ganhou forma no contexto internacional a partir da criação das áreas protegidas e a consequente problemática que envolveu as populações locais que residiam nessas áreas.

O objetivo desse primeiro capítulo é, então, situar o leitor ao longo dessa problemática para em seguida trazeremos a discussão a nível nacional, que incorporou o discurso conservacionista que estava posto internacionalmente. No Brasil, a discussão também foi marcada por outros elementos singulares que dizem respeito ao processo de formação do povo brasileiro e ao protagonismo ensejado por diversos movimentos sociais, dentre eles o Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu, que foram costurando os contornos daquilo que se convencionou chamar de povos e comunidades tradicionais. É tão necessário quanto desafiante realizar esse primeiro percurso, em virtude da pouca aproximação que a Psicologia historicamente teve com esses atores, mas que, por essa mesma razão, nos tensiona a enveredar por novos caminhos e habitar novos territórios.

1.1 A invenção da categoria populações tradicionais e a problemática ambiental

— *A gente tem que preservar.*

Eu acho que sempre é dito pra gente: “ah a gente tem que preservar”.

*Mas somos nós as quebradeiras, somos nós os agricultores
que temos o lema todo dia de preservar.*

É a nossa missão.

Porque o nosso conhecimento nos diz que se a gente não preservar o babaçu, se a gente não preservar os rios, se a gente não preservar os igarapés, se a gente não preservar as fontes, os olhos d’águas, é claro, a gente não vai ter nada.

(Dijé, vice coordenadora do MIQCB)

A trajetória de reconhecimento das populações tradicionais foi marcada por uma nebulosidade conceitual, ora apresentando uma série de ambiguidades e imprecisões teóricas decorrentes da confusão de termos “populações nativas”, “tribais”, “indígenas” e “tradicionais”¹⁶, usados internacionalmente (Diegues, 2008; Diegues & Arruda, 2000), ora remetendo a uma categoria vaga e genérica, assim como outros termos que fazem referência a populações étnicas, tais como *indigenous people*, *native people*, populações autóctones e sociedades tribais (Vianna, 2008). Ou ainda servindo como um grande guarda-chuva conceitual, abrigando grupos sociais historicamente específicos e distintos entre si, cuja força reside justamente na grande capacidade de generalização (Barretto Filho, 2006).

Mas concordamos com Barros (2009) de que os vocábulos decorrem de movimentos sociopolíticos, que, no caso das populações tradicionais, referem-se ao crescente reconhecimento dos seus modos de vida no contexto internacional das disputas entre ambientalistas, a partir da criação de áreas naturais protegidas e dos conflitos gerados com as populações locais, conforme encontramos em alguns estudos (Barretto Filho, 2006; Diegues, 2008; Diegues & Arruda, 2000; Vianna, 2008). Essa situação fez surgir preocupações em torno da tentativa de aliar a conservação da biodiversidade e a sociodiversidade nessas áreas. Nesse *intermezzo*¹⁷ foi se engendrando uma dinâmica sociopolítica através da qual as ditas populações tradicionais foram ganhando contornos cada vez mais visíveis.

Inicialmente, como descrito por Diegues (2008), a criação de áreas protegidas teve como objetivo proteger o mundo natural e selvagem, a *wilderness*¹⁸ americana, das ameaças da

¹⁶ Segundo Diegues (2008), o termo *indigenous*, em inglês, utilizado em documentos oficiais de algumas instituições como o Banco Mundial, não significa necessariamente “indígenas”, no sentido étnico, mas sim povos nativos, com características ampliadas.

¹⁷ *Intermezzo* refere-se sempre ao que está no meio, um “entre as coisas que não designa uma correlação localizável que vai de uma para outra e reciprocamente, mas uma direção perpendicular, um movimento transversal que as carrega uma e outra, riacho sem início nem fim, que rói suas duas margens e adquire velocidade no meio”. (Deleuze & Guattari, 1995, p. 4)

¹⁸ Região ou área selvagem em inglês.

sociedade urbano-industrial. A ideia propagada pelos idealizadores desse objetivo era a de que a relação homem/natureza era em si destrutiva para as áreas naturais, logo, não deveria ser permitido que estas fossem habitadas, mesmo que fosse por populações tradicionais presentes há muitas gerações. Tal ideia teve influência das correntes preservacionistas de origem europeia, que ganharam força nos Estados Unidos, resultando na criação do primeiro parque nacional do mundo, o de Yellowstone, em 1872, que serviu de modelo para a criação de diversos outros parques pelo mundo¹⁹.

No Brasil, o primeiro parque foi criado em 1937, em Itatiaia-RJ, com propósitos semelhantes àqueles dos parques norte-americanos. Eram grandes áreas, demarcadas, repletas de belezas naturais, tornando-se atrativas para o lazer, como também para a pesquisa científica e a educação ambiental. Assim, a preocupação em criar tais parques era direcionada às populações visitantes, turistas, e não àquelas que já habitavam essas áreas. A partir do Decreto n. 16677, de 1944, foram estabelecidos alguns objetivos para os parques nacionais brasileiros. Entre eles estavam a conservação das áreas protegidas para fins científicos, educativos, estéticos ou recreativos, o estudo da flora, fauna e geologia dessas áreas e a organização de museus e herbários (Diegues, 2008).

No contexto piauiense, temos o exemplo do Parque Nacional da Serra da Capivara, criado em 1979, no município de São Raimundo Nonato, no sudoeste do estado, uma região tradicionalmente ocupada por comunidades envolvidas na exploração da maniçoba. A criação do parque seguiu uma orientação preservacionista, sustentada pelo discurso científico e amparado pela legislação ambiental, que considerava a presença de populações prejudicial à proteção integral das áreas. Nessa medida, as comunidades que residiam na área de criação do parque sofreram um deslocamento forçado, algumas migrando para a cidade de São Raimundo

¹⁹ De acordo com Diegues (2008), o Parque Nacional de Yellowstone foi seguido pelo do Canadá, em 1885, da Nova Zelândia, em 1894, da África do Sul e da Austrália em 1898. Na América Latina, foi criado no México em 1894, na Argentina em 1903, no Chile em 1926 e no Brasil em 1937.

Nonato e outras permanecendo no entorno do parque, mas proibidas de acessar a área protegida, o que têm gerado, desde então, tensões com a gestão do parque (Sousa, 2009). Vemos, então, como o país foi seguindo à risca a receita norte-americana na criação dessas áreas, sem nenhuma menção às populações locais.

Mas o que está implícito aqui, de fato, é a relação homem-natureza subjacente às diferentes concepções de preservação e do papel relegado às populações envolvidas nesse enredo. Gómez-Pompa & Kaus (1992) e Arruda (1999) defendem que a visão de preservação que fundamentou a criação dos parques nacionais esteve ancorada em algumas noções clássicas e hegemônicas no meio ambientalista que, de uma forma geral, colocam homem e natureza em posição dicotômica. Assim, a relação entre ambos só poderia resultar na degradação do ambiente natural pela ação antrópica. Essa concepção, para Vianna (2008), teve como base uma leitura da natureza pelas ciências naturais, separada do homem e servindo a este membro das sociedades industriais como objeto científico, fonte de lazer e de recursos. Foi esse tipo de qualificação da relação homem-natureza que esteve na base da argumentação em favor de um modelo de conservação que defende a retirada de populações das áreas protegidas.

Entretanto, Diegues e Arruda (2000) fazem a ressalva de que esse objetivo de proteger a biodiversidade é relativamente recente, pois como já foi mencionado, os parques nacionais foram criados com o intuito de satisfazer as necessidades de lazer e recreação das populações urbanas, além da pesquisa científica e educação ambiental. Assim, a preocupação com a biodiversidade só veio emergir de fato a partir da década de 1960, em consequência do rápido desaparecimento de algumas espécies e ecossistemas.

Nesse período, começou a irromper uma percepção generalizada das consequências desastrosas geradas pelo desenvolvimento econômico desenfreado e o processo de industrialização em larga escala, colocando a questão ambiental no cerne de debates políticos, acadêmicos e científicos. O que se convencionou chamar de crise ambiental na década de

1960²⁰ começou a ser difundida por organizações internacionais de pesquisa e desenvolvimento, com a premissa da finitude dos recursos ambientais. Estes estariam sob ameaça, frente à industrialização e modernização tecnológica crescentes e em razão da apropriação de recursos naturais, que são finitos, a fim de satisfazer, de forma ilimitada, diversas necessidades. Essa situação levou esses agentes a discutirem novas formas de aliar o desenvolvimento à preservação do meio ambiente (Miranda, 2012).

Esse período a partir da década de 1960, em que eclodiu a crise ambiental, coincidiu no Brasil com a forte expansão da fronteira agrícola para a Amazônia, política de viés desenvolvimentista do governo militar, e com o aumento extraordinário na criação de parques nacionais, produzindo grande impacto fundiário em razão da sobreposição das novas áreas com inúmeros territórios onde viviam indígenas, quilombolas e outras comunidades tradicionais. A expansão desenvolvimentista traduziu-se em grandes projetos, como a criação da Zona Franca, em Manaus/AM, a construção da hidrelétrica de Tucuruí e a implantação do projeto de mineração Grande Carajás, ambos no Pará (Little, 2002).

Para o financiamento desses grandes projetos, o governo teve que recorrer aos grandes organismos multilaterais, resultando no alto índice de endividamento externo brasileiro. Essas organizações, como o Banco Mundial, começaram a exigir determinadas cláusulas de conservação ambiental para os grandes projetos, especialmente na região amazônica. Logo, foi nesse período do regime militar no qual se assistiu ao maior número de parques criados. Também foi nesta época que se estabeleceu o Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal (IBDF), futuro Instituto Brasileiro do Meio Ambiente (IBAMA), que passou a ser o responsável pela administração das áreas protegidas (Diegues, 2008).

²⁰ É importante abrir um parêntese no que diz respeito a essa crise, uma vez que ela não apareceu em decorrência de algo novo, mas sim de um novo olhar para uma questão que já existia, já que tais preocupações em torno da preservação do meio ambiente são de longa data. Destarte, deve-se pontuar que os avanços tecnológicos têm amplificado a destruição dos recursos naturais e agravado a problemática ambiental (Miranda, 2012).

A partir de todo esse cenário que estava posto, o modelo preservacionista norte-americano exportado para o mundo todo começou a sofrer duras críticas. Para Barretto Filho (2006), é necessário pontuar aqui duas questões que contribuíram para esse cenário. A primeira delas diz respeito à resistência à implantação das áreas protegidas, o que necessitou dos formuladores dessas áreas certa flexibilização. A outra questão diz respeito ao conhecimento que ia se produzindo sobre as especificidades culturais de algumas sociedades e os ecossistemas onde viviam, especialmente as florestas tropicais. Os pesquisadores começaram a perceber que os impactos da exploração humana, por meio de técnicas como a agricultura itinerante, são semelhantes aos impactos naturais de pequena escala, o que teria contribuído para manter a integridade funcional dos ecossistemas.

Esse mesmo argumento também foi exposto por Diegues e Arruda (2000), revelando a crescente importância das populações tradicionais à medida que apareciam evidências de que muitas áreas naturais tinham se conservado com alto índice de biodiversidade justamente pelo manejo ligado aos modos de vida dessas populações. Dito de outro modo, a ideia de que a biodiversidade não era simplesmente um produto da natureza, mas em muitos casos é uma construção sociocultural começou a ser aceita. Nesse sentido, consideramos pertinente a afirmação de Guattari (2001) de que a natureza não pode ser descolada da cultura, mas devem ser pensadas transversalmente.

Essas novas proposições implicaram, para Diegues e Arruda (2000), o abandono do “bom selvagem” de Rousseau²¹, pois tanto as sociedades quanto a natureza se transformam. A diferença residiria no nível de impacto que essas transformações podem alcançar, levando ao desmatamento e destruição dos ecossistemas, aumento de gás carbônico na atmosfera, poluição, entre outros fatores, no caso das sociedades urbano-industriais. Já no âmbito das

²¹ O bom selvagem foi um termo usado por Rousseau em referência ao homem no estado de natureza, cuja única preocupação seria a preservação do meio natural, pois dispunha de tudo o que precisava, favorecendo, assim, o exercício de qualidades positivas, como o amor de si mesmo e a bondade (Leopoldi, 2002).

comunidades ditas tradicionais, embora também sofram mudanças, o ritmo é mais lento que naquelas.

Foi a partir da conjugação de todos estes elementos citados que os primeiros contornos da categoria de populações tradicionais começaram a tomar forma, inclusive passando a confirmar presença nos principais palcos de debates de agências e organismos internacionais interessados em tentar aliar a biodiversidade e a sociodiversidade. Esses grupos sociais que, anteriormente, haviam sido considerados como obstáculos aos objetivos da criação de áreas naturais protegidas, passaram, gradualmente, a serem vistos enquanto potenciais aliados na preservação da natureza (Miranda, 2012).

Um primeiro palco de debate nesse sentido foi o III Congresso Mundial de Parques Nacionais e Áreas Protegidas, realizado em Bali, na Indonésia, em 1982, que Diegues (2008) considera importante à medida em que o próprio conceito de parque nacional começou a ser pensado em sua integração com o desenvolvimento socioeconômico. As recomendações desse congresso para os responsáveis pelas áreas protegidas privilegiaram a pesquisa, o uso dos conhecimentos tradicionais das comunidades e a participação destas na tomada de decisão acerca do manejo dos recursos naturais.

Por sua vez, Barretto Filho (2006), em tom de crítica, afirma que estas populações tradicionais agora passaram a ter importância central na cooperação e no suporte para a conservação em troca de fontes alternativas de renda que não ameçassem a flora e a fauna das áreas protegidas, ou seja, a preocupação em incluir as populações tradicionais no planejamento de políticas para as áreas tinha como real motivação implementá-las a baixo custo social, com o apoio das populações locais, numa tentativa de apaziguar os conflitos e as assimetrias dominantes no estabelecimento de decisões de manejo.

Outro marco apontado por Diegues (2008) foi a Conferência da União Internacional para a Conservação da Natureza (UICN) sobre “Conservação e Desenvolvimento: pondo em

prática a Estratégia Mundial para a Conservação”, realizada em Ottawa, no Canadá, em 1986, que, expressamente, descrevia a situação das populações que viviam em áreas de parques. As recomendações feitas aos governantes e instituições foi reconhecer as particularidades da relação entre populações tradicionais e a natureza, a sua participação no manejo dos recursos bem como a atenção as suas necessidades naqueles territórios afetados pela criação de áreas protegidas.

A partir desse período, começou a se delinear também a ideia de sustentabilidade, que foi proposta pela Organização das Nações Unidas (ONU) e apresentada no Relatório Brundtland²² ou “Nosso Futuro Comum”, em 1987, na tentativa de promover o desenvolvimento econômico sem comprometer os recursos naturais para as futuras gerações. Já na década de 1990, Vianna (2008) afirma ter havido uma mudança mais expressiva com relação a visão sobre as populações tradicionais, em especial a partir do documento Cuidando do Planeta Terra²³, em 1991, e da Convenção da Diversidade Biológica (CDB), assinada em 1992. Passou-se a compreender conservação e desenvolvimento econômico dentro do mesmo espectro da sustentabilidade, e não mais como ideias antagônicas.

Essa mudança de visão, continua a autora, foi melhor visualizada com o IV Congresso Mundial sobre Parques Nacionais e Áreas Protegidas, em Caracas, em 1992, que reconheceu o papel positivo das populações tradicionais na conservação dos ambientes. Para Diegues (2008), isso foi motivado, em especial, pelo levantamento de que 86% das áreas de parques da América do Sul eram densamente habitadas. Entre as recomendações feitas nesse Congresso estavam: um maior respeito às populações tradicionais e sua inserção, preferencialmente, na área protegida a ser criada, evitando seu deslocamento. Mas, por outro lado, apontou que “o

²² Esse documento foi resultado de debates ocorridos em várias partes do mundo, através da Comissão Mundial sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento, criada em 1983. Recuperado de: <http://www.inbs.com.br/ead/Arquivos%20Cursos/SANeMeT/RELAT%23U00d3RIO%20BRUNDTLAND%20%23U201cNOSSO%20FUTURO%20COMUM%23U201d.pdf>

²³ Documento publicado em parceria da UICN com o Pnuma e a WWF.

problema maior dos parques é convencer as populações, sobretudo locais, dos benefícios das áreas protegidas” (p. 110), ou como provoca Barretto Filho (2006), o problema era o de “farejar resistências” (p. 125).

Deste modo, como explica Vianna (2008), as populações tradicionais passaram a ser consideradas potenciais produtoras de biodiversidade, em função de seu modo de vida e sua relação particular com a natureza, de suas atividades pouco impactantes e de seu enorme etnoconhecimento. Tal caracterização, para Barretto Filho (2006), supostamente justificaria a representação dos povos tradicionais como “a melhor custódia humana possível para a biodiversidade global” ou “muralhas do sertão planetário” (p. 122), sendo, pois, convocados a participar e contribuir para a conservação da biodiversidade. Nesse sentido a caracterização dos grupos sociais ditos tradicionais figurou como um processo indissociável do reconhecimento da necessidade da sua participação como condição para o êxito das áreas protegidas, instaurando uma relação instrumental com os povos tradicionais.

Outra questão subjacente a caracterização das populações tradicionais está no seu caráter ambivalente, já que, por um lado, reconhece os direitos dos grupos sociais, assegurando sua participação nos processos decisórios; mas por outro, há a subordinação dos seus sistemas de manejo à razão instrumental das áreas protegidas, impondo-lhes uma agenda exógena. Como resposta a essa ambivalência, que decorre das tentativas de aliar desenvolvimento e conservação, resta para as populações locais a proposição de mecanismos compensatórios para minimizar os efeitos das restrições impostas à apropriação de recursos naturais (Barretto Filho, 2006).

No Brasil, as prerrogativas envolvendo as populações tradicionais como aliadas na conservação das áreas naturais protegidas, construídas no âmbito internacional, chegaram com bastante atraso, pois como afirma Diegues (2008), o modelo norte-americano preservacionista de natureza intocada estava arraigado nas instituições nacionais responsáveis pela criação e

administração dos parques nacionais, como o IBAMA, e na visão de seus profissionais, geralmente pertencentes à área das ciências naturais, que reproduziam o discurso da relação homem-natureza como negativa e prejudicial.

Precisamos situar também a conjuntura política que atravessava o país no início da década de 1990. Barretto Filho (2006) explica que durante a política externa do governo Collor (1990-1992), houve um conjunto de medidas, com o objetivo de exportar, aos países industrializados, bens públicos ambientais em troca de ajuda financeira, tecnológica e institucional de organismos internacionais. Para cumprir esse objetivo, foram criados o Programa Nacional do Meio Ambiente (PNMA), em 1991, e o Programa Piloto para a Proteção das Florestas Tropicais do Brasil (PP/G-7), em 1992.

Também, no mesmo ano da IV Conferência da UICN, 1992, foi enviado ao Congresso Nacional um Projeto de Lei acerca do Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC), de orientação preservacionista, no entender de Santilli (2005), cujas preocupações circunscreveram-se às preocupações com o valor de espécies e com a perda da biodiversidade, desconsiderando a presença de populações nessas áreas e suas necessidades concretas e qualidade de vida. Isso pode ser facilmente visualizado pelos objetivos desse modelo de unidade de conservação: conservação da biodiversidade, a proteção das espécies em risco de extinção, o manejo da flora e da fauna, a proteção das paisagens naturais, a educação ambiental e a recreação.

Como podemos ver, nenhum objetivo dos que foram acima referidos sequer mencionam as populações locais que viviam nessas áreas, embora, nesse mesmo período, no cenário internacional, essas populações já gozassem de certo reconhecimento. Almeida (2008b) critica esse modelo proposto de unidades de conservação, cuja definição comportava apenas a diversidade de espécies, o que acabava por “reduzir a questão ambiental a uma ação sem

sujeito” (p.122), o que será fortemente questionado pelos movimentos sociais, como veremos mais adiante.

Em meio a essas problemáticas e aos dissensos que essa proposta provocou, Vianna (2008) explica que algumas alterações foram sendo acrescentadas ao Projeto de Lei inicial do SNUC ao longo de sua tramitação, incorporando aos poucos a preocupação com as populações locais que viviam nas unidades de conservação, muito em razão dos conflitos que se acirravam com a criação dessas áreas sem que houvesse a participação das populações. Somente em 2000, após diversas reviravoltas, por meio da Lei n. 9.985, que o SNUC foi implementado, incorporando todos os avanços propostos até então no tocante ao encaminhamento dos conflitos entre populações locais e unidades de conservação.

Para Barretto Filho (2006), uma das principais razões para essa morosidade na implementação do SNUC foram os debates em torno da criação de reservas extrativistas, que seriam unidades de proteção mais flexíveis à presença humana, e, também, acerca da falta de consenso sobre o conceito de população tradicional. A definição que foi proposta pelo Projeto de Lei, contida no inciso XV do Art. 2º, era: “grupos humanos culturalmente diferenciados, vivendo há no mínimo, três gerações em um determinado ecossistema, historicamente reproduzindo seu modo de vida, em estreita dependência do meio natural para sua subsistência e utilizando os recursos naturais de forma sustentável”²⁴.

Contudo, tal proposta de definição foi vetada na redação final em razão da falta de consenso tanto do lado dos ambientalistas, que a consideravam ampla demais, podendo ser indevidamente utilizada, quanto pelas próprias populações, a exemplo do movimento dos seringueiros, que, por sua vez, consideravam a proposta restritiva com o critério de exigência das três gerações (Santilli, 2005). Embora a definição não tenha sido aceita, a expressão “populações tradicionais” continuou a aparecer em outros elementos da lei do SNUC, ao

²⁴ Recuperado de http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/Mensagem_Veto/2000/Mv0967-00.htm

discorrer sobre tipos de unidades de conservação que permitem a presença humana, a exemplo das reservas extrativistas e reservas de desenvolvimento sustentável. Novas tentativas de conceituação só irão reaparecer no contexto da criação da Comissão Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais, que será discutida mais adiante (Miranda, 2012).

Assim, esboçando uma tentativa de sumarizar os acontecimentos no âmbito internacional e sua incorporação no cenário brasileiro, podemos recuperar a questão da relação homem-natureza de que nos fala Vianna (2008), observando que inicialmente ela esteve amparada numa dicotomia propagada pelas ciências naturais de que a natureza é *a priori* selvagem e o homem, exterior a ela, é visto como potencial destruidor desse meio, fundamentando a concepção preservacionista de áreas naturais intocadas e consequente expulsão das populações locais. Mas houve também uma nova qualificação da relação homem-natureza, com a premissa de um homem não mais exterior, mas constituindo parte dos habitats, mantendo uma relação harmoniosa com a natureza, inclusive contribuindo para conservá-la, o que fortaleceu a argumentação em favor da permanência das populações nas áreas naturais protegidas.

É importante frisarmos que essa última concepção, embora tenha produzido novos sentidos na relação como as populações tradicionais começaram a ser vistas, não sobrepujou a clássica dicotomia homem-natureza, como se fosse uma sucessão linear, sendo que esta continuou a se fazer presente nos debates e eventos dos organismos e agências mundiais. O que queremos mostrar com isso é como esse campo, longe de estabelecer algum consenso, sempre foi permeado de ambiguidades, tensões, relações de poder, linhas de forças que foram engendrando o reconhecimento dos modos de vida tradicionais das populações envolvidas no bojo dos conflitos entre preservação e desenvolvimento.

Esses primeiros apontamentos foram necessários para podermos compreender o cenário que estava posto internacionalmente e de que forma o moroso processo de reconhecimento das

populações tradicionais no Brasil foi sendo tecido num campo tenso e antagônico, seguindo à risca a receita escrita pelas agências e organizações internacionais, embora com um atraso provocado pela predominância de cientistas naturais nas principais instituições brasileiras, com visões preservacionistas que insistiam em defender áreas naturais intocadas. Mas, como explicamos inicialmente, não foi só a discussão em torno da conservação que deu vazão à emergente questão das populações tradicionais no Brasil. Passemos, pois, a outro vetor.

1.2 Os diferentes brasis e a narrativa da miscigenação

*Tal como o índio Uirá,
que saiu à procura de Deus, para identificar-se ante a divindade
declara: "eu sou de seu povo, o que come farinha",
todos nós, brasileiros, podemos dizer o mesmo:
"Nós somos o povo que come farinha de pau"²⁵
(Darcy Ribeiro)*

O Brasil costuma ser reconhecido mundialmente pelo seu rico acervo natural e cultural, que, conforme Diegues (2008), abriga uma grande diversidade de modos de vida que podem ser considerados como tradicionais. As populações e culturas tradicionais não-indígenas²⁶ são fruto da contínua miscigenação entre três matrizes: o branco colonizador, os povos indígenas e a população escrava negra. Essa narrativa da miscigenação foi, de acordo com Barreto Filho (2006), outro vetor que atravessou as formulações acerca da noção de população tradicional no Brasil, que teve nos estudos de algumas correntes do pensamento social brasileiro, especialmente em Darcy Ribeiro, o seu ponto de partida. Para essas correntes, a formação do brasileiro deve ser entendida a partir de culturas regionais que costumam ser denominadas de culturas rústicas.

²⁵ Trecho da obra *O Povo Brasileiro: a formação e o sentido do Brasil* (1995)

²⁶ Diegues (2008) faz a distinção entre populações tradicionais indígenas e não-indígenas.

Segundo Ribeiro (2015), após a colonização, um novo núcleo étnico foi sendo formado no Brasil, expandindo-se, inicialmente, pela costa atlântica para, em seguida, adentrar o país rumo aos sertões ou navegando pelos rios, plasmando diferentes modos de vida e culturas singulares às condições locais, ecológicas e produtivas dos territórios. O resultado dessa movimentação pelo território deu origem às chamadas culturas rústicas, que são: a cultura crioula, que se desenvolveu nas terras férteis do Nordeste, tendo o engenho açucareiro como força motriz; a cultura caipira, constituída pelos mamelucos, frutos da miscigenação do índio com o português, na faixa litorânea de São Paulo; a cultura sertaneja, que se expandiu através da criação de gado, desde o agreste e a caatinga no Nordeste em direção aos cerrados do Centro-Oeste; a cultura cabocla, que engloba as populações da Amazônia, que sobrevivem principalmente do extrativismo; e a cultura gaúcha, que se estende pelas campinas do Sul, e sofreu forte influência dos imigrantes, principalmente alemães e italianos.

Esse modelo de cultura rústica foi se constituindo como base da produção que abastecia tanto os empreendimentos coloniais, a monocultura e a pecuária, como os povoados. Assim, ao longo da história brasileira, as populações que se encontravam à margem dos núcleos econômicos dominantes, refugiaram-se em espaços periféricos e mais isolados, com abundância de recursos naturais, permitindo sua sobrevivência e reprodução social, além do desenvolvimento de uma economia de subsistência, dando origem às inúmeras variantes regionais (Diegues & Arruda, 2000).

Outro elemento está relacionado à influência das técnicas adaptativas dos índios, que foram aproveitadas por portugueses e pela população brasileira emergente, desde a base alimentar, como as técnicas de plantio, até formas de organização do trabalho e sociabilidade. O acúmulo desses conhecimentos empíricos traduziu-se no uso de sistemas de manejo sustentável dos recursos naturais, que respeitavam os ciclos naturais e a capacidade de recuperação das espécies (Diegues & Arruda, 2000). Foi a incorporação dessas técnicas

indígenas que teria permitido às diferentes culturas rústicas ajustarem-se a todas as variações ecológicas regionais e sobreviver a todos os sucessivos ciclos produtivos, preservando suas particularidades e cultura (Ribeiro, 2015).

Sumariando, pois, a narrativa da miscigenação, na esteira de Barretto Filho (2006), vemos como ela vai entrelaçando as dimensões biológica e cultural, onde a constituição da noção de cultura rústica e das subculturas regionais seriam explicadas a partir da ideia de descendência, sucessão e mistura das três matrizes formativas do povo brasileiro. Dois elementos compõem essa narrativa, que são o isolamento de tais subculturas em relação aos empreendimentos coloniais dominantes, como a monocultura e a mineração, desenvolvendo, então, economias de subsistência em espaços periféricos, supostamente ricos em recursos naturais; e as características peculiares dessas regiões, que teriam constituído os mais variados modos de vida, as culturas rústicas.

Mas precisamos fazer uma ressalva de que esse processo de miscigenação não ocorreu de forma pacífica e harmoniosa como a ideia que embasa o mito da democracia racial, enraizado na sociedade brasileira, pela qual, segundo Nascimento (1978), brancos e negros viveriam em paridade social, dispondo das mesmas oportunidades. Como diz o autor, é “a metáfora perfeita para designar o racismo estilo brasileiro” (p. 93), institucionalizado tanto no âmbito do governo quanto no tecido social. Deste modo, para compreendermos a atual situação de povos e comunidade tradicionais, precisamos considerar a história da colonização brasileira, atravessada por situações de extermínio, desapropriação de territórios, processos de assimilação cultural, migrações forçadas e outras formas de expropriação que incidiram sobre seus modos de vida (Wedig & Ramos, 2016).

Com relação às formulações teóricas sobre a noção de povos e comunidades tradicionais, Diegues (2008), um dos principais estudiosos nesse âmbito, vai resenhando as distintas formas de se analisarem essas populações de acordo com as várias leituras das

Ciências Humanas sobre a relação homem-natureza, cultura, o nível de dependência em relação ao modo de produção capitalista e as relações com o território. A partir dessas leituras, o autor propõe, então, uma definição de populações tradicionais:

São populações de pequenos produtores que se constituíram no período colonial, freqüentemente [*sic*] nos interstícios da monocultura e de outros ciclos econômicos. Com isolamento relativo, essas populações desenvolveram modos de vida particulares que envolvem grande dependência dos ciclos naturais, conhecimento profundo dos ciclos biológicos e dos recursos naturais, tecnologias patrimoniais, simbologias, mitos e até uma linguagem específica, com sotaques e inúmeras palavras de origem indígena e negra. (Diegues, 2008, p. 18)

O autor também enumera uma série de elementos presentes na caracterização das populações tradicionais, a saber:

- a) dependência e até simbiose com a natureza, os ciclos naturais e os recursos naturais renováveis a partir dos quais se constrói um modo de vida;
- b) conhecimento aprofundado da natureza e de seus ciclos que se reflete na elaboração de estratégias de uso e de manejo dos recursos naturais. Esse conhecimento é transferido de geração em geração por via oral;
- c) noção de território ou espaço onde o grupo social se reproduz econômica e socialmente;
- d) moradia e ocupação desse território por várias gerações, ainda que alguns membros individuais possam ter-se deslocado para os centros urbanos e voltado para a terra de seus antepassados;
- e) importância das atividades de subsistência, ainda que a produção de mercadorias possa estar mais ou menos desenvolvida, o que implica uma relação com o mercado;

- f) reduzida acumulação de capital;
- g) importância dada à unidade familiar, doméstica ou comunal e às relações de parentesco ou compadrio para o exercício das atividades econômicas, sociais e culturais;
- h) importância das simbologias, mitos e rituais associados à caça, à pesca e atividades extrativistas;
- i) a tecnologia utilizada é relativamente simples, de impacto limitado sobre meio ambiente. Há reduzida divisão técnica e social do trabalho, sobressaindo o artesanal, cujo produtor (e sua família) domina o processo de trabalho até o produto final;
- j) fraco poder político, que em geral reside com os grupos de poder dos centros urbanos;
- l) auto-identificação ou identificação pelos outros de se pertencer a uma cultura distinta das outras. (Diegues, 2008, pp. 89-90)

No entanto, o autor faz a ressalva de que esses critérios conotam um tipo ideal, mas que nenhuma cultura tradicional existe nesse estado puro. Dito de outro modo, os elementos citados podem variar nos modos de vida das populações tradicionais em relação à influência do modo de produção capitalista, que transformam com diferentes pesos e medidas essas populações. Dessa forma, os modos de vida tradicionais não são estáticos ou atrasados, como o adjetivo que os acompanham pode supor, mas estão em constante mudança em razão dos impactos que a globalização ou uniformização cultural produzida pelo capitalismo provoca em seus modos de vida.

Como bem explica Guattari (1985) não há nenhuma atividade humana ou sistema de produção que escape ao controle do capitalismo contemporâneo. Esse Capitalismo Mundial Integrado (CMI), como o autor prefere chamar, privilegia os modos de organização social de grupos nacionais melhor adaptados em detrimento dos modos de vida tradicionais. Para além de uma divisão internacional do trabalho, o que o CMI produz é uma mundialização da divisão

do trabalho, cooptando todos os tipos de atividades, sejam os setores considerados mais atrasados ou marginais, a vida doméstica ou a cultura, recodificando ambas as esferas social e da produção em sua própria linguagem.

A partir dessa leitura, concordamos quando Diegues (2008) afirma que, em maior ou menor grau, todas as comunidades tradicionais estão hoje articuladas ao modo de produção capitalista que atravessa sua reprodução econômica, ecológica e sociocultural. De fato, conforme Cunha e Almeida (2001) enfatizam, essas comunidades não mais estão isoladas em algum lugar na periferia do sistema mundial, já que agora não só lidam com fazendeiros e garimpeiros, mas tornaram-se parceiras de instituições multilaterais como a ONU e o Banco Mundial, além de grandes ONGs do chamado Primeiro Mundo, que as cola à economia central.

Também, Diegues e Arruda (2000) reconhecem as limitações desse tipo de proposta de conceituação, fundamentada em determinados traços culturais, já que, certamente, pelo seu caráter simplificador, impede que as comunidades tradicionais sejam apreendidas em seus fluxos dinâmicos e de constante transformação. É, assim, uma via de mão dupla que, por um lado, permite às populações tradicionais legitimarem uma identidade diferenciada por meio da qual podem reivindicar seus direitos frente ao poder público; por outro, também pode inviabilizar possíveis transformações, inibindo seu devir enquanto comunidades.

A apropriação desse argumento pelo poder público, a partir da leitura de Vianna (2008), passou a restringir a permanência nas unidades de conservação apenas àquelas populações consideradas “harmônicas com a natureza”, construindo um perfil idealizado que traz consigo algumas implicações para as populações tradicionais, como a sua naturalização e congelamento, supondo que qualquer mudança pode alterar as características consideradas harmônicas com a natureza e positivas para a conservação. Por exemplo, Diegues e Arruda (2000) apontam o viés naturalista de alguns dos levantamentos de populações tradicionais,

realizados em unidades de conservação, que justificaram a expulsão de algumas populações que não se encaixavam no molde de tradicionalidade aceito.

Apoiando-nos em Roué (2000), entendemos que existe uma compreensão simplista de tradicionalidade, cujo perigo reside em colocá-la no lugar do atraso, em posição dicotômica ao moderno, levando, pois, a uma folclorização dos povos tradicionais. Ademais, Almeida (2008b) argumenta que essa visão essencialista e rígida de tradicional e de moderno, explicada apenas por fatores históricos ou naturais, que correlaciona cada bioma com uma determinada identidade, não leva em consideração a dinâmica das situações experienciadas pelos povos e comunidades tradicionais na sua rede de relações.

Como aponta Diegues (2008), além do modo de vida, um dos principais critérios na definição das populações tradicionais, é o autorreconhecimento. Essa noção remete a um processo de construção ou reconstrução identitária, como resultado, em parte, do contato e das tensões com as sociedades urbano-industriais, e com as concepções de homem, natureza e desenvolvimento forjados por esta. Assim, essa noção ganha um estatuto político nas mãos das populações tradicionais, que imprimem nela uma grande força reivindicatória frente ao poder público.

É importante e necessário, pois, frisarmos que o processo de reconhecimento das populações tradicionais pelos atores envolvidos na questão ambiental e as tentativas de conceituação dessa categoria não aconteceram descolados dos movimentos de resistência desses povos, que, como nos diz Cunha e Almeida (2001), uma vez que começaram a habitar essa categoria por força exógena, construíram-se enquanto sujeitos políticos dispostos a conferir-lhe substância e transformá-la em instrumento de luta e mobilização.

Aqui se configura, portanto, o outro vetor que atravessa a construção dos “povos e comunidades tradicionais”, apontando para os movimentos de resistência que tensionam os outros dois vetores a fim de fazer ver que essa categoria é habitada por gente de carne e osso,

que quer ter seus direitos respeitados como também quer aspirar novos direitos, singularizando suas lutas frente à máquina homogeneizante capitalística. Consideramos esse o ponto nevrálgico desse estudo, sobre o qual nos debruçaremos a partir de então.

1.3 Na lei ou na marra: movimentos de luta e resistência

*Vocês que fazem parte dessa massa
Que passa nos projetos do futuro
É duro tanto ter que caminhar
E dar muito mais do que receber
E ter que demonstrar sua coragem
À margem do que possa parecer
E ver que toda essa engrenagem
Já sente a ferrugem lhe comer²⁷
(Zé Ramalho)*

O reconhecimento das populações tradicionais, como vimos, não foi um processo linear, conjugou diferentes elementos, muitas vezes dissonantes entre si, sendo alvo constante de espinhosos debates. Tampouco foi um resultado direto do empenho de organismos internacionais, agências governamentais e outras instituições em tirar da invisibilidade essas populações e reconhecer seus direitos, como se estas, passivamente, fossem aceitando o lugar que lhes cabiam nas políticas de conservação ambiental. Mas, foi, sobretudo, uma problemática que teve envolvimento ativo e contínuo das populações que se mobilizavam cada vez mais para reivindicar seus interesses. A noção de população tradicional, pois, ganhou novo sentido à medida que inúmeros movimentos sociais começaram a incorporá-la em seu vocabulário cotidiano de luta e resistência.

Brandão (2012) faz questão de assinalar as lutas e resistências como um importante indicador presente na memória da maioria das comunidades tradicionais, a partir do qual as

²⁷ Trecho da canção *Admirável Gado Novo*, presente no álbum *Zé Ramalho 2* (1979).

situações de confrontos, expropriação e conquistas permeiam constantemente os feitos narrados, os acontecimentos, as histórias desde a chegada a determinado lugar e a trajetória vivida desde então. E essa memória atravessa e se confunde na história do presente dessas comunidades, atualizando-se como um ato político de resistência atual.

Também é importante pontuarmos que os movimentos de luta e mobilização dessas populações não são recentes na história do país. Little (2002) explica que o processo de expansão das fronteiras do Brasil, desde o período colonial, tem provocado transformações e rearranjos territoriais, fazendo emergir diferentes conflitos entre os grupos ocupantes de determinado território e os invasores. Almeida (2004), ao recuperar as legislações agrárias coloniais que desembocaram formalmente na Lei n. 601/1850, a Lei de Terras, explica como esta criou os mais diversos obstáculos intencionalmente para impedir que os povos indígenas e os escravos alforriados tivessem acesso legal às terras, instituindo a compra e venda como nova modalidade de aquisição à terra, além de fixar preços suficientemente elevados, barrando a constituição de um campesinato livre.

A resistência ativa aparece, então, como uma das respostas mais frequentes, testemunhada ao longo da história do país pelas guerras, confrontos, migrações forçadas e reagrupamento étnico, envolvendo povos indígenas e escravos na luta pelos seus territórios. Disso, resultou a constituição de territórios por diferentes grupos sociais. Ademais, o território de um grupo social, ao sofrer a pressão de múltiplas forças ao longo do tempo, pode se transformar. Por exemplo, em movimentos como a Cabanagem²⁸, os processos de miscigenação e sincretismo foram criando novas categorias étnico-raciais (Little, 2002).

²⁸ De acordo com Ribeiro (2015), a Cabanagem foi um dos principais movimentos insurrecionais, que emergiu na província do Grão-Pará (hoje Amazonas e Pará), no período 1834-40, inicialmente, como um movimento de enfrentamento à colonização, e, depois, como uma revolução separatista, do qual participaram índios destribalizados e negros. Os cabanos ganharam muitas batalhas, mas no final foram dizimados. Outros movimentos insurrecionais emergiram em diferentes regiões do Brasil, como o levante popular conhecido como Balaiada, onde os rebeldes, em sua maioria negros, no Maranhão, lutavam pela ruptura da ordem social vigente que perpetuava a escravidão.

Movimentos como esses, que Gohn (2011) classifica em “movimentos sociais construídos em função de questões da conjuntura das políticas de uma nação” (p. 270), geralmente são caracterizados como perturbações à ordem pública, na forma de sublevações, insurreições ou motins, com diversos objetivos, desde a independência em relação à metrópole portuguesa até mudar o regime político vigente ou derrubar determinados grupos no poder. Para Allegretti (2008) esses movimentos perseguiram propósitos que giravam em torno de ideais messiânicos numa tentativa de “estabelecer uma nova ordem social utópica referenciada no passado ou pela busca de compensações para episódios pontuais de injustiça social” (pp. 40-41).

A partir da década de 1930, o país começou a vivenciar uma onda de movimentos migratórios e investimentos pesados em infraestrutura por todo o território, o que provocou profundas transformações nas relações fundiárias e acabou atingindo os diversos povos tradicionais, mudando radicalmente sua situação de invisibilidade. As invasões de terra, a partir de então, passaram a sofrer o investimento pesado de novas tecnologias, acarretando em mudanças ecológicas de alto poder destrutivo, o que colocou sob ameaça os territórios dos povos tradicionais (Little, 2002).

Também tem início, a partir da década de 1950, como mostra Allegretti (2008), a mobilização dos camponeses e dos trabalhadores rurais em prol da reforma agrária. Nesse período surgiram diversos sindicatos rurais no país com o apoio da Igreja Católica e a criação das Ligas Camponesas no Nordeste à medida que avançaram os conflitos por terra. Para Motta e Esteves (2006), desde a década de 1940 já existiam ligas, filiadas ao Partido Comunista Brasileiro (PCB), que declinaram em razão de o partido ter sido posto na ilegalidade em 1947. Ressurgiram anos depois, em Pernambuco. As Ligas Camponesas são reconhecidas como um importante precursor dos movimentos sociais rurais brasileiros que emergiriam na década de 1980, entre eles o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra (MST).

Essa situação foi intensificada com a tomada do poder pela ditadura civil-militar, que operou uma linha desenvolvimentista, sobretudo através de grandes projetos faraônicos, com financiamento estrangeiro, propiciando um rápido crescimento da economia brasileira, o chamado “milagre econômico”, mas também gerou graves impactos sobre a natureza, especialmente na região da Amazônia. As populações locais foram solapadas durante esse período, pela ideia propagada pelo governo federal de que a região amazônica era um grande vazio demográfico, abrindo caminho para a entrada maciça de atores externos, tanto empresas como também migrantes, sobretudo nordestinos. Tal situação intensificou os conflitos territoriais já existentes em razão da problemática fundiária dessa região, cujas terras não haviam sido devidamente tituladas, já que a floresta e não a terra era o principal objeto de exploração por meio do extrativismo (Little, 2002; Lima & Pereira, 2007).

Nesse panorama da ditadura e de grande abertura para o capital externo e projetos desenvolvimentistas, também podemos citar o surgimento da Comissão Pastoral da Terra (CPT) como frente de resistência dos povos, em 1975, seguindo a vertente da Teologia da Libertação²⁹, uma linha progressista da Igreja Católica na América Latina. O trabalho da CPT junto às comunidades rurais contribuiu para a emergência de novas formas de organização e luta de trabalhadores no campo, além de atuar junto aos povos indígenas contra o cenário de violência posto, principalmente na região Norte. Assim, a CPT conseguiu se articular nacionalmente, promovendo encontros entre as lideranças das diversas lutas espalhadas pelo país (Leite, 2003; Fernandes, 2012).

Com o fim da ditadura e a transição para um governo democrático, como indica Little (2002), novos espaços de atuação política foram abertos, principalmente a partir do marco da Constituinte de 1987-88, e da participação de inúmeros movimentos sociais e ONGs nos

²⁹ O movimento da Teologia da Libertação foi o efeito de processos históricos, sociais, políticos e econômicos, que afloraram especialmente na América Latina, na metade do século XX, a partir do engajamento de alguns religiosos católicos, com o intuito de propor uma teologia mais contextualizada com as necessidades do continente latino-americano, em contraponto à teologia considerada tradicional (Guimarães, 2008).

debates em torno da incorporação de direitos sociais e questões ambientais na nova Constituição. Esses movimentos tornaram-se cada vez mais visíveis e com maior poder político, e os povos tradicionais, atentos a este processo, começaram a se inserir nestes espaços. Com a promulgação da Constituição Federal em 1988, algumas territorialidades foram formalizadas, como os territórios indígenas e dos remanescentes de quilombos. Mas continuava, então, a luta das demais populações tradicionais.

Também nesse processo de redemocratização outra vertente do movimento ambientalista começou a ganhar força no país, o socioambientalismo, fruto das articulações entre movimentos sociais e ambientais, figurando como uma alternativa ao ambientalismo tradicional, distante das lutas dos movimentos sociais. Nesse sentido, o socioambientalismo surgiu justamente com a prerrogativa de que era necessário incluir as comunidades tradicionais nas políticas públicas para que estas tivessem eficácia social e sustentabilidade política, assim como também defendia a justa repartição dos benefícios da exploração dos recursos naturais (Santilli, 2005).

Outro ponto a considerar, como argumenta Almeida (2004), é a reconfiguração política dos movimentos sociais no campo que, desde a década de 1970, vinham se fortalecendo à margem dos moldes de controle clientelístico tradicionais, tendo maior expressão por meio de sindicatos de trabalhadores e trabalhadoras rurais. A partir dos desdobramentos do período da Constituinte de 1988, esses movimentos começaram a incorporar outros elementos, étnicos, de consciência ecológica, de gênero e de autodefinição coletiva, não mais se restringindo à estrutura das entidades sindicais, relativizando, assim, as usuais divisões político-administrativas, além de alterar a forma como as demandas seriam pautadas e encaminhadas ao poder público.

Esses movimentos podem ser compreendidos dentro dos novos movimentos sociais, cujo surgimento, para Leite e Dimenstein (2010), está relacionado às tentativas de articulações

com o objetivo de luta contra o projeto neoliberal, de caráter desterritorializante e massificador, em diferentes lugares do mundo. Mas além de exercer resistência contra essa serialização, Guattari e Rolnik (1996) assinalam que esses movimentos também se caracterizam pela tentativa de produzir novos modos de subjetividade ou processos de singularização subjetiva, de caráter automodelador e autônomo, ou seja, que lhes permitam captar os elementos ao seu redor, ler sua própria situação, como também que possibilite criar, construir novos universos de referência, que recusem os valores dominantes capitalísticos, seja a nível econômico, técnico, de conhecimento, das hierarquias, que estão funcionando a todo vigor em escala mundial.

Na perspectiva dos povos e comunidades tradicionais, esses novos movimentos não estariam mais circunscritos em categorias profissionais ou segmentos de classe, como explica Almeida (2004), mas podem ser entendidos como unidades de mobilização, isto é, quando grupos sociais não necessariamente homogêneos, mas com interesses específicos em comum, “são aproximados circunstancialmente pelo poder nivelador da intervenção do Estado – por meio de políticas desenvolvimentistas, ambientais e agrárias – ou das ações por ele incentivadas ou empreendidas, tais como as chamadas obras de infra-estrutura” (p. 10). Em outras palavras, são grupos de fato diferenciados, com peculiaridades étnico-raciais, religiosos, econômicas, de organização social, mas que se mobilizam pela aproximação de interesses comuns frente a seus antagonistas, tais como a luta pela manutenção de seus modos de vida e pela garantia de seus territórios.

Nessa perspectiva, as populações tradicionais começaram a reagir à expropriação de seus territórios de diversas formas, englobadas, conforme Diegues (2008), em duas grandes frentes. A primeira diz respeito aos movimentos autônomos locais sem inserção em movimentos sociais amplos, dentre os quais encontramos: 1) movimentos locais espontâneos, cujo objetivo era o controle do acesso aos recursos naturais, como no caso das populações

locais amazônicas que fechavam os lagos da região, protegendo os recursos naturais e sua sobrevivência frente à pesca predatória; 2) movimentos locais tutelados pelo Estado, onde este detinha o poder de controlar as demandas das populações tradicionais, situação vivida pelas populações na Estação Ecológica da Juréia-Itatins (SP); e 3) movimentos locais com alianças incipientes com ONGs, onde se destaca o movimento dos vargeiros de Mamirauá (AM), apoiado por ONGs internacionais, como por exemplo a WWF.

A outra grande frente é formada pelos movimentos locais com inserção em movimentos sociais amplos, que iniciaram ainda na década de 1970 e alcançaram visibilidade nacional na década de 1980 (Diegues, 2008). O primeiro a ganhar notoriedade foi o Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB), cujas raízes, conforme a Associação Nacional dos Atingidos por Barragens (ANAB, 2013), remontam aos anos 1970, quando o governo militar deu início à construção de inúmeras usinas hidrelétricas, atingindo milhares de pessoas, sem qualquer tipo de reparação, além de não serem reconhecidos como sujeitos de direitos nem pelas empresas construtoras nem pelo poder público, para os quais era uma questão a ser resolvida no âmbito da reforma agrária.

As pessoas atingidas começaram então a se mobilizar por meio de organizações locais e regionais de resistência, as Comissões de Atingidos, cuja principal reivindicação era a indenização justa. Com o fortalecimento das organizações, as populações passaram a reivindicar não só a indenização, como também o direito ao reassentamento. Através de suas lutas, os atingidos conquistaram novos direitos que não eram reconhecidos nem pelo poder público nem pelas construtoras, produzindo um movimento instituinte. O movimento também conseguiu um instrumento legal, o Decreto n. 7342/2010, que instituiu o cadastro socioeconômico da população atingida, estabelecendo um conceito para a categoria e instituindo outras formas de reparação (ANAB, 2013).

Além disso, recentemente, o MAB (2013), em sua pauta de reivindicações, apresentou ao governo federal a proposta para a criação da Política Nacional de Direitos das Populações Atingidas por Barragens (PNAB), que representa o acúmulo da experiência e das lutas sociais e se faz necessária no sentido de assegurar legalmente os direitos das populações atingidas. Mas há o entendimento que a política, por si só, não vai resolver os problemas de violação dos direitos dos atingidos, não obstante, ela pode ser um instrumento importante de resistência do movimento, na tentativa de impedir que os responsáveis pela administração das barragens decidam a seu bel-prazer a forma de lidar com a questão.

Embora o MAB tenha sido o primeiro grande movimento nesse cenário, o mais famoso, nacional e internacionalmente, é o movimento dos seringueiros, que iniciou na década de 1970, a partir do acirramento dos conflitos de terra no Acre. Segundo Cunha e Almeida (2001), em 1975, o governo do Acre publicou diversos anúncios de jornal com o convite a “plantar no Acre e exportar para o Pacífico” (p. 192), que, aliado ao declínio econômico dos antigos seringais, criou o cenário ideal para quem queria comprar terra barata. Esse processo de ocupação estimulado pelo governo teve algumas consequências danosas, como a especulação fundiária, a pistolagem, a degradação do meio ambiente e a expulsão dos seringueiros da região, que, em contrapartida organizaram um movimento de resistência de base sindical (Calegare, 2010).

O primeiro sindicato rural na região foi criado, em 1975, em um local de grande densidade de seringais, em Brasiléia-AC, que não foi bem recebido pelos proprietários de terra e teve violenta repressão com a queima de casas de seringueiros e assassinatos de seus líderes (Diegues, 2008), entre os quais estava Wilson Pinheiro, então presidente do sindicato de Brasiléia, e que liderou originalmente a luta contra a derrubada das florestas através dos

empates³⁰, mas Chico Mendes, importante líder, continuou o seu caminho na resistência dos seringueiros e ampliou a tática dos empates (Cunha & Almeida, 2001).

Allegretti (1992) caracteriza os empates como o primeiro momento do movimento dos seringueiros, entre 1973-1976, cujo objetivo era impedir as expulsões violentas que vinham sofrendo pelos fazendeiros do Sul do país. Como resultado dos empates, o governo começou a reconhecer os seringueiros como posseiros, categoria presente no Estatuto da Terra, que, na prática, significava que os seringueiros continuariam sendo expulsos da floresta, recebendo, porém, uma indenização pelo investimento que haviam feito no local. Como havia resistência em sair dos seringais, começaram a ser realizados acordos entre os posseiros e fazendeiros, para tentar amenizar os conflitos.

Após 1980, Allegretti (1992) afirma que a estratégia partiu do poder público, a partir da criação de áreas de assentamento de seringueiros com o propósito de transforma-los em produtores agrícolas, por meio de projetos de colonização, que se tornou inviável. Somente em 1985, quando os seringueiros começaram a se organizar em um movimento próprio, o Conselho Nacional de Seringueiros (CNS), a partir do I Encontro Nacional dos Seringueiros, que se visualizou uma solução, contemplando alguns objetivos, entre eles a permanência na floresta, a realização de uma reforma agrária de acordo com os modos de vida tradicionais e a implantação de um sistema de saúde e educação que contemplasse as necessidades das comunidades. Esse conjunto de demandas materializou-se na forma de reserva extrativista.

Diegues (2008) destaca que depois do assassinato do líder Chico Mendes em 1988³¹, as reservas extrativistas ganharam destaque internacional. Nesse ano, foi criada oficialmente a

³⁰ Os empates remetem a uma estratégia de defesa por meio da qual grupos numerosos de homens, mulheres e crianças colocavam-se frente aos peões para impedir a derrubada dos seringais (Medeiros, 1989).

³¹ Chico Mendes liderou vários empates contra o desmatamento e a grilagem de terras no Acre, além de ter sido ator importante na criação das primeiras reservas extrativistas. O episódio de seu assassinato repercutiu internacionalmente, dando visibilidade à existência de um movimento social em defesa da Amazônia, gerando enorme pressão sobre o governo, fato importante para que este reconhecesse legalmente as reservas extrativistas (Allegretti, 2008).

primeira reserva, no molde de Projeto de Assentamento Extrativista, que fazia parte do Plano Nacional de Reforma Agrária do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), e, posteriormente, passou a fazer parte das Unidades de Conservação, já sob responsabilidade do IBAMA, como discutimos anteriormente em torno do SNUC. Para Cunha e Almeida (2001, p. 11), os seringueiros passaram de “uma categoria condenada ao rápido desaparecimento” para assumir “uma posição de vanguarda em mobilizações ecológicas”.

Além disso, em 1986, surgiu a Aliança dos Povos da Floresta, a partir da união entre o CNS, a União Nacional das Nações Indígenas (UNI) e o Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI) (Vianna, 2008). Esse movimento tinha como propósito defender os modos de vida tradicionais das populações amazônicas, que se encontravam ameaçados em razão do desmatamento e da exploração predatória dos recursos naturais. Essa situação se deve, em grande parte, à abertura de grandes rodovias, como a Transamazônica, e pelo avanço da atividade agropecuária, levando ao deslocamento de centenas de migrantes para a Amazônia (Santilli, 2005).

Nesse contexto efervescente, intensificaram as mobilizações de diversas entidades representativas das populações tradicionais, bem como esse foi o terreno ideal para o aparecimento de novos movimentos locais politizados, como é o caso do Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu (MIQCB), o Movimento Nacional dos Pescadores (MONAPE), o Movimento dos Ribeirinhos da Amazônia, o Movimento dos Atingidos pela Base Espacial de Alcântara (MABE) e inúmeros outros, como associações dos castanheiros, caiçaras e piaçabeiros (Almeida, 2004).

Essa pluralidade de denominações coletivas, na qual se revestiu a nova estratégia discursiva dos movimentos sociais no campo, provocou, como argumenta Almeida (2008b), uma ruptura no monopólio político atrelado aos termos camponês e trabalhador rural, até então majoritariamente usados por partidos políticos, movimentos sindicais e entidades religiosas,

sem, entretanto, destituir o estatuto político dessas categorias. O que aconteceu, na verdade, foi a politização das denominações de uso local ou das realidades locais, isto é, “os agentes sociais se erigem em sujeitos da ação ao adotarem como designação coletiva as denominações pelas quais se autodefinem e são representados na vida cotidiana” (p. 80), o que gerou impacto na capacidade de mobilização destes grupos frente ao poder público e em defesa de seus territórios.

Deste modo, as unidades de mobilização, embora tenham diferentes planos de ação e de organização e se relacionem de diversas formas com os aparatos de poder, manifestam uma forte tendência em se constituir enquanto forças sociais, não mais restritas a demandas localizadas, mas alteram, sobretudo, os padrões tradicionais de relação política com as instâncias de poder, deslocando os mediadores tradicionais, como por exemplo os grandes proprietários de terras ou mesmo os sindicatos. As decisões agora são tomadas nos encontros³² e assembleias gerais pelas próprias populações tradicionais, por meio de delegados eleitos em cada unidade de mobilização, que tanto pode ser um povoado como um conjunto de seringais ou um castanhal (Almeida, 2008b).

Nesse sentido, essa representação diferenciada dos movimentos sociais, no entender de Almeida (2008b, p. 123), tem possibilitado sua emergência enquanto “um lugar político potencialmente relevante”, pois têm abrigado uma polifonia étnica, além de diferentes ocupações e atividades, rompendo com as tradicionais visões dicotômicas. Deste modo:

³² Almeida (1989) descreve o ano de 1989 como “o tempo dos primeiros encontros” (p. 8), que são: o I Encontro dos Povos Indígenas do Xingu, o I Encontro dos Povos da Floresta junto ao II Encontro Nacional dos Seringueiros, o I Encontro Nacional dos Trabalhadores Atingidos por Barragens, o I Encontro dos Atingidos pela Barragem de Tucuruí e o III Encontro das Comunidades Negras Rurais do Maranhão. Em outro trabalho, Almeida (2008b) explica que o significado de “encontro”, no vocabulário dos movimentos sociais, diz respeito a um mecanismo de decisão, assim como uma assembleia ou reunião deliberativa, que ganhou força a partir de 1985, quando a mediação exercida pelos sindicatos começou a entrar em crise, uma vez que nesses espaços as decisões principais eram tomadas apenas por sócios, quites, obrigatoriamente referidos a uma mesma base territorial. Já nos “encontros” a participação é mais flexível, onde são adotados critérios de participação de acordo com a situação de conflito referenciada.

Ao contrário do que se poderia supor, não estaria ocorrendo uma convergência de interesses, resultando numa homogeneização jurídica, que frequentemente [sic] é assinalada como uma característica positiva da “globalização”. Não estaria ocorrendo também uma fragmentação indefinida de identidades coletivas, debilitando os laços de solidariedade política e enfraquecendo as formas associativas, tal como teria ocorrido com os sindicatos de trabalhadores, consoante os efeitos das medidas de inspiração neo-liberal. (Almeida, 2008b, p. 123)

Colado à ebulição dos movimentos sociais, houve um reconhecimento inicial das populações tradicionais pelo poder público, segundo Barretto Filho (2006), expresso por meio de dispositivos legais que fazem referência a essa categoria. Um deles, o Centro Nacional de Desenvolvimento Sustentado das Populações Tradicionais (CNPT), foi criado em 1992, pelo IBAMA, através da Portaria n. 22-N/1992, cuja finalidade era promover a implementação de planos e ações demandados pelas populações tradicionais, seja por meio de suas entidades representativas, de órgãos do governo ou de ONGs (Vianna, 2008). Ainda traz consigo uma definição restrita de populações tradicionais, que seriam aquelas que “tradicional e culturalmente têm sua subsistência baseada no extrativismo de bens naturais”³³.

Deste modo, o CNPT surgiu alinhado à criação das reservas extrativistas como modelo de desenvolvimento sustentável, muito em razão da luta dos seringueiros, e apaziguamento dos conflitos, mas deixou a desejar ao afunilar a categoria de populações tradicionais somente aos povos extrativistas (Vianna, 2008). Nesse sentido, concordamos com Almeida (2004), quando este autor ressalva que a incorporação do termo populações tradicionais mesmo que em um dispositivo legal, não significou, na prática, o acatamento das reivindicações dos diversos

³³ Recuperado de: <http://www.ibama.gov.br/sophia/cnia/legislacao/IBAMA/PT0022-100292.pdf>

movimentos sociais por parte do poder público, tampouco trouxe resolução efetiva dos conflitos e tensões em torno das formas de apropriação e de uso comum dos recursos naturais.

Somente em 2004, mais de uma década depois da criação do CNPT e de muita luta dos movimentos sociais, as populações tradicionais voltaram a figurar em uma pauta do governo, dessa vez, através da criação da Comissão de Desenvolvimento Sustentável das Comunidades Tradicionais, que teve como propósito implementar uma política nacional especialmente dirigida para tais populações. Essa comissão teve como primeiro grande desafio a própria delimitação das realidades sociais que compõem os povos e comunidades tradicionais³⁴.

A fim de subsidiar esse desafio, foi realizado, em agosto de 2005, na Cidade de Luziânia, em Goiás, o I Encontro Nacional de Comunidades Tradicionais: Pautas para Políticas Públicas, com a intenção de realizar uma discussão conceitual do termo populações tradicionais e identificar, junto aos representantes das diversas comunidades subentendidas neste conceito, as principais demandas de políticas públicas e os principais entraves para que tais políticas possam ser efetivadas. Passaram a integrar a comissão 15 órgãos governamentais e 15 representantes das comunidades tradicionais, a saber: sertanejos, seringueiros, comunidades de fundo de pasto, quilombolas, agroextrativistas da Amazônia, faxinais, pescadores artesanais, povos de terreiro, ciganos, pomeranos, indígenas, pantaneiros, quebradeiras de coco, caiçaras e gerazeiros.

As competências e o funcionamento da comissão foram depois alterados pelo Decreto de 13 de julho de 2006, a partir do qual passa a se chamar Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, cujo objetivo principal era a elaboração da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Por meio do Decreto n. 6.040/2007, essa política foi instituída:

³⁴ Essas informações podem ser visualizadas no documento “Antecedentes da PNPCT”. Recuperado de <http://culturadigital.br/setorialculturaspopulares/files/2010/02/2007-Antecedentes-da-PNPCT-povos-e-comunidades-tradicionais.pdf>

A PNPCT tem como principal objetivo 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. (Decreto n. 6040, 2007, s. p.)

O decreto também estabelece algumas definições importantes no contexto das populações tradicionais:

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 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 arts. 231 da Constituição e 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e demais regulamentações; e

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. (Decreto n. 6040, 2007, s. p.)

A noção de população tradicional circunscrita a ecossistemas presente no âmbito das unidades de conservação do SNUC, como aponta Miranda (2012), foi substituída pela ocupação do território como condição para a sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, como observamos no trecho da política citado anteriormente, o que indica uma

mudança de perspectiva em relação à forma como se compreendia a relação das populações tradicionais com o meio onde vivem, afastando-se, assim, dos critérios biologizantes que caracterizavam esses grupos.

Almeida (2008b) também faz algumas considerações acerca dos deslocamentos conceituais que a categoria foi sofrendo no decorrer do processo de construção dessa política, que não estão descolados das discussões políticas, ideológicas, ambientais e outras. Por exemplo, o termo “populações”, que já apresentava um certo esgotamento, foi deslocado, surgindo em seu lugar a expressão “comunidades”, cuja conotação política inspirada em ações partidárias e de entidades confessionais, remete à noção de “base” e a uma dinâmica de mobilização. Esta ideia está em sintonia com a noção de “povos”, que teve como pano de fundo a discussão ocorrida no âmbito da Convenção 169 da OIT, em 1988/1989³⁵, e que ressoou na mobilização dos “povos da floresta” na Amazônia nesse mesmo período.

Igualmente, Little (2002) afirma que o uso da palavra “povos” remete aos debates sobre os direitos dos povos, transformando-se então em um instrumento estratégico na luta pela justiça social, o que faz com que a categoria povos e comunidades tradicionais comporte uma dimensão política. O tradicional se manteve, mas em outro sentido, que não se reduz ao passado, mas incorpora as identidades coletivas redefinidas na mobilização constante dos movimentos sociais, como esclarece Almeida (2008b). Interessante recuperarmos aqui uma passagem do autor:

Não se está diante do “tradicional” que resiste às políticas governamentais “modernas”, mas sim do “tradicional” que é construído a partir do fracasso destas políticas em

³⁵ A Convenção 169 da OIT foi o primeiro instrumento internacional a tratar especificamente da questão dos direitos de povos indígenas e tribais, Povos tribais, nesse sentido, plicam-se aos povos cujas características sociais, culturais e econômicas os diferenciam de outros segmentos da população nacional. O direito de se autodefinir enquanto povo indígena e tribal é a principal novidade desse instrumento acerca da definição dos povos, e, mais, nenhum Estado pode negar a sua identidade. Recuperado de http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Convencao_169_OIT.pdf

assegurar, para além do discurso, o que dizem ser um “desenvolvimento sustentável”. Aqueles agentes sociais que quinze anos atrás eram considerados como “residuais” ou “remanescentes” hoje se revestem de uma forma vívida e ativa, capaz de se contrapor a antagonistas que tentam usurpar seus territórios. (Almeida, 2008b, p. 123)

Outro ponto, e possivelmente o mais importante que a política incorporou, também um reflexo da Convenção da OIT, foi a consolidação do critério de autodefinição ou autorreconhecimento por meio de um instrumento jurídico. Resultado de um processo que, de acordo com Almeida (2008a), já vinha acontecendo no bojo dos conflitos socioambientais, à medida que a autodefinição foi emergindo colada às reivindicações das diferentes identidades coletivas, materializadas nos movimentos sociais. Assim, as categorias homogeneizantes de classificação por atividade econômica, tais como produtor, agricultor ou extrativista, ou as classificações tipológicas, como caboclo ou caipira, perderam a força explicativa pela força das mobilizações políticas que transformaram a existência atomizada que esses termos carregavam. Ou nas palavras do autor: “trata-se do reconhecimento jurídico-formal de uma diversidade social liberta da moldura fisiográfica” (Almeida, 2008a, p. 74). Nesse sentido, por exemplo:

O genérico ‘caboclo’ já não é mais simplesmente o Homem adaptado ao ecossistema: ele é o atingido por barragem; é o extrativista que quer garantir sua reprodução social; é o pescador que quer proteger seus lagos e rios da pesca predatória; é a quebradeira de côco babaçu que quer conquistar melhores condições de vida e de trabalho, bem como garantir o exercício pleno da cidadania; é o nativo que possui conhecimentos a serem protegidos juridicamente contra a biopirataria e usurpação dos direitos de propriedade intelectual. (Calegare, 2010, p. 218-19)

Propondo um esboço de síntese, apoiados em Calegare (2010), recuperamos o duplo jogo da apropriação do termo povos e comunidades tradicionais pelos designados por este em

suas diferentes modalidades de articulação política pela luta por direitos. Por um lado, existe o reconhecimento governamental de certos segmentos sociais via políticas públicas, mesmo que aglutinados sob um jargão generalizador, ao mesmo passo que há também a apropriação desse lugar pelos seus representados, através de suas lutas políticas, organizados em entidades, fóruns, e grupos cada vez mais articuladas e expressiva, o que lhes abre possibilidade de barganha por interesses próprios, na busca de reconhecimento e garantia de direitos, principalmente os territoriais.

Entretanto, também expressamos aqui a ressalva do autor quanto a materialização da política dos povos e comunidades tradicionais em termos práticos, já que sua formulação não quer dizer que tudo está funcionando tal qual expresso nos seus termos, uma vez que vimos ao longo desse capítulo até aqui, que esse campo que envolve os povos e as comunidades tradicionais nunca foi consensual, e não findou com a instituição de uma política nacional. Não obstante, consideramos a importância que a PNPCT trouxe para os atores sociais envolvidos, principalmente com o critério do autorreconhecimento, que abre novas possibilidades para aqueles povos e comunidades que não estavam presentes na comissão que elaborou a política, e que não mais se restringem ao âmbito das unidades de conservação, embora ainda esteja presente a figura do desenvolvimento sustentável.

As lutas políticas dos povos e comunidades tradicionais devem ser constantemente (re)atualizadas de modo a não cair na cooptação maquinada pelos discursos e práticas homogeneizantes, em tempos de Capitalismo Mundial Integrado, e na conjuntura de retrocesso que estamos vivenciando no país, com a constante ameaça de ver nossos direitos usurpados. Em se tratando dos povos e comunidades tradicionais, a situação é ainda mais crítica, quando pensamos nas ofensivas do desenvolvimento econômico a todo custo sobre seus territórios, onde há livre trânsito para multi e transnacionais conseguirem expropriar os recursos naturais, mas com o discurso da sustentabilidade pronto na ponta da língua.

O que fizemos nesse percurso até aqui foi a tentativa de levantar as principais questões envolvendo os povos e as comunidades tradicionais, desde a sua emergência enquanto preocupação dos ambientalistas e do poder público no mote da conservação da biodiversidade, passando pela arquitetura dos tipos culturais brasileiros que inspiraram algumas definições da categoria, até os conflitos surgidos com a imposição de agendas exógenas e a organização de diversos agentes sociais em movimentos de resistência, inclusive incorporando no seu léxico de lutas o termo população tradicional, de modo a aumentar o seu poder político e garantir seus direitos. A PNPCT foi um desdobramento importante da militância desses movimentos, entre os quais encontramos o Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu (MIQCB), nosso interesse no presente estudo, sobre o qual discutiremos nos próximos capítulos.

Capítulo 2 – Itinerários da viagem à terra dos babaçus piauienses

*A ventania
Assovia o vento dentro de mim.
Estou despido.
Dono de nada, dono de ninguém, nem mesmo dono de minhas certezas,
sou minha cara contra o vento, a contravento,
e sou o vento que bate em minha cara³⁶*
(Eduardo Galeano)

Ao recorrer ao registro do Diário de Campo, de 20 de novembro de 2017, relembro que o céu ainda estava escuro quando saí de Parnaíba em direção a Esperantina. Cerca de 2 horas e meia de viagem. Viagem-retorno. Esperantina é a cidade da família de meu pai. Anos e anos de infância viajando para lá, nas férias de janeiro, quando acontece o festejo de São Sebastião, santo padroeiro da cidade. Nessa época, tudo lá era comum para mim, estava acostumada a ir. Agora era diferente, a cidade havia crescido, não lembrava mais de como era antes, as ruas, as casas, as praças, nada me era familiar, parecia que eu estava circulando ali pela primeira vez. Me tornei estrangeira ali, era preciso re-habitar esse território!

As mulheres quebradeiras de coco babaçu mediaram meu reencontro – ou novo encontro? – com esta cidade, onde fica localizada a sede da regional piauiense do MIQCB. Como trouxemos na introdução, este movimento atua em quatro estados brasileiros, Maranhão, Piauí, Pará e Tocantins, e se organiza a partir de uma coordenação-geral, exercida atualmente pela piauiense Francisca Nascimento e a maranhense Dijé, que é a vice-coordenadora, e de assessores. Nos estados, o movimento se organiza por regionais, sendo três delas no Maranhão (Baixada Ocidental, Imperatriz e Mearim), uma no Piauí (Esperantina), uma no Pará (Araguaia) e uma em Tocantins (Bico do Papagaio). Cada regional também tem suas coordenações e

³⁶ Conto de *O Livro dos Abraços* (2017).

assessores. A regional do Piauí se concentra no Território dos Cocais³⁷, atuando em 11 municípios³⁸, envolvendo cerca de 680 famílias³⁹.

Na região que delimitamos nosso estudo, como são muito municípios e alguns distantes, o que dificultaria o contato com a coordenação da regional, escolhemos Esperantina para compor nossa “paisagem” a ser cartografada. Este município possui uma população de 37.767 habitantes, sendo que 61,3% vivem na zona urbana, e densidade demográfica de 41,45 hab./km². Apresenta um IDH de 0,605, PIB *per capita* de R\$ 6.907,27 e incidência de pobreza de 57,47%⁴⁰. O município de Esperantina data de 13 de julho de 1739, quando ainda era apenas o sítio Boa Esperança, concedido ao português Miguel Carvalho e Silva, que aí fixou residência e constituiu família. A partir de 1920, passou a se chamar Vila de Boa Esperança, e, em 1943, Esperantina⁴¹.

Embora tenha ido com frequência à cidade, e contar com família lá, não me lembro de ter ouvido falar de mulheres que quebravam coco naquela região, nem de nenhum movimento organizado de quebradeiras. Era preciso me aproximar. Havia tentado, inicialmente, contato pelo e-mail institucional e pela página do MIQCB na rede social *Facebook*, sem nenhum retorno. Por coincidência – ou não –, uma de minhas primas que moram em Esperantina, passou uma temporada trabalhando como assessora do MIQCB. Nem imaginava. Entrei em contato com ela apenas para saber se ela conhecia o movimento, onde ficava a sede, se ela podia me dar alguma informação sobre alguém de lá. E aí foi se delineando o meu encontro com o MIQCB. Consegui o contato de uma das assessoras do movimento, liguei para ela e acabei

³⁷ A Lei Complementar n. 87/2007, que dispõe sobre a regionalização do Piauí, estabeleceu uma divisão do estado em 11 Territórios de Desenvolvimento. O Território dos Cocais compreende 22 municípios. Recuperado de: <http://legislacao.pi.gov.br/legislacao/default/ato/13144>.

³⁸ Os municípios são: Esperantina, Barras, Campo Largo, Joca Marques, Luzilândia, Madeiro, Matias Olímpio, Morro do Chapéu, Nossa Senhora dos Remédios, Porto e São João do Arraial (PNCSA, 2005).

³⁹ Recuperado de: <https://www.miqcb.org/single-post/2018/03/21/Quebradeiras-de-coco-denunciam-viol%C3%A2ncia-e-falta-de-acesso-a-recursos-naturais-no-FAMA-em-Bras%C3%ADlia>

⁴⁰ Essas informações são disponibilizadas através de consulta on-line no *site* IBGE Cidades, disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pi/esperantina/panorama>

⁴¹ Recuperado de: <https://biblioteca.ibge.gov.br/biblioteca-catalogo.html?id=31119&view=detalhes>

falando com toda a coordenação da regional do Piauí pelo viva-voz. Procurei explicar todas as informações necessárias sobre meu interesse de pesquisa, que pareceu interessar a elas também. Assim, marcamos um primeiro encontro, para conhece-las, conhecer o movimento e as possibilidades de eu realizar a pesquisa.

De início havia a expectativa, por parte da coordenação, de que minha pesquisa pudesse contribuir para traçar um perfil das mulheres quebradeiras de coco no território do Cocais, pois elas afirmaram não ter números exatos de quantas mulheres são em cada comunidade. Esta era uma demanda do movimento, pois não conseguiam ser contempladas com alguns projetos que beneficiariam as mulheres quebradeiras. As entidades financiadoras cobravam tais dados. Seria este um primeiro analisador, acompanhado de um pedido de encomenda a nossa pesquisa? Tal situação expõe uma forma de gestão da vida, na forma de uma biopolítica⁴², noção utilizada por Foucault (1988, 1999, 2008b), que permitiu o aparecimento de algumas disciplinas para gerir de forma mais eficaz a população, como por exemplo a Estatística. Nesse sentido, as mulheres quebradeiras precisam entrar como números nos cálculos do governo e de outras entidades para serem reconhecidas e acessarem projetos e programas.

Tratei, então, de esclarecer do que se tratava minha pesquisa, que eu não tinha pretensão de realizar um estudo do tipo que mencionaram, e que, por tratar de modos de vida, eu intencionava acompanhar o cotidiano de mulheres quebradeiras em algumas comunidades. Após dúvidas e esclarecimentos, a coordenação leu o Termo de Autorização Institucional e concordou com a realização da pesquisa. Aproveitei esse primeiro encontro para me

⁴² O conceito de biopolítica foi utilizado por Foucault ao longo da sua arque-genealogia, para diferencia-lo do poder soberano e do poder disciplinar. Por meio do primeiro, o soberano, para reafirmar seu poder, dirigia aos corpos dos súditos práticas de suplício. Já nos séculos XVII e XVIII, surge um outro tipo de tecnologia de poder, dirigida para o corpo dos indivíduos, o poder disciplinar, por meio do qual os indivíduos passaram a ser disciplinados e normatizados no intuito de aumentar suas capacidades. Várias instituições surgiram para cumprir esse papel, como as escolas, as prisões, os hospitais, entre outras (Foucault, 1988, 1999). Enquanto isso, a biopolítica é compreendida enquanto uma forma de poder sobre a vida centrada no corpo-espécie, “o corpo transpassado pela mecânica do ser vivo e como suporte dos processos biológicos”, tais como reprodução, natalidade e longevidade, por intermédio da gestão das populações (Foucault, 1988, p. 131). Tal conceito será melhor discutido no decorrer da dissertação.

familiarizar com o território, acompanhando as coordenadoras em duas viagens. Na primeira, fomos até Vila São Pedro, no município vizinho de Morro do Chapéu/PI. A paisagem recortava-se pelas florestas de babaçu, poucas casas, muita poeira da estrada e pelo sentimento de medo que me acompanhava desde que me propus a embarcar nessa experiência. — “Será que vai dar certo? Será que vou conseguir fazer isso?”.

A reunião na Vila São Pedro foi rápida. Tinha o objetivo de fechar alguns acordos para a I Feira do Babaçu, que seria realizada em outro município vizinho, São João do Arraial/PI. Percebi alguns olhares demorados em mim, a *estrangeira*. Em seguida, paramos na comunidade quilombola Olho D’Água dos Negros. Havia muita gente, em um clima alegre e festivo. Vinte de novembro era Dia da Consciência Negra, por isso a comemoração. Não tive muito tempo de conhecer o lugar nem de conversar com alguém da comunidade. Apesar de rápida, a passagem por ali produziu uma duradoura vontade de voltar.

No registro do Diário de Campo, de 11 de dezembro de 2017, recorro que novamente saio cedo de Parnaíba em direção à Esperantina. Chegando lá, tenho o prazer de conhecer as mulheres maranhenses que compunham As Encantadeiras⁴³. Elas vieram participar da I Feira do Babaçu, que também era o meu objetivo naquela visita. Acompanhei a coordenação do MIQCB Piauí até São João do Arraial, o local do evento.

Na parte da manhã, o momento era de realização de palestras, começando pelas entidades do poder público, como a Companhia Nacional de Abastecimento (CONAB), a Secretaria de Desenvolvimento Rural (SDR) do Estado, o Banco do Nordeste, além de políticos e pesquisadores. Francisca e Dijé⁴⁴ também falaram. Falas marcadas pelas suas posições de

⁴³ As Encantadeiras são um grupo de mulheres quebradeiras de coco babaçu, organizadas em associações, criado com o apoio do MIQCB e da ASSEMA, cujas canções versam sobre seu cotidiano de vida e de trabalho. Algumas das canções das mulheres são de autoria própria, e outras são releituras de canções de outros compositores. As músicas podem ser encontradas em: <http://www.asmubip.org.br/wp-content/uploads/2016/04/livro-quebradeiras-de-coco-babacu.pdf>

⁴⁴ Decidi manter os nomes reais de Francisca, coordenadora-geral do MIQCB, e Dijé, vice coordenadora, por se tratarem de pessoas públicas. Ambas não participaram da pesquisa diretamente, mas suas falas irão interseccionar algumas discussões ao longo do texto.

militantes do MIQCB, atravessadas por elementos históricos, econômicos, políticos, sociais, ecológicos. Suas falas tensionaram os discursos anteriores dos representantes das entidades.

As Encantadeiras também estiveram presentes na abertura do evento, embaladas pelo Xote das Quebradeiras de Coco, entoando: “*Ei, não derruba esta palmeira/Ei, não devore os palmeirais/Tu já sabes que não podes derrubar/Precisamos preservar as riquezas naturais!*”. Na parte da tarde e à noite, seguiram apresentações culturais, premiação para a quebradeira que conseguisse quebrar mais coco em menos tempo, desfile de mulheres e encerramento com o show das Encantadeiras e um sonoro *Fora Temer* evocado por uma delas. A Feira também foi uma oportunidade de comercialização dos produtos das quebradeiras: o famoso azeite *pra temperar comida*⁴⁵, feito com a amêndoa do coco babaçu, que é torrada antes de virar o óleo; a massa *pra alimentar o povo*, extraída do mesocarpo do coco, que serve para fazer bolo, biscoito e mingau, este muito saboroso, inclusive; o sabão e o sabonete, que se faz *com o óleo apurado*, além de diversos artesanatos feitos com *a palha do coco*, como o cofo, além de bijuterias. Uma feira cheia de sons, cores, aromas e sabores.

⁴⁵ Os trechos em itálico desse parágrafo remetem à música Xote das Quebradeiras, que aparece na íntegra no próximo capítulo.



Figura 1. As Encantadeiras na abertura da I Feira do Babaçu, em 11/12/2017 (Autoria da pesquisadora)

Estabelecidos os primeiros contatos, voltei a Esperantina em janeiro de 2018, para dar prosseguimento às atividades da pesquisa. Dessa vez, o encontro foi mais longo, durou 20 dias, pois o objetivo era acompanhar o cotidiano das mulheres, compartilhar suas rotinas, atividades realizadas e escutar suas narrativas. A escolha das comunidades nas quais iria me hospedar foi acordada com a coordenação do movimento, priorizando comunidades de realidades diferentes e que permitissem um acesso sem tantas dificuldades, de forma a alcançar uma melhor operacionalização da pesquisa. Desse modo, foram escolhidas as comunidades Fortaleza III, Vila Esperança e Quilombo Olho D'Água dos Negros (Figura 2). A inserção no movimento e nas comunidades que compõem o MIQCB no Piauí foi sempre mediada pela coordenação do movimento, e pelas mulheres em cada comunidade. Na oportunidade de cada visita elas foram previamente informadas sobre *a mulher*⁴⁶ que passaria uns dias com elas.

⁴⁶ Como eu era chamada por várias pessoas nas comunidades.

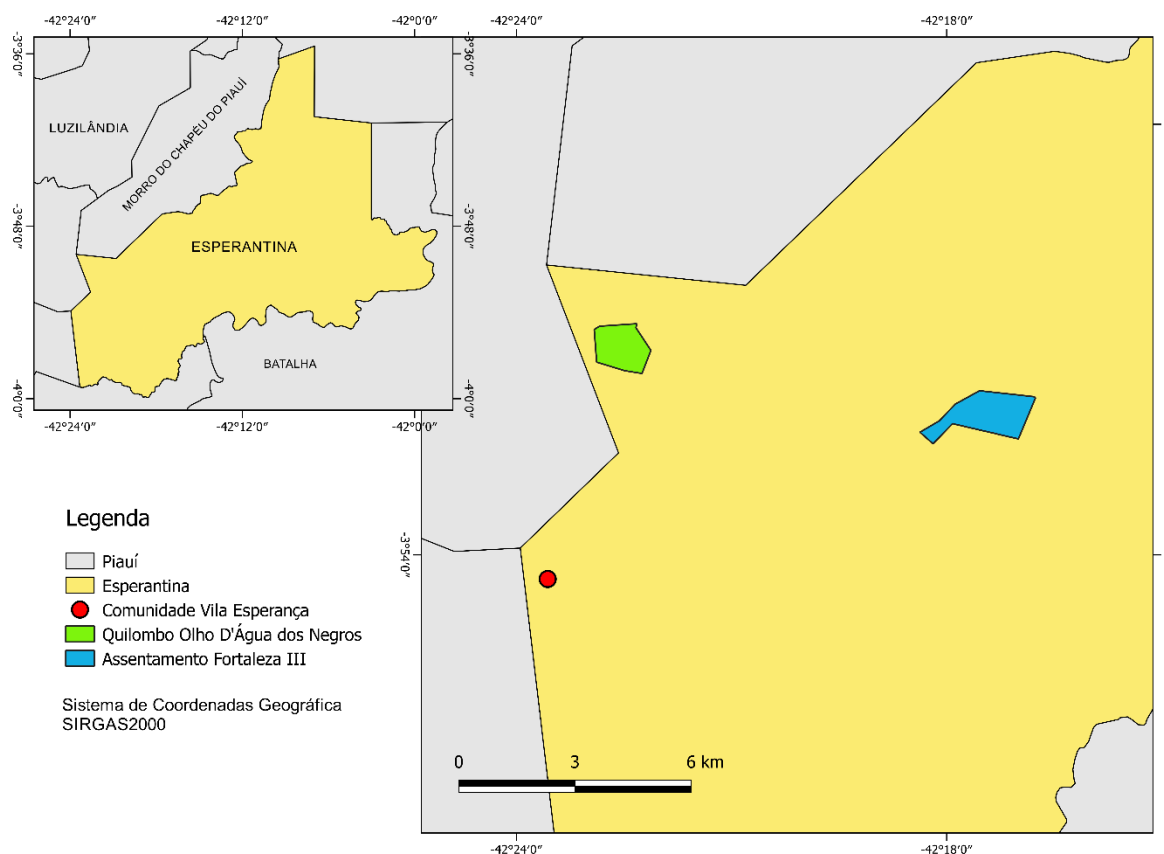


Figura 2. Localização das comunidades visitadas em Esperantina-PI (Elaboração: Glauber Veras de Carvalho)

Adentrar o campo de pesquisa, como cartógrafa-aprendiz, habitar um território que antes não habitava, é permitir uma abertura de si para afetar e ser afetado, é estar junto com as mulheres, participando de seu cotidiano que está sendo tecido ali instante a instante, o que também deve ter lhes exigido uma abertura ao encontro comigo. O medo me acompanhava desde que defini o cenário da pesquisa. Medo de não dar certo, de não saber o que fazer quando chegasse lá, de não saber o que eu encontraria. Mas aos poucos, o medo foi encontrando saídas à medida que os afetos alegres produzidos no entre “a mulher”-mulheres foram encontrando entradas no meu corpo de pesquisadora.

Comecei então a habitar o território, este que não é somente físico, mas existencial (Guattari, 2001). Os encontros onde foram produzidas as narrativas e as fotos aconteceram no próprio cotidiano das mulheres, em casa, nos quintais, no mato, nos espaços das associações. Lá onde o verde do mato e das palmeiras de babaçu, o azul do céu, o colorido das flores e das

frutas dos quintais das casas, o cheiro marcante das comidas feitas com azeite de coco babaçu e o ritmo contínuo das batidas do macete para quebrar o coco iam compondo um território sinestésico. Território de pessoas simples com histórias de vida intensas.

Não havia um roteiro prévio de perguntas, eu apenas pedia para que as mulheres me contassem suas histórias de vida e produzissem fotos a partir do tema-disparador: quebradeira de coco babaçu. A participação das mulheres foi voluntária e consentida mediante sua leitura e assinatura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE). Nos casos em que as mulheres não sabiam ler e/ou escrever, optei por realizar a leitura e coletei a assinatura por meio do carimbo do polegar, após a concordância em participar da pesquisa. É importante ressaltar que essa pesquisa foi aprovada pelo Comitê de Ética em Pesquisa da UFPI (CAAE 80710217.6.0000.5214).

Ao todo, participaram da pesquisa 24 mulheres, lideranças ou não, jovens, idosas, que quebram coco desde crianças ou que “não são muito de quebrar coco”, aproximando-nos da heterogeneidade característica do movimento. Com relação às fotos, participaram da intervenção 22 mulheres. As fotos foram impressas em idas rápidas à Esperantina e expostas em um momento coletivo ao final da minha estada em cada comunidade. Passarei em seguida a discorrer sobre a experiência em cada comunidade visitada.

Olho D'Água dos Negros

A comunidade quilombola Olho D'Água dos Negros fica cerca de 18 km de Esperantina, na beira da rodovia que liga este município a São João do Arraial. A história da comunidade é atravessada pelas marcas coloniais da escravidão. Os habitantes, em sua maioria, são descendentes de escravos que foram comprados por Mariano Castelo Branco⁴⁷, a fim de

⁴⁷ Mariano Castelo Branco foi um rico fazendeiro e tenente-coronel da guarda nacional, combatendo os balaíos no município de Buriti dos Lopes. Recuperado de: <https://crefundacpiaui.wordpress.com/2012/07/10/proposta-de-tombamento-da-fazenda-olho-dagua-dos-pires-esperantina>

trabalharem na construção do Casarão (Figura 3), por volta de 1847, onde o português se instalou. Ao longo do tempo, a propriedade passou por várias mãos, como contavam os moradores. Mas três são corriqueiramente mencionados, Valdivino Pires, sua filha Jacy Pires, por isso a região ficou conhecida por Olho D'Água dos Pires, e Linhares. Jacy e Linhares, os dois últimos “proprietários”, são quem mais aparecem nos relatos das mulheres quebradeiras, que remetem à memória mais recente da luta e da resistência.

Após essas várias sucessões de “proprietários” e uma luta intensa dos moradores, a área foi comprada conjuntamente pelo CEPES, com ajuda financeira estrangeira, e pela Prefeitura de Esperantina, doada para a comunidade e reconhecida como território quilombola em 2005, pelo INCRA. Olho D'Água, que até então era “dos Pires” passou a ser “dos Negros”. O Casarão é um símbolo da luta da comunidade contra a escravidão, que permaneceu mesmo após a abolição. “Nós temos uma grande luta, uma grande história aqui, não foi fácil pra gente conseguir” (Dandara)⁴⁸.

Olha, às vezes, eu vou pra reunião, tem apresentação. Sempre tem apresentação pra saber da onde é que você é, o quê que você faz né? Tem mulher hoje em dia, fia, que não diz que é quebradeira nunca. Eu, a primeira coisa: “Meu nome é Aqualtune, sou do Olho D'Água dos Negros”. Aqui também ainda tem aquela vergonha de dizer que é Olho D'Água dos Negros. Eu não! Eu me orgulho de ser dessa cor! E digo “Olho D'Água dos Negros! Olho D'Água dos Pires não, dos negros! Não existe mais Pires, é negro!”. (Aqualtune)

⁴⁸ Os nomes das mulheres foram preservados. Em seu lugar, atribuí nomes de personagens femininas que têm em comum histórias de luta e resistência. Algumas, amplamente conhecidas como Anita Garibaldi, Olga Benário e Maria Bonita, cujas histórias podem ser encontradas no site: <http://www2.camara.leg.br/a-camara/visiteacamara/cultura-na-camara/arquivos/mulheres-pioneiras-elas-fizeram-historia>. Outras aparecem no livro de *Heroínas Negras Brasileiras em 15 cordéis* (Arraes, 2017), tais como Dandara dos Palmares, Carolina de Jesus e Tereza de Benguela. No Apêndice A, ao final desta dissertação, o leitor vai encontrar uma minibiografia de cada uma dessas mulheres.

Após muito tempo de descaso, o Governo do Estado recuperou o Casarão, cuja estrutura estava em situação precária. Para quem é de fora e visita o lugar, e ainda mais uma pessoa branca como eu, é difícil imaginar as atrocidades que foram cometidas ali contra os escravos e as marcas coloniais que foram atravessando os corpos dos descendentes. O Casarão é um lugar bonito hoje, envolto do verde das palmeiras de buriti e dos pés de manga. Já não existe mais o engenho, nem o olho d'água que dá nome ao lugar. Mas ainda respira história, atraindo muitos pesquisadores, turistas e estudantes.



Figura 3. Casarão do Olho D'Água dos Negros, em 05/01/2018 (Autoria da pesquisadora)

O quilombo tenta manter suas tradições por meio das comemorações de datas festivas, como a Festa da Alforria, comemorada em 12 de maio, e o Dia da Consciência Negra, em 20 de novembro, além do Festejo de São Benedito, padroeiro do povoado, o *santo nego*, e o grupo da Dança do Coco, formado por crianças e adolescentes. A comunidade é muito católica, mas algumas mulheres contaram que são “da crença”, independente de qual seja.



Figura 4. Igreja de São Benedito e a Casa da Comunidade, ao lado, em 09/01/2018 (Autoria da pesquisadora)

O grupo de quebradeiras da comunidade, no início, era formado por seis mulheres, como nos informou Tereza, uma liderança forte em Olho D'Água dos Negros. A quebra do coco vem passando de geração para geração, desde o tempo em que as escravas quebravam na pedra, pois não tinha machado nem macete na época. Alguns dos homens também ajudavam na quebra do coco, embora o número de mulheres que quebram até hoje seja bem maior. Atualmente, 12 quebradeiras participam do grupo, chamado “Colhendo Frutos e Gerando Renda”, por causa da grande produção de doce, principalmente de buriti. O grupo produz azeite

de forma artesanal, na própria casa, pois ainda não tem unidades de beneficiamento do babaçu na comunidade, uma demanda das mulheres, inclusive.



Figura 5. Casa do Doce, em 07/01/2018 (Autoria da pesquisadora)

Foi decidido entre as mulheres do grupo que Carolina me hospedaria, já acostumada a receber pesquisadores em sua residência. “Eu morava lá na morada nova e vinha quebrar coco aqui, nós vinha de pés todo dia, e voltava, quebrava 2kg, 3kg só pra vim mesmo porque gostava”, conforme Carolina conta. Passou a residir no Olho D’Água quando casou. Dandara, cunhada de Carolina, que mora em frente, estava sempre comigo, de dia, intermediando o meu contato com outras mulheres quebradeiras. Em duas oportunidades, fomos, em grupo, ao mato atrás de coco. Para elas, já é um caminho conhecido do cotidiano, assim como meus caminhos para casa, para universidade, para o trabalho. Mas o mato para mim era algo desconhecido. Mas com a confiança nas mulheres, apenas fui seguindo os passos delas, que rapidamente iam

entrecortando as veredas, finalmente chegando no lugar que elas queriam. Lá, nós precisamos caminhar um bom pedaço para encontrar as palmeiras de babaçu.



Figura 6. Mulheres zucando o cacho de coco, em 06/01/2018 (Autoria da pesquisadora)



Figura 7. Mulheres quebrando coco, em Olho D'Água dos Negros, em 06/01/2018 (Autoria da pesquisadora)

Lá, iam se dividindo para coletar o coco. Após encherem o cofo, encontraram um lugar para sentar e começar a quebrar. Na Figura 7 podemos visualizar os cocos, o machado junto à perna das mulheres, o macete, instrumento de madeira que elas seguravam e o cofo, que é um

cesto feito da palha da palmeira, utilizado para transportar os cocos. Enquanto elas quebravam, conversávamos sobre a rotina delas, como começaram a quebrar coco, com que idade, as histórias de dificuldades econômicas, de luta contra as espoliações praticadas pelos patrões e os desafios atuais.

Também foram frequentes meus encontros com Tereza, apontada na comunidade como uma das que lideraram a luta. De início, ela disse que estava cansando de dar entrevista, que achava que ia parar com isso. Sua fala era recortada por momentos de pausa, que pareciam relembrá-la do que já tinha vivido. Percebi uma mulher forte, mas atravessada pelas marcas do tempo que já levou embora alguns de seus companheiros e companheiras de luta. E por isso, ela afirmava que não queria falar de situações vividas, no nome de pessoas que já não estavam mais ali.

Com as outras mulheres que participaram da pesquisa eu tive contatos mais pontuais, mas sempre agradáveis. Fui bem recebida, e, mais que isso, acolhida. Carolina e Dandara foram muito solícitas e estavam à disposição para me deixar à vontade durante aqueles dias. Elas entendiam que não era fácil estar “longe de seu território”. Foi preciso me desprender de um modo de vivenciar o tempo e a rotina. Experimentei outros sabores, sempre atravessados pelo forte cheiro do azeite de babaçu ou pelo gosto intenso do buriti. Transitei por lugares alheios a mim, “o mato”. Assim tive que enfrentar o abalo nos meus territórios existenciais, que não é fácil, mas que permitiu a aproximação com as mulheres. Deixei a comunidade, mas já com a vontade de voltar. E os convites não faltaram! Após as despedidas de “até mais!” segui para a próxima comunidade, que seria Fortaleza.

Assentamento Fortaleza III

O Assentamento Fortaleza III fica bem próximo à zona urbana de Esperantina. É um local de fácil acesso, fica também à beira da rodovia que liga este município a São João do

Arraial, assim como o Quilombo Olho D'Água. As casas são enfileiradas, uma do lado da outra, formando um “U”. Lá encontramos a igreja católica, a casa da comunidade para encontros e reuniões e a unidade produtiva de mesocarpo do babaçu. A área, diferente do quilombo, é cheia de palmeiras de babaçu por todo lado. Não precisamos caminhar muito para ter acesso a elas.

Segundo os moradores da comunidade, Fortaleza era uma única área, muito grande, que pertencia a um coronel⁴⁹ de influência política e econômica em Esperantina. Após sua morte, o território foi dividido em 7 áreas, herança para cada um dos filhos. Mas a partir da resistência ativa dos moradores, o INCRA desapropriou a área e criou assentamentos. Até o momento 5 áreas são reconhecidas: II, III, IV, VI e VII⁵⁰. Fiquei hospedada na casa de Maria Firmina, na Fortaleza III, mas transitava em outras casas da comunidade para fazer as refeições. Assim visitei também Fortaleza II, IV e VII.



Figura 8. Casa da comunidade Fortaleza III, em 13/01/2018 (Autoria da pesquisadora)

⁴⁹ A atribuição do nome “coronel” a fazendeiros vem da Lei da Guarda Nacional, criada em 1831, que assegurava o direito de grandes proprietários terem homens armados para defender sua propriedade. Isso legitimou o “mandonismo” por parte dos coronéis, coincidindo, inclusive, com a ascensão das oligarquias, dominante no Piauí no período da Primeira República e se arrastando ao longo dos anos como herança política (Fonteles, 2009).

⁵⁰ Recuperado de:

http://painel.incra.gov.br/sistemas/Painel/ImprimirPainelAssentamentos.php?cod_sr=24&Parameters%5BPlanilha%5D=Nao&Parameters%5BBox%5D=GERAL&Parameters%5BLinha%5D=1

As mulheres da comunidade produzem azeite, sabão e massa de babaçu. Elas conquistaram uma unidade produtiva de extração da massa do mesocarpo com financiamento da Fundação Banco do Brasil. A unidade é pequena, não dá para as mulheres transitarem de forma tranquila, por isso elas se dividiram em subgrupos para realizar a produção. A produção da massa é um processo complexo e pesado, que exige várias etapas até o produto estar pronto para o consumo. Inicialmente elas descascam o coco com facões, o que demanda muito esforço físico porque a casca é bem dura. Após descascar, as mulheres batem com o macete no coco para a massa se desprender. A massa vai para a estufa para secar e também, devido à alta temperatura do equipamento, para eliminar as possíveis bactérias. Após isso, a massa vai para a forrageira, máquina que a tritura em um pó fino, que é embalado, selado e pesado, estando pronto, então, para a venda. Esse processo é visualizado na Figura 9.



Figura 9. Processo de extração do mesocarpo (massa) do coco babaçu, em 13/01/2018
(Autoria da pesquisadora)

Também, cheguei na comunidade no meio de um conflito que já vinha se arrastando há um tempo entre as áreas III e VI por causa de uma unidade de produção de azeite que ficava nesta última área. Após vários encontros mediados pelo INCRA, a situação não se resolveu, e os moradores da área VI queriam a retirada da sede de lá. No dia 11 de janeiro, o MIQCB regional montou um mutirão e, parede após parede, a unidade veio abaixo. De acordo com as mulheres da área III, não tem muitas pessoas que quebram coco na outra área, a maioria dos moradores trabalha fora do Estado, por temporadas, e não queriam trabalhar junto a elas na unidade produtiva.

Todo o material que ainda restava foi transportado para a área III, onde levantariam a nova sede, e recuperado, por meio de um mutirão (Figura 10). Até minha saída do campo, isso

ainda não havia acontecido. O movimento também dependia da liberação de recursos de um projeto que já havia conseguido.



Figura 10. Mutirão para recuperar os materiais de construção para a nova sede em Fortaleza III, em 16/01/2018 (Autoria da pesquisadora)

Esse conflito perpassava as conversas entre as mulheres e delas comigo durante o tempo que passei lá. Era um momento delicado para elas, pois era a destruição de uma conquista coletiva na época da opressão. Além disso, estavam preocupadas porque com a destruição da unidade tinham que produzir o azeite em casa, que não rende uma grande quantidade como na unidade, que contava com todo o maquinário. E em breve, iriam retomar os projetos com as entidades públicas para produzir e fazer as entregas dos produtos. Apesar desse momento de tensão, fui bem acolhida em todas as casas em que estive, mesmo que tenha sido só para almoçar. Às vezes ficava constrangida por elas se importarem tanto comigo, se eu estava precisando de algo, porque não gosto de incomodar ou dar trabalho para ninguém. Mas entendia que era o jeito delas de receber “as pessoas de fora” e deixa-las confortáveis. Assim, segui para a terceira e última comunidade visitada durante minha estada em Esperantina.

Comunidade Vila Esperança

Uma comunidade pequena, com poucas casas enfileiradas lado a lado à beira da estrada de terra, Vila Esperança é a comunidade mais longe em que me hospedei e o acesso não é tão fácil como as outras duas localidades em que estive, que dispunham de linhas de vans que faziam o percurso Esperantina-São João do Arraial. Como Vila Esperança ficava mais interiorizada, longe da rodovia, o acesso tinha que ser por conta própria. Conteí, nesse sentido, com o suporte do MIQCB e do casal que me acolheu em sua casa.



Figura 11. Igreja e também Casa da Comunidade de Vila Esperança, em 21/01/2018 (Autoria da pesquisadora)

O território onde fica Vila Esperança já foi zona de conflito também. A terra pertencia ao Estado, que já a havia comprado várias e várias vezes de proprietários que chegavam e se apossavam da área. O último “proprietário” mandou construir a casa de fazenda, e, de acordo com Laudelina, ia atrás de moradores, principalmente do município vizinho de Barras, para trabalharem nas terras “dele”. As mulheres quebradeiras, que hoje fazem parte do grupo, vieram todas de Barras, com suas famílias.

Mas ao chegarem na propriedade, a história foi outra. Os moradores tinham que trabalhar e vender no barracão da fazenda, “da forma que ele queria, o preço que ele dizia” (Laudelina). Essa situação perdurou até a comunidade, junto a diversas entidades, como Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Esperantina, descobrirem que a terra era do Estado e pressionar o poder público, o que acabou acontecendo com a saída do “proprietário” da área. Mas até hoje a situação da terra não foi regularizada e a região não foi demarcada, embora a comunidade mantenha a pressão sobre o INCRA.



Figura 12. Unidade de Produção de Farinha de Mesocarpo do Babaçu, em Vila Esperança, em 21/01/2018 (Autoria da pesquisadora)

O grupo de mulheres lá é formado por apenas 6 pessoas, das quais 4 participaram da pesquisa. Fiquei hospedada em uma parte do casarão que abriga também a unidade produtiva, pois Laudelina, a pessoa que me acolheu de início, estava com sua casa em reforma. Geralmente eu ficava lá apenas à noite e para dormir, pois passava o dia em cada uma das casas das outras mulheres do grupo. Embora poucas mulheres trabalhem na produção, pois três delas, por problemas de saúde, não podem mais fazer o trabalho, a unidade produtiva é bem grande,

porque foi aproveitada a estrutura da casa de fazenda que já existia. Assim, os recursos do projeto adquirido foram usados para a reforma e aquisição das máquinas.

Passei um tempo menor nessa comunidade em comparação com as outras, devido ao número pequeno de mulheres quebradeiras que integram o MIQCB. A essa altura a saudade de casa já estava gritando e eu estava ansiosa para voltar. Fui embora de Vila Esperança e voltei para Esperantina para, no dia, seguinte, voltar para Parnaíba. Trouxe na bagagem muitas histórias de muitas pessoas. Estava “brotada de pessoinhas”, como diz Eduardo Galeano em seu conto *A paixão de dizer* ⁵¹, porque agora eu estava no papel de narrar o que vi, ouvi, senti.

Ao escutar as narrativas das mulheres em cada comunidade, buscamos compreender os múltiplos agenciamentos que vão conformando determinados territórios existenciais e apontando para outros novos. Parecia importante para elas alguém escutar suas histórias, interessar-se por suas trajetórias de vida.

A dupla contar/escutar vai tecendo uma nova rede, entrelaçando pedacinhos de tempo perdidos a uma cadeia temporal estabelecida, fixada em datas, horas e lugares, compondo uma história onde se ressuscitam fantasmas, tornando presentes as ausências. A repetição deste ato permite compor e recompor a imagem que cada geração tem das anteriores. Aciona-se a reversibilidade do tempo e com este a produção de práticas e afetos (Mairesse & Fonseca, 2002, p. 114).

Querer ouvir essa história das quebradeiras, pra mim é muito forte, que é muito difícil isso pra gente, né, vir uma pessoa querer ouvir as quebradeiras, nós quebradeiras que viemos da base, que não tivemos uma escola muito boa, né? Só a 4ª série, às vezes tem companheira que não chegou nem a 4ª, as vezes não sabe ler, mas que tá ali, e você se

⁵¹ “Esse homem, ou mulher, está grávido de muita gente. Gente que sai por seus poros. Assim mostram, em figuras de barro, os índios do Novo México: o narrador, o que conta a memória, coletiva, está todo brotado de pessoinhas” (Galeano, 2017, p. 18)

interessar por essa história, aqui pro nosso grupo, é muito forte isso aí né? (Maria Firmina).

O compartilhar também era produtor de afetos. Não trazer coisas de fora, como alimentos, água mineral, etc, e compartilhar da mesma comida, da mesma água, dormir em suas redes, ou “ser afetado por aquilo que as afeta” (Barros & Kastrup, 2009, p. 61), fortaleceu minha aproximação com as mulheres. Assim como minha posição de pesquisadora também contribuiu para o encaminhamento de minha inserção no campo e aceitação positiva, pois “pessoas da universidade” sempre estão presentes nos seus territórios, já sendo um costume das mulheres receber pesquisadores e estudantes. Mas esse lugar de pesquisadora entra em cena para ser desestabilizado também.

Em um primeiro momento, na I Feira do Babaçu, quando Dijé começou a falar:

A nossa pequena sabedoria nos diz todo dia isso, que pra isso [preservar] *nós não precisamos de ir pra academia*⁵², nós aprendemos porque nós somos povos, e nós somos povos tradicionais. E que estes povos, assim, antes de nós chegar aqui, já existiam povos que trabalhavam, que preservavam e acendiam fogo e trabalhavam sua cultura do seu jeito e da sua maneira de ser, né? Então a gente, que chegou depois, a gente também aprendeu, *e a gente não aprendeu na academia*, a gente aprendeu com eles, porque foram eles que nos ensinaram, porque quando a gente chegou aqui a gente não sabia de nada, nem andar no mato, e eles eram que sabiam de todas as varedas⁵³, e *foi quem nos ensinou também a tirar as correntes dos pés e dos braços, né?* Então, *eles também não tinham ido pra academia, mas eles tinham um saber*, o saber de preservar

⁵² Utilizo o recurso itálico dentro das narrativas das mulheres para destacar algumas passagens importantes.

⁵³ Varedas

e saber de guardar, de guardar o que? Guardar sua cultura, tudo que a eles pertenciam, eles sabiam guardar.

Talvez seja necessário descolonizar nosso conhecimento acadêmico, tirar suas próprias correntes, que nos têm aprisionado num modelo de falsa neutralidade científica e no jugo de nossa grande relevância para a sociedade. Perpetuamos uma lógica excludente que somente inclui essas outras realidades como sujeitos-objetos de pesquisa. Os conhecimentos tradicionais, herdados dos povos indígenas e dos povos africanos, os quais aludiu Dijé, são os chamados “saberes sujeitados” de que fala Foucault (1989), referindo-se àqueles saberes desqualificados, considerados inferiores por estarem abaixo do nível exigido de conhecimento ou cientificidade. Ao contrário de ser um saber de senso comum, esse saber das pessoas é “um saber particular, regional, local, um saber diferencial incapaz de unanimidade e que só deve sua força à dimensão que o opõe a todos aqueles que o circundam” (Foucault, 1989, p. 95).

Em um segundo momento, quando Eva Maria, no momento da exposição das fotos, em que pedi às mulheres que comentassem sobre suas fotos, disparou: “Pra que é mesmo? (risos). Eu quero saber”. Tal pergunta me pegou de surpresa, sorri automaticamente junto às outras mulheres que também sorriram na hora, e tentei explicar do que se tratava essa etapa da pesquisa. Dei-me conta que, nós, na posição de pesquisadores, enredados por relações de saber-poder, não estamos acostumados a ser questionados pelas pessoas com quem nos dispomos a pesquisar, o que diz do lugar de figura de autoridade que reforçamos. Curiosamente, poucos meses depois, vi o pixo *Para que(m) serve o teu conhecimento?* no muro de uma instituição acadêmica em Parnaíba, o que me lembrou dessa situação surpresa no campo de pesquisa, e que deveria ser uma pergunta-guia de nossas pesquisas.

Assim, ao mesmo tempo em que as mulheres têm uma consideração pelas “pessoas da academia”, elas também tensionam esse lugar do pesquisador, essa relação de saber-poder que me constitui em um modo-indivíduo “sujeito detentor de conhecimento válido, conhecimento

científico”. É preciso repensar o papel da academia, e de nós pesquisadores, de (re) produtor de conhecimento, que objetiva as pessoas com quem iremos pesquisar, nomeados em muitas de nossas pesquisas como “os pesquisados”, em que o papel ativo normalmente fica para o pesquisador. Trata-se de repensarmos que não se trata de pesquisar *sobre*, mas pesquisar *com*. Compor a pesquisa junto às pessoas, mote das pesquisas do tipo interventivas.

“ — *Quem foi que tirou? — Foi nós, quebradeiras de coco!*”⁵⁴

Quando lancei a proposta das fotos, em um primeiro momento, gerou um mal-entendido pela forma como eu estava enunciando o que eu queria. Muitas mulheres pensaram que eu iria tirar fotos delas, ao que prontamente anunciavam que não gostavam de tirar foto. Quando esclareci que se tratava de fotos que elas iriam produzir, que eu iria entregar a câmera nas mãos delas para que elas mesmas fotografassem, as expressões mudaram. Algumas mulheres se empolgaram e queriam tirar foto de tudo. Outras insistiam que não sabiam mexer na máquina, que tinham medo de quebra-la, como Maria Quitéria: “eu não sabia tirar, e ela ‘aperte aqui’ (risos) foi uma luta, mas tirei (risos)”.

⁵⁴ Fala de Dandara



Figura 13. Exposição das fotos em Vila Esperança, em 22/01/2018 (Autoria da pesquisadora)

Foi muito boa a experiência de tirar a foto, que eu ainda também não tinha tirado. E quando ela falou: “Dona Laudelina, é você quem vai tirar”, eu disse assim: “eu? eu? eu não sei tirar não!”. Aí quando ela me deu a máquina, aí “dona Laudelina, é você agora que vai tirar”, aí eu disse assim “pois me diga aí o jeito que eu arrocho o dedo já nesse danado aí!”, aí coloquei aqui. Engraçado que eu tava caçando uma palmeira... (risos) aí quando deu certo “taí dona Laudelina”. *Tã!* Tirei! Tirar mais outra, já tava achando... Quería tirar até mais, sabia? (Laudelina)

Inicialmente, havia sentido que as mulheres não tinham tido muito interesse pela produção das fotografias, a expectativa minha era maior, mas no momento da exposição, ao relatarem sobre a própria experiência de fotografar me surpreendi com as narrativas das mulheres e com as afetações provocadas pelas imagens-memória que estavam ali.

Pesquisadora: Você lembra de algo quando olha para essas fotos?

Maria Quitéria: Lembro, é porque aqui vai ficar, enquanto eu... que eu não puder mais trabalhar eu pego esses fotos e olho e lembro quando eu trabalhava... [a voz de Maria Quitéria se embarga de emoção e as lágrimas começam a irromper em seu rosto]

...quando eu não puder, porque daqui uns dias eu não posso, aí eu lembro... porque se eu não puder, eu pego, olho pra eles e me lembro de quando eu fazia isso...



Figura 14. Exposição das fotos no Olho D'Água, em 10/01/2018 (Autoria da pesquisadora)

Percebi que essa estratégia também trouxe algo novo no jeito de pesquisar, pois elas já haviam participado de muitas pesquisas, mas ainda não dessa forma, pois como disse Dandara “nunca tinha pegado na máquina, né?”, ao que Eva Maria concordou “não davam pra nós tirar” e sorriam. Como afirmam Dias, Zanella e Tittoni (2017), a fotografia também é movimento, experimentação de novos olhares, permite vivenciar (re)invenções de si no próprio ato de fotografar e também no momento posterior ao olhar a fotografia. Foi também uma ferramenta que permitiu uma maior aproximação com as mulheres, e se traduziu, por vezes, em momentos divertidos, para mim e para elas.

Maria Bonita: achei fácil, perguntei onde era o botão, ‘é bem aqui’ aí *tchuco* o dedo (risos).

Laudelina: é mais fácil que tirar a massa né, tirar o azeite? (risos).

Maria Bonita: mil vezes (risos). Foi maneiro.

Este momento da exposição de fotos também serviu já como um início de restituição da pesquisa, à medida que permitiu coletivizarmos as narrativas sobre a pesquisa, tanto de minha parte, quanto pelas mulheres. Também, as conversas que me permitiam levantar algumas questões, problematizar alguns pontos, tecer algumas considerações constituem momentos de restituição.

A restituição não é um ato caridoso, gentil; é uma atividade intrínseca à pesquisa, um feedback tão importante quanto os dados contidos em artigos de revistas e livros científicos ou especializados. Ela nos faz considerar a pesquisa para além dos limites de sua redação final; ou melhor, de sua transformação em mercadoria cultural para servir unicamente ao pesquisador e à academia (Lourau, 1993, p. 56)

Esse momento é importante, pois as mulheres, como Laudelina, lembravam de pesquisas em que as pessoas quiseram saber tudo sobre o trabalho delas, foram pro mato, perguntaram um bocado de coisas e nunca retornaram. Tal situação nos tensiona enquanto pesquisadores, no sentido de nos convocar a repensar nossas estratégias de pesquisa, de modo a não sermos meros “coletores de dados” e reinventarmos modos de pesquisar comprometidos ética e politicamente com as necessidades concretas e simbólicas das pessoas com quem pesquisamos.

**Capítulo 3 – Minha terra tem palmeiras: o Movimento Interestadual de Quebradeiras de
Coco Babaçu (MIQCB)**

*Ei, não derruba essas palmeiras.
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 fazer o carvão.*

*Com óleo de coco, as mulheres caprichosas
fazem comidas gostosas de uma boa estimacão.
Merece tanto seu valor classificado que,
com o óleo apurado, se faz o melhor sabão.*

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

*A massa serve pra alimentar o povo.
Tá pouco o valor do coco, precisa dar atenção.
Para os pobres, este coco é meio de vida.
Pisa o coco, Margarida! E bota o leite no capão.
Mulher parada, deixa de ser tão medrosa!
Seja um pouco corajosa, segura na minha mão.
Lutemos juntas com coragem e com amor,
pra o governo dar valor a esta nossa profissão*

*Santa Maria é a nossa companheira
Daí nós força verdadeira que protege essa nação
Que fortalece a nossa luta pouco a pouco*

*E a mulher que quebra coco pede a sua proteção*⁵⁵
(As Encantadeiras)

Antes da chegada dos invasores europeus ao Brasil, nossa terra era conhecida pelos povos que aqui viviam como *Pindorama*, palavra de origem tupi, que significa terra das palmeiras, as quais ainda podemos encontrar em várias partes do território brasileiro. A Palmeira assim como a carnaúba, o buriti, o babaçu e o tucum nos acompanham do lado de fora das janelas dos carros, compondo o cenário de nossas idas e vindas pelas estradas do Piauí adentro. O que para nós são paisagens transitórias que sequer prestamos atenção, para muitas comunidades tradicionais são os seus territórios, suas fontes de subsistência, seu conjunto de mitos e crenças e seus espaços de luta, como no caso das mulheres que coletam o coco da palmeira de babaçu, e que se nomeiam como quebradeiras de coco. Essas mulheres alcançaram um nível de organização política, constituindo o MIQCB, presente em quatro estados brasileiros: Maranhão, Pará, Piauí e Tocantins.

Para compreendermos a construção desse movimento, necessitamos historicizá-lo, não no sentido de buscar relações causais entre fatos históricos e a origem do MIQCB, em um suposto percurso linear. Interessa-nos, sobretudo, conferir visibilidade ao diagrama⁵⁶ de forças que permitiu a emergência⁵⁷ do MIQCB e às mulheres se subjetivarem enquanto quebradeiras de coco, reconhecendo seus atravessamentos termos macro e micropolíticos. O primeiro está relacionado a um amplo cenário de efervescência política, no contexto de redemocratização do país, interseccionado por questões de gênero, raça, classe social, localização (zona rural do Norte-Nordeste do país) e ainda por questões de ordem ecológica, conforme discussão sobre

⁵⁵ Canção *Xote das Quebradeiras*

⁵⁶ O diagrama é, de acordo com Deleuze (2005, p. 46), “a exposição das relações de forças que constituem o poder (...) é o mapa das relações de forças, mapa de densidade, de intensidade, que procede por ligações primárias não-localizáveis e que passa a cada instante por todos os pontos”.

⁵⁷ A emergência é produzida em um determinado estado das forças (Foucault, 1989).

povos e comunidades tradicionais realizada no capítulo anterior. O segundo está relacionado aos tensionamentos que têm sido produzidos na resistência e na ação política junto ao MIQCB.

Desse modo, procuramos estabelecer três eixos analíticos para burilar as questões de ordem macro e micropolíticas que citamos anteriormente. Tais eixos são: “*Isso é o grito da gente abandonada*”: a trajetória de mulheres quebradeiras de coco, no qual recuperamos as narrativas das histórias de vida das mulheres; “*Eu sou quebradeira, sou mulher guerreira, venho do sertão*”: rachando a identidade; e “*Mas a luta é gostosa, o movimento é gostoso*”: ação política de mulheres quebradeiras de coco e implicações subjetivas. Os dois primeiros eixos respondem aos seguintes objetivos específicos: a) Conhecer a trajetória das mulheres quebradeiras de coco babaçu em território piauiense; e b) Cartografar as lutas cotidianas, os modos de participação, ação política e resistência que as quebradeiras de coco têm vivenciado. O terceiro eixo analítico está sendo construído, respondendo ao terceiro objetivo específico: c) Compreender que efeitos subjetivos a ação política junto ao MIQCB tem produzido nos modos de vida de mulheres quebradeiras de coco babaçu.

3.1 “*Isso é o grito da gente abandonada*”: a trajetória de mulheres quebradeiras de coco

O que fez a gente fazer isso foi só a sobrevivência que não tinha.

Você não vê que saco vazio não se põe em pé?

Vê aquela música que diz:

“Sem casa, sem terra, sem ter o que comer.

Sem emprego meu irmão o que havemos de fazer?

Isso é o grito da gente abandonada.

O gado tá malhando em nosso povoado.

Arame tá passando na beira da estrada”

porque ele [patrão] cercou tudo

(Tereza)

Como mencionamos anteriormente, este eixo analítico tem como objetivo compor um mosaico das histórias de vida de mulheres quebradeiras de coco, recuperando os elementos presentes no seu cotidiano que nos ajudam a compreender seus modos de vida. Nesse sentido, procuramos dividir este eixo em três subtópicos: *A precisão*: “*Para os pobres, este coco é meio de vida*”, que versa sobre o contexto de iniquidades socioeconômicas em que as mulheres começaram a quebrar coco; *O cativoiro*: “*De primeiro a pessoa era, como se diz, um escravo do patrão*”, no qual elucidamos o contexto de opressão e espoliação a que estavam submetidas, bem como trazemos suas estratégias de resistência; e por último, *Mobilização política*: “*Reúne aqui, reúne acolá, a nossa história vai ter que mudar!*”, que evidencia o processo de organização e mobilização política das mulheres, agenciado por diversas instituições. Ressaltamos que os momentos a que correspondem tais subtópicos não são lineares, mas são superpostos, por isso a divisão que realizamos é apenas didática, para melhor compreensão do leitor.

3.1.1 *A precisão: “Para os pobres, este coco é meio de vida”⁵⁸*

Falar sobre a trajetória de vida das mulheres que se construíram como “quebradeiras de coco” implica trazer à tona as mais variadas opressões e violências sofridas, materiais e simbólicas, as relações de poder e os modos de produzir resistência, que se inscreveram em seus corpos ao longo dos anos e foram compondo e recompondo seus territórios existenciais.

As narrativas sobre o ser quebradeira de coco e sobre a trajetória do movimento quase sempre faziam referência às lembranças de um tempo da *precisão*⁵⁹, em que uma série de iniquidades sociais e econômicas estavam presentes e os pais enfrentavam dificuldades para

⁵⁸ Trecho da música Xote das Quebradeiras (As Encantadeiras)

⁵⁹ Significa “necessidade”.

garantir o próprio sustento da família. Diante dessas condições, elas tinham que trabalhar para ajudar a comprar a *comissão*⁶⁰: o arroz, o feijão, o café.

Assim, desde o início, assim, eu comecei, comecei a quebrar coco, eu tinha mais ou menos uns 10 anos, que naquela época as coisas era muito difícil pra gente. Aí eu não sabia muito quebrar coco, passava o tempo todinho e não quebrava um litro de coco, isso já com 10 anos. Estudava, quando chegava da escola tinha que quebrar um pouco de coco né? Era o que a gente tinha pra sobreviver, era o coco. (Na Agontimé)

Desde os 10 anos que eu quebro coco, quebrava coco com minha mãe, minha mãe levava a gente pro mato, a gente ia (...) ela levava rapadura pra gente comer, e nós ia um monte de menino, não tem? Aí quando fosse na hora da chuva a gente vinha se embora, aí pegava nossas coisas e vinha se embora, aí nós vendia lá no homem. *Tinha dia que não tinha nem nada pra comer. Aí quando chegava em casa eu me banhava, ia pro colégio com fome, aí quando eu chegava que eu comia...* (Zacimba)

A maioria das mulheres que ouvi começou a quebrar coco desde cedo, ainda na infância, e por vezes tentavam conciliar com os estudos, mas acabavam por desistir. A escola não atendia as necessidades mais imediatas das famílias naquela época. Além da fragilidade das políticas educacionais, principalmente no campo, onde as escolas ficavam longe demais, ou então só tinham aulas até uma determinada série, e após isso as mulheres teriam que estudar na cidade. No geral, a forma de organização e realização do processo de escolarização em contextos rurais contemplava muito pouco os modos de vida das famílias que viviam no campo.

Embora as populações do campo ainda convivam com uma série de iniquidades até hoje, suas condições de vida melhoraram nas últimas duas décadas com o avanço de políticas

⁶⁰ Significa “alimentação para o sustento”

sociais⁶¹ em diversos setores. Hoje em dia é mais raro crianças e adolescentes se envolverem na quebra do coco, conforme afirmaram algumas lideranças do movimento, pois não se trata mais daquele “tempo da precisão”. Porém, mesmo assim, ainda encontramos, em circunstâncias bem diferentes daquelas das mães, das avós, crianças na quebra do coco. Inclusive este tema gerou certa tensão em um dado momento em nossas conversas:

Ciata: [a minha neta] daquele tamanho, já quebra 2 kg de coco. Minha filha... Ela vem bater na casa da Maria Firmina pra vender os coquinho dela! Depois volta com o saquinho de bolacha dela, bombom, tudo ela leva, e agora que tem 6 anos...

Maria Felipa: Ô meu Deus! Cê não diga isso!

Esperança: Mas não tá gravando não!

Pesquisadora: Está gravando!

Maria Firmina: Mas [ela] não vai mostrar pra ninguém isso aí não!

Luísa: Mas assim... Ela quebrar o coco não é porque a pessoa bota. É porque é bom pra ela *porque vai aprendendo, vai aprendendo...*

Pesquisadora: Como vocês do movimento lidam com essa questão do trabalho infantil?

Maria Felipa: Não tem não! Não tem não esse trabalho! *Eles que dizem... É o povo do governo que faz pesquisa, que faz isso aí! É o que dizem, mas não existe esse trabalho infantil, não!*

Esperança: *Naquele tempo existia!*

Maria Felipa: *Naquele tempo existia. Agora só quebra se quiser!*

⁶¹ Refiro-me ao avanço das políticas sociais, em setores como educação, assistência social, geração de emprego e na agricultura, especialmente durante a ascensão dos governos de Lula (2003-2010), como o Programa Bolsa Família, o Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar e o Programa Nacional de Educação na Reforma Agrária.

Essa questão do trabalho na infância⁶² inclusive gerou uma discussão que envolveu a OIT e o MIQCB. Para aquela organização, o trabalho na infância é toda atividade que impeça a criança de ter acesso à educação, lazer, convivência familiar, e que traga algum risco para a saúde. O Mapa de Riscos da cadeia produtiva do babaçu, elaborado pela OIT, porém, não levou em consideração aspectos culturais no momento de definir a existência de crianças trabalhando no grupo de mulheres quebradeiras, privilegiando apenas a questão dos riscos à saúde (Castro, 2012).

As concepções de trabalho, e até mesmo de infância, contemplados das normas jurídicas são diferentes daquelas que foram construídas no contexto das mulheres quebradeiras de coco e transmitidas através de gerações. Para elas, o trabalho é entendido como meio de socialização da criança e aprendizagem de alguma atividade, nesse caso, ligada à “identidade” da mãe e não como uma forma de exploração ou violência a que sujeitam as crianças, como expressa nas normativas.

Isso é um tema que eu tive em Brasília, aqui junto com as meninas, que foi muito discutido lá, junto com a ONG que trabalha sobre trabalho infantil. Aí a gente disse: “Olha, nós somos quebradeiras de coco, aquilo que nós faz os filhos de nós tem que fazer, porque *pra onde a gente vai deixar eles se eu saio de casa?* Eles vão aprender o que a gente faz, nós não tamos escravizando os nossos filhos, *é que não tem onde que deixe*” (...). Aonde nós mora, no interior, não tem isso, uma creche pra gente deixar os filhos, *nós tem que levar nossos filhos quando vamos caçar coco, chegar à tarde vamos quebrar, os meninos tão ali, tão vendo o que a mãe faz no dia-a-dia, querem fazer também*, isso foi muito discutido lá em Brasília... (Laudelina)

⁶² Termo sugerido pelo professor Vladimir Félix, na banca de qualificação desta dissertação, por meio de comunicação oral.

Embora a própria OIT, na Convenção 169, tenha afirmado os direitos dos povos e comunidades tradicionais, e que uma solução deveria ser elaborada sempre que houvesse divergência entre esses direitos e a legislação nacional, ela não contemplou o conflito de concepções sobre o trabalho na infância, tampouco a opinião das mulheres, prevalecendo sua função normatizadora, com a absoluta aplicação das normas jurídicas (Castro, 2012). Tal decisão se revestiu de uma verdadeira estratégia biopolítica, de governo da vida (Foucault, 1988), incidindo em um viés biologicista, “reiterando a mesma condição de ‘infância’ ou de ‘criança’ para toda e qualquer sociedade (...) disciplinando e homogeneizando todo esforço físico como trabalho infantil (Almeida, 2009, p. 10).

De fato, o trabalho do extrativismo não está isento de riscos para as crianças e adolescentes, como é sabido pelas próprias mulheres, que relataram os cortes nos dedos quando eram crianças e estavam aprendendo a quebrar o coco. Mas da forma como foi colocado pela OIT, as percepções das mulheres sobre trabalho não foram levadas em consideração. Além disso, nos termos em que foi discutido, houve uma culpabilização por elas deixarem as crianças realizarem uma atividade que “era profissão de risco, que não era trabalho de ser humano fazer” (fala da agente da ONG, como foi relatado por Laudelina). Muitas vezes as crianças não estão quebrando coco, mas estão juntas às mães, já que elas não dispõem de serviços e políticas sociais para a permanência das crianças enquanto elas têm que trabalhar.

Esperança: A creche daqui é a casa das sogras, das vós! (risos em geral)

Maria Felipa: Aí a vigilância chega aqui porque a criança não pode nem triscar no portão da unidade [de produção], pois se chegar a achar uma criança o movimento já tem trabalho escravo...

Maria Firmina: É por isso que eu já expliquei pra ela porque que hoje tem o serviço de convivência⁶³ aqui na comunidade. É justamente por isso, porque às vezes eles pegam de surpresa, eles chegam aqui...

Maria Felipa: É... Mas não é igual a uma creche! Na creche você deixa a criança lá e vai trabalhar no seu horário despreocupado.

Maria Firmina: Pois é... É isso que eu quero dizer pra ela! Porque assim, eles pegam e diz que a criança vai, porque a mãe não tem como deixar às vezes, e ela vai pro projeto [de tirar a massa do mesocarpo], né? Ela vai pra onde tá a mãe, aí lá se vai. E se chega um, aí ele constata o que? “Ah tá sendo trabalho escravo ali!” Aí por isso que hoje tem esse serviço de convivência aqui, por que às vezes eles chegam, não diz nada pra gente, aí vê a criança ali... *Nós nem sonhava que existia isso!*

Tenho direito à escola,

saúde e alimentação.

A brincar e ser feliz!

Tudo isso, a lei que diz.

Mas continuo esquecida.

sem nenhuma proteção,

Nesse trabalho pesado,

sem um pedaço de chão

(Meu Grito, As Encantadeiras)⁶⁴

O trabalho na infância, expresso nas normativas jurídicas como trabalho infantil, surgiu como importante analisador ao expor a ausência do poder público. Expõe, na verdade, toda

⁶³ Serviço de Convivência e Fortalecimento de Vínculos (SCFV), serviço ofertado pelo Centro de Referência de Assistência Social (CRAS).

⁶⁴ Escolhemos centralizar as referências a músicas e poesias no texto, a fim de destaca-las das narrativas das mulheres e das discussões da literatura acadêmica.

uma fragilidade de políticas sociais que envolvem educação, saúde, lazer, convivência social para crianças e adolescentes. Tal situação reforça um longo histórico de iniquidades que atingem de forma mais frequente e intensa as populações do campo, além de expor outra problemática, que é de gênero, pois é sob a responsabilidade da mulher que se destina o cuidado dos filhos, sem, em contrapartida, disponibilizar equipamentos coletivos que lhe auxiliem quando precisam ir trabalhar, por exemplo.

Quando [os filhos] eram pequenos eu levava tudo pro mato! Eu nunca gostei de deixar meus meninos nas casas viu? Não gostava não, eu levava, viu? Fazia a comida, levava a comida, levava a água, levava a rede... Até a rede levava pra eles dormir no mato! (Na Agontimé)

Olha, essa outra menina aí, mais velha, às vezes eu levava ela pro mato. *Levava porque era obrigado levar, pra poder... Porque se eu não fosse trabalhar como é que eu dava de comer a ela?* Não tinha com quem deixar e mesmo assim eu nunca gostei, nunca gostei de deixar assim meus filhos mais toda pessoa não (...). Aí tinha que levar... Eu tinha só uma [nessa época], a mais velha, aí eu levava, fazia a comida cedo, ia pro mato. Levava uns dois sacos, chegava lá deitava ela, botava o saquinho no chão, ela se deitava, e lá passava o dia todinho, comia coco, aí meio dia almoçava, aí de tarde nós vinha embora. Cansei de levar, o dia todinho no mato quebrando coco. (Luísa)

A prática do cuidado⁶⁵ tem assumido contornos tipicamente femininos (Biroli, 2014a). Além de interseccionar-se com gênero, a prática do cuidado também se relaciona com geração, pois vem sendo exercida pelas mães, e na ausência destas, pelas avós ou sogras, ou ainda pelas

⁶⁵ Não cabe aqui debruçar sobre a problematização do cuidado. Para melhor aprofundamento, sugiro ao leitor as discussões do livro *Feminismo e Política* (Miguel & Biroli, 2014).

filhas mais velhas, como no caso de algumas mulheres quebradeiras que ficavam responsáveis por ajudar a mãe na quebra do coco, nas tarefas domésticas e no cuidado com os outros filhos.

Outro recorte geracional que tem impactado a realidade das quebradeiras de coco diz respeito às transformações no campo decorrentes à criação de políticas públicas e as consequentes melhorias das condições de vida da população. Tais melhorias provocaram um reposicionamento das escolhas e possibilidades dos jovens em relação a permanecer ou não na atividade da quebra do coco. Por vezes, há uma tendência enrijecida, molar, de que as mulheres tinham que aprender essa atividade, e hoje os filhos não querem mais fazer isso, porque gozam de uma liberdade que elas não tiveram. Às vezes as narrativas oscilam no sentido de afirmar que não querem para os filhos o mesmo trabalho que elas tiveram, por considerarem-no pesado e muito sofrido.

Coco é bicho pesado, é uma luta que você não pode desejar mesmo pra seus netos, seus filhos mais novos, porque é pesado. A gente levantava seis horas, mas a essa hora já tinha chegado com 3 sacos de coco na cabeça, que naquele tempo nem transporte a gente não tinha, né? É pesado, eu acho que seria um pecado se a gente desejasse isso pros filhos sem melhoria de outras partes, né! Eu sinto que o moleque caindo no estudo ele vai mais em frente. [...] O que eu espero é que Deus bote na cabeça desse povo governante que libere mais projeto pras quebradeiras né? Mesmo que diminua, mas é uma certeza que a gente tem é que nunca acaba, porque se 10 estuda, fica 20 sem estudar, então o futuro de quem não estuda é roça e coco, né? (risos). (Esperança)

Por um lado, tal narrativa indica o desejo de que os filhos possam estudar como uma possibilidade de garantir um futuro melhor, melhores condições de vida. Por outro, há um indicativo também de uma hipervalorização do estudo em detrimento do trabalho extrativista ou de roça: “meus pais não botaram pra estudar, hoje em dia *o que vale mais* é a pessoa saber

ler, escrever e tudo” (Olga) ou “quem nasceu pra ser doutor vai ser doutor, quem nasceu pra ser professor vai ser professor, quem nasceu pra roça vai pra roça, vai quebrar coco ou cuidar no serviço, de outro serviço diferente, serviço do interior” (Tereza). A lógica do trabalho na roça ou no extrativismo como destino, ou como única opção para quem não quis estudar, é provocada pela cisão entre o trabalho do interior, um trabalho pesado, e o trabalho proporcionado pelo estudo, trabalho leve.

Porque pra pessoa ser outra coisa precisava ter estudo, e eu não tinha, aí como que eu podia ser? Era quebradeira de coco mesmo, que era o que eu sabia fazer... não podia ser outra coisa porque não sabia ler... (Maria Quitéria)

Tal cisão é produzida e reforçada por uma lógica de que quem trabalha na roça ou no extrativismo não tem um “saber”, mas somente aquelas pessoas que adentraram espaços de instrução formais, deslegitimando várias formas de conhecimento. Na narrativa de Laudelina, presenciamos alternativas, não operando por uma lógica molar, binária – estudar ou trabalhar na roça/quebrar coco –, na qual uma coisa exclui a outra. Laudelina parte do entendimento de que é necessário aliar os conhecimentos tradicionais, os saberes locais, e o conhecimento acadêmico, dito “científico”. Talvez assim, segundo ela, os jovens possam ter oportunidades de emprego, mesmo que não seja diretamente na quebra do coco, na produção, mas que permita também valorizar o trabalho e os modos de vida das mulheres quebradeiras, inclusive trazendo melhorias para o trabalho, com a aproximação da modernização tecnológica.

Eu sempre digo assim na discussão do grupo: “Gente nós tamos ficando velha, mas nós temos nossos filho que tão chegando aí’ (...). *Mas a gente se pergunta: ‘será que nós queremos isso para nossos filhos?’*. Questiona muito: *‘Queremos sim!’*”. Mas que possa, nós quebradeiras de coco... Nós quer assim, uma tecnologia mais avançada que possa fazer esse processo [tirar o mesocarpo] sem ser artesanal como nós chama, que

dá muito trabalho. E aí numa hora dessa *a juventude pode tá se colocando*. Se tem uma filha da quebradeira, ela tem um saber mais elevado ela pode trabalhar no escritório do MIQCB, como assessora, ela pode trabalhar como coordenadora, *que ela tem um saber mais do que a mãe dela, mais do que eu. Mas [o importante] é não deixar nossa luta*, dizer assim: “eu não quero nem saber, não!” Lembrar que as raízes vieram daqui das quebradeiras de coco: “sou filha de quebradeira de coco”, não se envergonharem. *Ela pode se formar até numa juíza ou em qualquer coisa*, mas mostrar que “eu cheguei até aqui através do coco que minha mãe quebrava e comprava lápis pra mim escrever na escola”. (Laudelina)

A narrativa de Antonieta também escapa um pouco dessa lógica molar de oposição entre estudar e quebrar coco, à procura de alternativas que possam tanto contemplar o estudo dos jovens sem desvalorizar o trabalho da quebradeira de coco, e até mesmo incluí-los em outras atividades relacionada ao coco babaçu:

Eu pelo menos não quis que meus netos, eles fossem criados lá o dia todinho, lá com as minhas filhas quebrando coco, sem estudar, *porque isso não empata*. Você pode estudar e pode trabalhar, pode quebrar o coco, não empata você estudar, de maneira alguma. Pra tudo tem um tempo, vamos pensar! E que hoje também lá na comunidade onde eu participo tem o grupo do Pindova⁶⁶, *eles não trabalham no dia-a-dia quebrando coco, mas eles tão trabalhando com o coco*, fazendo artesanato, não sabe? *Tudo isso é fruto dessa luta, né?* (Antonieta)

⁶⁶ O Pindova é um projeto voltado para a juventude, articulado pelo MIQCB, com o financiamento da Petrobras, na perspectiva de criar possibilidades para os jovens em suas comunidades. O propósito era engajar a juventude na luta do movimento, mas a partir dos seus próprios interesses. Em Esperantina, foram contempladas três comunidades, Vila Esperança, Tapuio e Boi Velho. Nestas duas últimas, os jovens escolheram trabalhar com artesanato a partir do coco babaçu. Na vila, as jovens escolheram trabalhar com a massa do babaçu no feitiço de bolos, mas o projeto não vingou por falta de retorno financeiro, as pessoas compravam fiado e não pagavam e elas acabavam tendo prejuízos (Informação disponibilizada por Laudelina)

Foi nesse sentido que algumas fotografias registradas pelas mulheres quebradeiras de Vila Esperança acabaram fazendo referência a esse debate acerca da possibilidade de reposicionamento dos jovens em relação a permanecer ou não na atividade da quebra do coco.



Figura 15. Pindova, em 21/01/2018 (Autoria de Laudelina)

“A nossa vida é essa aqui... das pindobas, palmeiras novas. As velhas vão morrendo e as novas vão ficando (risos)” (Maria Bonita). Ao produziram fotos das pindobas, como elas chamam as palmeiras “novas”, as mulheres têm tentado aproximar os jovens do trabalho com o babaçu, não necessariamente na produção, mas de alguma forma que os aproxime dos modos de vida das quebradeiras.



Figura 16. Pindovas, em 19/01/2018 (Autoria de Maria Bonita)

Trata-se de uma aposta na juventude do local, uma esperança depositada nas filhas e filhos, considerando que nessa comunidade o grupo de mulheres quebradeiras é pequeno, o que têm gerado preocupações relacionadas ao futuro na localidade, pois três das seis mulheres integrantes já não participam da produção por questões de saúde, como dores no braço, hérnia de disco, entre outras condições causadas pelos movimentos intensos e repetitivos, especialmente realizados no processo de tirar o mesocarpo, ou a massa do coco como elas dizem. Esse é um trabalho bem complexo, pesado, que demanda muito esforço físico e tempo, pois, mesmo com o maquinário adquirido pelos grupos de quebradeiras, “é 10 processos pra chegar nessa massa” (Laudelina).

Uma problemática que envolve também políticas de seguridade social, entre elas a saúde e a previdência social, que contemplem seus modos de vida. Por exemplo, em 2011, foi instituída a Política Nacional de Saúde Integral das Populações do Campo e da Floresta (PNSIPCF), cujo alguns dos objetivos versam sobre o acesso aos serviços de saúde, a redução de riscos à saúde decorrentes dos processos de trabalho e a melhoria dos indicadores de saúde e da sua qualidade de vida das populações do campo e da floresta (Brasil, 2013). Uma conquista social de grande importância, mas que ainda precisa ser efetivada nos processos de trabalho

em saúde junto a essas populações, considerando seus contextos de vida e de trabalho singulares. No caso das mulheres quebradeiras, suas condições de saúde estão interseccionadas pelos seus modos de vida, pelos seus processos de trabalho e pela ausência de ações voltadas para a melhoria dessas condições:

O que eu mais questiono é isso, é o que mais eu vejo assim, que quando a gente chega diante do médico, do ortopedista, que faz a consulta, ele olha uma ressonância que a gente faz, aí diz assim: “Ave Maria! Não sei como você tá ainda trabalhando!”. Aí eu respondi pra ele assim: “porque é o jeito, né, eu tenho que trabalhar”. “Você não pode mais trabalhar”. “Sim, e de que que eu vou viver?”. Aí ele só me deu um atestado de 3 meses (...) aí é um problema, pra poder arrumar um auxílio doença tem que chegar lá quase morto... (Laudelina)

Assim, elas precisam deixar de trabalhar por um período, para fazer tratamento por exemplo, mas não são resguardadas com nenhuma contrapartida que assegure sua sobrevivência pelo tempo em que ficam afastadas do trabalho. O que elas conseguem é um atestado médico de licença por determinado período, mas que não tem nenhum valor, já que elas trabalham de forma autônoma, e o Instituto Nacional de Seguridade Social (INSS) não aceita para fins de concessão de benefícios, como por exemplo um auxílio-doença.

3.1.2 *O cativo:* “De primeiro a pessoa era, como se diz, um escravo do patrão⁶⁷”

Ao recuperar as histórias de vida das quebradeiras também era muito comum ouvir sobre o tempo dos “coronéis” ou dos “patrões”, *um tempo de cativo*, em que não só as mulheres quebradeiras de coco babaçu, mas os trabalhadores de um modo geral, que

⁶⁷ Fala de Maria Quitéria

(sobre)viviam nas zonas rurais, não tinham direito a ter direitos, como podemos ler nos seguintes relatos:

A nossa luta foi muito forte e sofrida porque quando nós tínhamos nosso patrão⁶⁸, nós quebrava o coco e vendia pra ele, ia vender, se quebrasse cinco quilos, chegava lá só dava três. Nada pra se comprar não tinha, não tinha feijão, não tinha arroz, não tinha farinha, não tinha nada. *A gente recebia um vale e com este vale ninguém podia comprar nada porque papel não se compra.* Nós passava necessidade porque não tinha dinheiro pra comprar o sustento (...) A casa, não podia fazer uma parede de barro, se fizesse, no outro dia era pra sair da terra, [a casa] tinha de ser de palha (...) (Tereza)

Antigamente, minha filha, aqui dentro, o que era o dono daqui, pra gente comer uma manga tinha que comer meio dia que era a hora do descanso dele, ir de ponta de pé pra pegar aquela manga no chão, que era tudo cercado... [a manga] caía né, [a pessoa] pegava, e às vezes o patrão ainda via aquela pessoa pegando, ainda dizia, se tiver atrepado: “pode descer daí!”, ameaçava. (Aqualtune)

Uma vida muito dura, muito cansada, de se trabalhar pra comprar o alimento, sem ter o direito de vender o coco fora, somente pro patrão. Dia a gente almoçava, dia não almoçava, por que ia vender o coco no barracão e lá, o proprietário não tava lá e a gente tinha que voltar. A mãe da gente voltava pra casa sem nada pra dar de comer a nós, nós ia comer no outro dia, se não fosse o vizinho dar uma coisinha ali pra enganar os meninos a gente ia comer com dois dias né? Mas porque era difícil, a vida da quebradeira era difícil (Antonieta)

⁶⁸ Como as narrativas não estão em ordem linear dos fatos, é preciso esclarecer que o patrão mencionado nas narrativas presentes no texto refere-se a Linhares, e a patroa, a Jacy Pires, os últimos “proprietários” do Olho D’Água, a fim de evitar alguma confusão.

Inclusive uma das fotos (Figura 17) produzidas por Antonieta nos transporta justamente a esse tempo dos patrões, onde, segundo ela: “não podia plantar um pé de fruteira, de maneira alguma, nem um pé de mamão, porque o proprietário, se a gente plantasse, ele dizia que a gente já tava ficando mais rico do que ele”. Por isso, Antonieta quis mostrar os seus pés de fruta, plantados com a liberdade de quem viveu um tempo marcado pela opressão e pela sujeição aos patrões.



Figura 17. Pés de caju e de banana, em 17/01/2018 (Autoria de Antonieta)

Os “patrões” eram geralmente fazendeiros que se apossavam das terras, em razão de sua influência política e econômica na região, e obrigavam os moradores, que já residiam nesses locais (ou trazidos de outros lugares para suas propriedades), a trabalharem para eles em troca do “direito” de permanecer morando e produzindo naquele pedaço de terra. Nessa época, as mulheres só podiam vender o coco babaçu nos barracões dos patrões, que eram uma espécie de comércio que funcionava dentro da propriedade, e recebiam um vale, um pedaço de papel que elas deveriam trocar por gêneros alimentícios nesses próprios barracões, e que não era aceito em outro comércio da cidade.

Além das práticas de sujeição que limitavam o acesso dos moradores aos meios e recursos de subsistência, houve também as ameaças de violência e os riscos que as mulheres enfrentavam ao ir procurar o coco no mato. Laudelina lembrou de um episódio que aconteceu quando morava com os pais em outra localidade, em que foi ameaçada por um homem que trabalhava para o proprietário da terra. Na época, ela tinha apenas 10 anos.

(...) lá a gente foi proibido quebrar o coco. Uma vez eu tava quebrando coco pra comprar um lápis pra mim ir pra escola, quando eu tava quebrando aquele coco chegou um homem mandado do proprietário proibir a gente quebrar o coco. Nesse dia deu quase morte. Aí eu tava quebrando... Chegou... “Ei, para de quebrar coco! Quem mandou você quebrar o coco? Vocês não têm direito mais de meter a mão em nada aqui nessa terra”. A gente já tava em conflito com o proprietário lá e eles tavam proibindo a gente trabalhar... Eu parei, eu era menina, eu tinha 10 anos. Fiquei com medo. Corri pra casa do meu pai!

Em uma das músicas interpretadas pelo grupo As Encantadeiras, as mulheres conseguiram expressar bem a realidade de sujeição e de luta que vivenciaram da época em que eram impedidas de realizar o extrativismo do babaçu:

Se você é fazendeiro ou algum industrial,

Segure suas caboeiras,

Que eu não sou sua rival,

Mas deixe nossas palmeiras,

Botar coco em seu quintal.

Eu conheço essa história, não sei quando terá fim

Eu só quero quebrar coco,

Eu não quero seu o capim,

Já não basta o mal da seca,
Vem a cerca contra mim.
Você é dono do gado, do açude e do curral,
Mas não é dono do coco,
Nem também do coqueiral,
Você corta boi de corte,
Mas não corte o palmeiral

As narrativas das mulheres estão conectadas às transformações mais amplas que ocorreram no cenário político e econômico do Brasil, desde a implementação da Lei de Terras, em 1850, que legitimou o latifúndio e privou um grande número de pessoas do acesso à propriedade da terra, como os povos indígenas e os escravos alforriados, dificultando a formação de um campesinato livre (Almeida, 2004). Tal lei foi criada pouco tempo depois da Lei Eusébio de Queiroz, que proibia o tráfico internacional de escravos, o que provocou uma crise do trabalho servil, fornecendo a fórmula de coerção laboral do homem livre, na qual “se a terra fosse livre, o trabalho tinha que ser escravo; se o trabalho fosse livre, a terra tinha que ser escrava. O cativo da terra é a matriz estrutural e histórica da sociedade que somos hoje”. (Martins, 2010, p. 10).

Nessa medida, podemos dizer que essa lei capturou⁶⁹ a terra, transformando-a em mercadoria, em propriedade privada, em um objeto, operando um processo de desterritorialização, nos termos de Deleuze e Guattari (1997). Assim, baseado em uma lógica privatista que engendra a terra enquanto mercadoria, por meio da aquisição individual, tal lei desterritorializou as relações de diversos povos e outros grupos de camponeses com a terra, gerando uma imensa desigualdade fundiária. Ademais, essa questão agrária, que ainda hoje

⁶⁹ “Com efeito, sempre que possível o Estado empreende um processo de captura sobre fluxos de toda sorte, de populações, de mercadorias ou de comércio, de dinheiro ou de capitais, etc.” (Deleuze & Guattari, 1997, p. 50-51)

perdura no país, não é somente uma questão de classe, como é veiculado de diversas formas, mas possui um claro recorte de raça e etnia, assim como de gênero também, considerando que, historicamente, a titulação da terra era feita em nome do homem, “o chefe da família”.

Após muita pressão de movimentos de mulheres trabalhadoras rurais de várias partes do país, a Constituição de 1988, estabeleceu que “o título de domínio e a concessão de uso serão conferidos ao homem ou à mulher, ou a ambos, independentemente do estado civil” (Brasil, 1988), embora Silva (2011) aponte que tal prerrogativa não foi efetivada. Isso só veio a acontecer com a Portaria n. 981/2003, em que o procedimento da titulação conjunta se tornou obrigatória e dispôs de mecanismos legais de efetivação. Assim, vamos compreendendo, a partir de uma ótica interseccional, como a coexistência de diversas vulnerabilidades e violências vão produzindo mecanismos de exclusão que atingem diferentes grupos de mulheres.

A questão da terra sempre foi uma questão básica para as mulheres quebradeiras de coco, principalmente nas regiões onde ocorreram intensos conflitos com os que se diziam donos das propriedades, como no Quilombo Olho D’Água dos Negros, local marcado pela herança da escravidão e pela exclusão ainda presente na memória e narrativas das mulheres quebradeiras de coco: “Sabe como é que chamava nós aqui? ‘Aqueles nego tomador de terra’. ‘Aqueles negos são invadidor de terra’” (Dandara); ou ainda: “bando de nego urubu, tomaram a terra da Jacy⁷⁰” (Eva Maria).

Para as mulheres quilombolas, “a posse da terra” está entre suas principais conquistas:

Foi a gente ter adquirido a terra né? Porque no início a gente pegava coco em outros terrenos né? E aí depois dessa luta... aí *a gente teve a terra da gente*, que a gente pode entrar a hora que quiser, pegar o coco a hora que quiser, isso aí pra mim foi muito bom.

⁷⁰ Uma das “proprietárias” do Olho D’Água

Essa parte aí, que você não tem que andar escondido nos terrenos alheios pra pegar coco... Uns tempos atrás a gente fazia isso... Pegar coco escondido das terras alheias é complicado demais, porque em qualquer momento você se encontra com o dono, né, do terreno. Aí é complicado demais, porque quem tem seus terrenos não quer ver os outros invadindo né? E aí a gente fazia isso. (Na Agontimé)

A conquista da terra possibilitou o acesso livre aos babaçuais. Embora nas localidades acompanhadas, a questão do acesso à terra tenha sido, em parte, resolvida por meio da titulação, tanto do quilombo como pela demarcação das áreas de assentamento, os moradores destes últimos ainda não têm a documentação da terra em mãos, o que, para elas, tem prejudicado a vinda de projetos para as comunidades, pois algumas entidades financiadoras exigem o documento da propriedade. Também é preciso ressaltar que ter acesso à terra não necessariamente significa ter acesso aos babaçuais, ou seja, muitas mulheres ainda precisam entrar em outras áreas para coletar o coco.

Quando estive presente na abertura da I Feira do Babaçu, Francisca e Dijé trouxeram algumas problemáticas que, embora frisem no aspecto da terra, lançam o debate para uma questão mais ampla, que é a do território, que se insere no contexto de lutas dos povos e comunidades tradicionais:

Quando se fala de terra e território... Que hoje a política do movimento... Nós estamos discutindo com as comunidades: terra e território, né? O que é um território? Porque eu preciso de um território? Eu preciso do território... Eu preciso da terra pra mim viver, pra mim sobreviver! Eu preciso do babaçu... Quando eu digo que eu preciso do babaçu porque às vezes ele tá dentro de uma quinta⁷¹ e ele não vem até a mim, mas eu preciso ir até ele! Quem tem que ir lá? É a quebradeira ou a palmeira tem que sair andando de

⁷¹ Propriedade rural

lá pra cá? Se quiser quebrar o coco ela tem que ir lá, mas tem uma cerca que me impede... Tem uma cerca elétrica que me impede... Tem um búfalo do outro lado que me bota pra correr... Às vezes tem um gado bem forte que me bota pra correr!
(Francisca)

A minha fala aqui era pra falar de produção, e eu vou começar dizendo o seguinte: a gente não produz só com a água, a gente tem que ter algo pra produzir e regar com água, é a terra! Sem a terra, sem territórios, nós não vamos produzir, nós não vamos produzir porque a água que brota da fonte ela corre é na terra, não tem pra onde ela correr se não for na terra. A chuva quando cai das nuvens ela cai na terra, então a gente não pode viver sem terra, sem território, sem água, sem preservação. (Dijé)

A noção de território ultrapassa o seu sentido estritamente físico, “a terra”, chão, solo, para ser o espaço investido de relações sociais, afetivas, simbólicas pelos grupos sociais, a partir do qual estes se organizam, constroem seus modos de vida, produzem sociabilidades, formam espaços de luta e resistência. Desse modo, nos apropriamos da noção ampla de território de Guattari e Rolnik (1986):

O território pode ser relativo tanto a um espaço vivido, quanto a um sistema percebido no seio da qual um sujeito se sente “em casa”. O território é sinônimo de apropriação, de subjetivação fechada sobre si mesma. Ele é o conjunto de projetos e representações nos quais vai desembocar, pragmaticamente, toda uma série de comportamentos, de investimentos, nos tempos e nos espaços sociais, culturais, estéticos, cognitivos. (p. 323)

Desse modo, o território comporta uma dimensão material, simbólica e existencial, que tanto diz respeito à terra, aos usos e manejo dos recursos naturais, às formas de produção, quanto às relações sociais e afetivas, às cosmovisões dos povos, seus conjuntos de saberes e crenças,

e até mesmo seus modos de preservação da natureza relacionados a seus modos de vida. Tal entrelaçamento entre terra e território⁷² nos provoca deslocamentos tanto para pensar a questão fundiária, que inclui também as chamadas terras tradicionalmente ocupadas⁷³, como para vislumbrar um modelo outro de reforma agrária, que vá além do tema de redistribuição de terras (Little, 2002) e inclua a compreensão sobre os territórios tradicionais.

Embora a PNPCT reconheça estes territórios enquanto “os espaços necessários a reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária” (Decreto n. 6040, 2007, s. p.), existem, ainda, diversos obstáculos que impedem seu efetivo reconhecimento, especialmente porque este requer transformações no coração do problema, ou seja, a estrutura agrária do país, que envolveria contra-atacar os interesses de grupos que monopolizam a terra e os recursos naturais (Almeida, 2004). Um polêmico instrumento jurídico-institucional nesse âmbito é o Cadastro Ambiental Rural, problematizado nas narrativas das lideranças Francisca e Dijé, na I Feira do Babaçu:

Vocês já ouviram falar no chamado CAR, Cadastro Ambiental Rural? Cês já ouviram falar, quem mora nos assentamentos inclusive são as primeiras pessoas que fizeram. Mas vocês sabem o que é o CAR? Quem sabe, levanta a mão por favor? Ninguém sabe! Sabe porque nós não sabe? Por que o governo não quer que a gente saiba. Ele quer que a gente faça, mas ele não vem dizer, ele não vai falar, por que a intenção do governo é justamente isso! (Francisca)

⁷² Para as comunidades tradicionais a questão da terra envolve também reivindicações de direitos territoriais (Sauer & Castro, 2017).

⁷³ Essa expressão corresponde a uma diversidade de formas de existência coletiva de diferentes povos e grupos sociais em suas relações com os recursos da natureza, e estão instituídas na Constituição de 1988, embora nesta mencione apenas a questão dos povos indígenas (Almeida, 2004).

O CAR foi um instrumento criado pela Lei n. 12.651/2012, obrigatório para todos os imóveis rurais, com o objetivo de unificar as informações ambientais das propriedades rurais, monitorando o desmatamento, fundindo, assim, as questões ambiental e fundiária. O CAR implica diversas consequências sobre os vários territórios dos povos e comunidades tradicionais, incluindo as quebradeiras de coco babaçu, como por exemplo, as sobreposições que ocorrem, conforme manifestou Dijé no evento da Feira: “quem tinha dinheiro, correu e fez, e nós que não tinha dinheiro ficamos esperando, às vezes os caras já fizeram o CAR na própria área que a gente mora”. Além disso,

O CAR, ele não tá levando em conta os povos e comunidades tradicionais, porque quem tá na secretaria de meio ambiente, muitas das vezes não conhece as leis e os decretos que nos protegem. Eu vi em Brasília um monte de gente das OEMAs⁷⁴ que tavam lá pra discutir com a gente a questão do CAR, e a gente perguntou, eles não conheciam a 169⁷⁵, eles não conheciam o Decreto 6040. Como é que você vai trabalhar com povos e comunidades tradicionais, fazer um CAR, se você não conhece nem as leis que nos protegem? (Dijé)

A instituição da obrigatoriedade do CAR para todas as propriedades, inclusive os territórios dos povos tradicionais, foi realizada sem consulta prévia, ferindo o princípio estabelecido pela Convenção 169 de que todos os atos praticados pelos governos dos países signatários que afetem os direitos destes povos devem ser precedidos de uma consulta para a livre manifestação da aceitação. O discurso de Dijé é claro no que diz respeito à pouca efetividade que os dispositivos jurídico-institucionais têm conseguido na prática. Mesmo instituída há uma década, a PNPCT não conseguiu atingir ainda nem o reconhecimento do

⁷⁴ Órgãos Estaduais de Meio Ambiente

⁷⁵ Referência à Convenção 169, da OIT

poder público em geral, o que reforça a invisibilidade dos povos tradicionais, e as decorrentes situações de violência física e simbólica a que são submetidas.

Mas os povos resistem. As mulheres quebradeiras de coco resistem. No contexto das discussões sobre território, ganha força a luta pelo “Babaçu Livre”, uma das importantes bandeiras do MIQCB, que tem como principal argumento subjacente a ideia da palmeira como uma planta nativa. Como disse Laudelina: “o coco é nativo, ninguém plantou!”. Isso se presentifica nos discursos das mulheres como uma luta necessária, até mesmo para o seu futuro:

Na Agontimé: É aquela velha história que meu avô sempre dizia, ninguém plantou uma palmeira né? Acho que ela já é, já nasce lá, de cada coco sai um, dois, a pessoa deixa lá e nasce uma palmeira. Eu acho que isso era errado: os donos proibir a gente de pegar os cocos. Por que o coco é uma sobrevivência pras pessoas!

Pesquisadora: O que vocês esperam para o futuro do movimento?

Na Agontimé: Que a gente conquiste o Babaçu Livre né? Que aí tem como as pessoas entrar nos terrenos alheio sem medo (risos). É porque é ruim demais, você tá no terreno alheio e aí você tá sobressaltado né? Qualquer momento o dono chega, aí tem que reclamar com você e você fica até um pouco constrangida, né? Eu espero que essa lei do Babaçu Livre não demore muito, chegue logo.

Dandara: Que é ruim! O dono anda, dia de sexta-feira, ele anda nos terrenos. Aí nós não pode andar nem pelas varedas porque ele pega o nosso rastro. Tem que andar por dentro do mato. E não pode deixar um monte de coco dentro do terreno de ninguém, tem que botar pro nosso lado. Ê, mas é ruim demais, entendeu?

As leis do Babaçu Livre têm sido consideradas uma alternativa às diversas situações de exploração na região dos babaçuais. A proposta da referida lei é garantir o livre acesso as áreas de babaçuais em terras públicas e privadas, assim como proibir as derrubadas, queimadas e o

uso de agrotóxicos (Araújo, Carvalho, & Magalhães, 2004). Inicialmente, o MIQCB veiculou uma proposta a nível nacional, o Projeto de Lei n. 1.428, de 1996, que acabou sendo arquivado e desarquivado várias vezes, transformando-se atualmente no Projeto de Lei n. 747/2003, que ainda se mantém arquivado. A falta de sucesso em implementar tal lei fez o movimento adotar outra estratégia, a da luta jurídica localizada, apresentando primeiramente a proposta às câmaras municipais⁷⁶ para em seguida encaminhar às assembleias legislativas (Shiraishi Neto, 2017).

Esse tipo de leis, como explica Almeida (2008b), relativiza a propriedade privada à medida que a separa da cobertura vegetal, garantindo que os babaçuais sejam considerados enquanto recursos naturais abertos. Embora “esses dispositivos contrastem com as leis federais, eles passam a usufruir de uma legitimidade local em virtude do peso das mobilizações em favor de sua aprovação pelas Câmaras Municipais” (p. 91), fazendo então um uso contra-hegemônico de instrumentos hegemônicos (Santos, 2010). Assim, embora a lei de abrangência nacional não tenha sido aprovada, elas, por outro caminho, conseguiram aprovar leis locais, subvertendo a lógica privatista da terra, impetrada pelo capital e pelo Estado, ao conceber o acesso livre aos recursos naturais mesmo que em propriedades privadas.

Assim, a aprovação das leis do Babaçu Livre representa uma conquista positiva à medida que se trata de um dispositivo legal que instrumentaliza juridicamente a luta das quebradeiras de coco. Entretanto, essas leis por si só não asseguram o direito ao livre acesso aos babaçuais (Antunes, 2006; Shiraishi Neto, 2017), considerando que são raramente respeitadas e tanto os proprietários de terras quanto os governos federal e estaduais mantêm suas estratégias de desenvolvimento de viés predatório, ameaçando os grupos sociais que sobrevivem do extrativismo do babaçu, como sabem bem as mulheres. No Piauí, o MIQCB

⁷⁶ A primeira lei municipal do Babaçu Livre foi aprovada no Município de Lago do Junco, no Maranhão (Antunes, 2006).

ainda não conseguiu aprovar o Projeto de Lei n. 21/2015⁷⁷, que trata do livre acesso das quebradeiras de coco às palmeiras de babaçu no Estado, em razão da herança coronelista resistente da classe de políticos do Piauí, que, quando eles próprios não são, mas possuem estreitas ligações com latifundiários.

Todo esse emaranhado de problemáticas, que desvelam a complexidade da questão fundiária brasileira, é produto da colonização e das investidas do capitalismo sobre o campo brasileiro, que teve uma intensificação no período da ditadura civil-militar. O país passou por uma intensa transformação no modo de produção agrícola, impulsionada pela política de modernização do campo, privilegiando o agronegócio em detrimento da agricultura familiar. Tal modelo conservou a histórica concentração fundiária do país, intensificando os conflitos já existentes no campo brasileiro. Para Carvalho (2015), esse cenário de constante conflitualidade é uma marca do campesinato brasileiro, fazendo parte do cotidiano das populações que vivem nesse contexto, sob a ameaça constante de expropriação de seus territórios pela lógica expansionista do capital, cujo interesse maior é a apropriação privada das terras, como evidenciou Francisca, na I Feira do Babaçu:

Nós que vive numa área de assentamento, a gente enfrenta anos e anos de conflito numa terra pra gente conquistar ela. Não é assim que a gente faz? Enfrenta aquele fazendeiro dez, vinte, trinta anos pra gente conseguir aquela área, porque a gente sabe que *quando ele chegou a gente já existia*. Muitos fazendeiros que aí estão e que tem dentro do nosso estado, dentro do estado do Maranhão, dentro do país, *quando eles dizem assim “eu sou dono” lá já existia alguém*, ou ele se apossou de uma forma indevida e foi no cartório e fez um documento. (Francisca)

⁷⁷ Recuperado de: http://servleg.al.pi.gov.br:9080/ALEPI/sapl_documentos/materia/7085_texto_integral

Voltemos a pensar o território. Agora comportando sobretudo uma noção jurídico-política. Nesse sentido, o território é também investido de relações de poder (Foucault, 1989). Para o autor, o poder, por seu caráter relacional, atravessa todo o corpo social, não podendo, pois, ser apreendido como uma substância localizada nesse ou naquele sujeito, como se certos sujeitos detivessem o poder e outros não. O poder, sobretudo, é algo que circula em rede, que perpassa os indivíduos, o que significa dizer que ele é aquilo que os constitui (Foucault, 1989).

Esta noção é útil para pensar as relações de poder que atravessaram o território das mulheres quebradeiras de coco, e compreender suas formas de resistir e lutar, pois como Foucault (1988) afirma: “onde há poder há resistência” (p. 91), ou melhor, resistências, pois há uma infinidade de possíveis na produção de resistências. No caso das mulheres quebradeiras de coco, a(s) resistência(s) ia(m) se tecendo nos seus cotidianos, como por exemplo a estratégia da venda do coco escondida, fora da propriedade dos patrões, e contavam com o apoio dos homens da comunidade também.

Vendia [o coco] escondido pra outra pessoa sem ser pro patrão, pra poder comprar a comissão, por que se não, nós, naquele dia, se não fosse assim, nós não comia naquele dia. Às vezes, menina, nós saía, deixava anoitecer pra poder sair em vareda, nós não, mas eu quebrava coco, o meu irmão (...) a Eva Maria escondia, e daquele dia que trazia aquele alimento. (Aqaltune)

Tais situações, por vezes, chegaram a se constituir verdadeiros estados de dominação, que, para Foucault (2004) diz respeito quando as relações de poder, em vez móveis, estão fixadas e cristalizadas, permitindo apenas uma estreita margem de liberdade. Nos estados de dominação um indivíduo ou um grupo social imobiliza um campo de relações de poder, tornando-as imóveis, por meio de instrumentos, tanto econômicos como políticos. Nesse caso, os “patrões” valendo-se de ameaças, coerção, violência física e prisão impediam à própria

subsistência quando as mulheres e outras pessoas da comunidade começaram a vender o coco sem o seu consentimento, ou quando começaram a articular em grupo.

Meu irmão quase morria. Neste dia, o bicho véi [patrão] veio querer matar, marcou até o dia, e ele veio mesmo, chegou meia-noite, aí a gente desceu [para o Casarão]. Quando a gente desceu, ele chegou meia-noite, pensando que era mentira, quando deu fé, minha fia, disparou foi revólver, bala, dizendo que ia matar a gente, ele disse que puxava uma família todinha, aí eu digo “meu Deus”. Nós ficamos tudo no mato com medo de rebelião. (Eva Maria)

Nesse estado de dominação, as práticas de liberdade são muito limitadas ou exercidas de forma unilateral – no caso pelos “patrões”. Portanto, nessas situações não há relações de poder, uma vez que este só se exerce sobre sujeitos livres, ou seja, quando há um campo de possibilidades onde estes podem agir e se comportar de diversos modos. No caso das mulheres quebradeiras, as relações ora tendiam à dominação, assumindo diversas vezes a coerção e a violência física, e o abafamento das resistências, ora permitiam minimamente algumas formas de resistência (Foucault, 1995, 2004).

E aí eu comecei a organizar. Foi fácil? Não foi... Porque o proprietário... Cê sabe que quanto mais tem, mais quer ter. Aí foi difícil! Quando eu saí de lá da reunião já o proprietário mandava dizer, mandou me chamar, que *se eu continuasse com reunião com as mulheres, ele mandava a polícia me buscar e mandava arrancar fio por fio de cabelo da minha cabeça*. Eu digo: “agora lascou!” (...). Quando a gente levantou a casa da comunidade, aí *o proprietário mandou derrubar a casa da comunidade*, mas o povo tava bem seguro, não deixaram, né? E aí continuou, e aí nós começamos, aí foi que a briga foi boa mesmo, que aí nós pegamos a começar a pegar o coco e vender fora mesmo *com gente preso*. (Antonieta)

Para Foucault (1995), ao contrário do poder, cuja ação ocorre sobre outras ações, de agir sobre as condutas dos outros, as relações de violência agem sobre um corpo, sobre uma coisa, ou seja, “ela força, ela submete, ela quebra, ela destrói; ela fecha todas as possibilidades” (p. 243). Nessa medida, a violência torna o outro um objeto, um sujeito passivo, sob o qual pode incidir de forma ilimitada, além de tentar destruir qualquer possibilidade de resistência.

Mas aí ele [patrão] foi embora para Rondônia, e deixou os empregados e os empregados começaram a contar coisa pra ele daqui pra lá, e quando este homem veio de lá, esse homem veio doido, chegou aqui, *derrubou a nossa casa da comunidade*, processou todos nós, *aramou*⁷⁸ *todo o campo*, este campo de futebol que tinha aí, ele *aramou*, *pregou tudo de arame*, *tava tudo na cerca de arame e vinha para cá com dois carros, cada um com um revólver em cima, ele vinha armado!* (Tereza)

Embora nos estados de dominação a resistência seja de certa forma limitada, pois não consegue reconfigurar completamente as relações de poder, ainda foi possível lançar mão de algumas estratégias para avançar no sentido de uma transformação nas relações de poder, posteriormente. Ademais, a resistência não é exterior ao poder, mas inseparável deste. Assim, como as relações de poder perpassam todas as relações sociais, então a resistência abre um campo de possibilidades, luta e transformação em toda parte, ao longo das malhas do poder. As relações entre poder e resistência assumem o esquema de estratégia e de tática, por meio do qual “cada movimento de um serve de ponto de apoio para uma contra-ofensiva do outro” (Revel, 2005, p. 75).

Nesse sentido, as lutas não são exatamente contra o poder, mas contra os efeitos produzidos pelo poder, em reação a determinados estados de dominação (Revel, 2005). Mesmo com o cenário que estava posto, as mulheres quebradeiras de coco construía e fortaleciam

⁷⁸ Significa pregar de arame

estratégias e táticas de resistência, cada vez mais organizadas, para enfrentar as situações em que viviam. À medida que as relações de dominação produziam corpos explorados e assujeitados, também escapavam resistências que produziam corpos insurgentes. No Olho D'Água dos Negros, Tereza, junto a outras cinco mulheres quebradeiras de coco, formaram um grupo para tomar a dianteira da luta:

Pedi que ela [a patroa] subisse o preço do coco, que não tinha preço nessa época, que ela subisse o preço, e ela não quis subir, então eu disse pra ela, ou ela subia ou então nós ia caçar um meio de comer porque nós não podia passar a necessidade que tava passando. Ela não tinha dinheiro pra dar pra nós, e vale nós não podia comprar nada. Aí quando ela soube que nós tava tirando coco, diminuiu lá na balança dela, porque ela achou que nós tava já tirando pra vender fora, que quando ela deu fé, que ela soube, ela privou, mandou derrubar tudo quanto é palmeira, tudo quanto é coco, não deixou um só cacho em pé. (Tereza)

A narrativa de Tereza nos permite nos aproximar da noção de *parresía*, recuperado dos gregos por Foucault (2006), que aparece como uma fala franca ou liberdade da palavra, que leva o sujeito a uma constituição de si na relação consigo e com os outros.

Na *parrhesia*, o que está fundamentalmente em questão é o que assim poderíamos chamar, de uma maneira um pouco impressionista: a franqueza, a liberdade, a abertura, que fazem com que se diga o que se tem a dizer, da maneira como se tem vontade de dizer, quando se tem vontade de dizer e segundo a forma que se crê ser necessário dizer. O termo *parrhesia* está tão ligado à escolha, à decisão, à atitude de quem fala, que os latinos justamente traduziram *parrhesía* pela palavra *libertas*. O tudo-dizer da *parrhesía* tornou-se *libertas*: a liberdade de quem fala. (Foucault, 2006, p. 50-51)

A *parresía* deve ser compreendida como uma determinada maneira de dizer a verdade, que não se define pelo conteúdo do discurso, o que quer dizer que não há a necessidade de se demonstrar se ele é verdadeiro ou falso, tampouco está direcionado a uma forma de persuadir ou ensinar o outro para atingir uma finalidade (Foucault, 2010).

Até quando ela [a patroa] tava ruim, pra morrer, eu andei lá. Lá tinha umas caras, umas pessoas de fora, e ela disse “*essa nega aí foi a nega que fez tomar meu terreno*”, eu fui visitar ela. Mas com tudo isso, quando ela tava assim, ela tinha um... aquele gesto comigo, que eu tinha aquele jeito de apaziguar ela, né? E com tudo isso, com ela... quando ela pegava a se tremer, ficava nervosa, eu ia lá, passava a mão na cabeça dela, “olha eu não quero ver você triste, eu não quero, não vá se importar com isso, eu não lhe dizia que...”. *Isso não foi enganado, não! Eu disse pra ela que nós ia vender [os cocos] porque não podia, foi dito pra ela. Porque não pedi pra ela? Não foi dizer escondido, eu disse pra ela tudinho: “não se espante do que vai acontecer, porque nós não vamos morrer de fome”*, mas ela não quis acreditar. (Tereza)

Além disso, mais do que uma maneira de dizer a verdade, para Foucault (2010), a *parresía* está presente quando a atitude de dizer a verdade se dá em condições em que tal ato pode trazer riscos para aqueles que o empreendem, ou seja, “é abrir para quem diz a verdade um certo espaço de risco, é abrir um perigo, é abrir um perigo em que a própria existência do locutor vai estar em jogo, e é isso que constitui a *parresía*” (Foucault, 2010, p. 55). Assim, a *parresía* se situa no campo dos riscos, das consequências perigosas, do preço que se pode pagar pelo ato de dizer-a-verdade.

Naquela casa que ele [patrão] tava, lá ninguém passava, *só quem passou um dia lá foi eu*. Neste dia eu vinha da roça, quando cheguei aí eu soube que ele tinha arado, derrubado a casa da comunidade, arado a terra, *aí eu digo: “eu vou passar lá agora”*.

*Nesse dia ninguém era pra passar lá, se passasse lá era pra matar, aí nesse dia eu peguei uma bicicleta que eu tinha e fiz uma volta, quando eu cheguei na porta dele aí ele falou: “Ei, ei, ei, pra onde é que cê vai? Quem é você? Quem é você?”. Aí ele disse: “volte pra trás!”, e eu pra despistar dele, eu disse: “não moço, eu não gosto quando eu vou tratar de um negócio, eu não gosto de voltar para trás, mas eu lhe digo que na volta eu passo na sua casa”. Mas eu não passei, fui me embora, cheguei aqui em cima tava todo mundo chorando, *ele já tinha atirado em gente*, mas não pegou, aí ele, aí pediram pra mim não voltar lá por onde eu vim, pra eu tirar de lado e eu tirei de lado. Quando foi um dia eu tava na minha casa, bem sentadinha, despreocupada, quando chegou um carro de polícia. O carro de polícia chegou, aí povo do interior tem muito medo de polícia, *mas eu não tenho, e eu gritei: “ei polícia! pode subir todo mundo que a polícia é discriminada como eu”*. Aí eles subiram e ele [o proprietário] ficou em pé, ele vinha também, ele ficou em pé e eu disse “moço, entre pra dentro, a casa é pequena mas lhe cabe”. Aí ele entrou pra dentro e o policial ficou sentado, ele dizendo que disse que tinha processado nós, nós tava todo mundo processado, caminhando pra justiça desde essa época. Tinha processado nós porque disse que nós tinha dito que ia pra casa dele bagunçar, matar ele de foice, de facão. E aí ele era quem vinha matar nós, era ele que vinha armado pra matar nós, e dizia que era nós. Aí eu disse pra ele: “olha, Dr. Linhares, menos verdade, nós não queria matar o senhor, agora o senhor chegou aqui, acabou com nossas criações”, que ele acabou mesmo, *até um pássaro que passava voando ele matava só pra ver o bichinho cair*. “Foi você que acabou, *queimou minha casa*”. Era uma casa que eu tinha bem aqui que ele botou fogo, nesse tempo eu morava lá pra baixo, mas eu vinha morar aqui, tinha comprado uma casa, casinha bonitinha, e ele foi quando botar fogo [...] *ele fez muita judiação com a gente aqui, né?! (Tereza)**

Mesmo com as situações de violência, do estado de dominação que estava posto, Tereza, que “era mais ativa, pra não dizer danada” como ela mesma diz, manteve sua atitude *parresiasta*. Tal atitude diz respeito a fazer valer a liberdade de quem fala, o que não está ligada a nenhum estatuto social do sujeito, mas a sua coragem, à medida que no ato de dizer a verdade, ele se abre para riscos indeterminados, inclusive o risco à própria vida. Deste modo, “a *parresía* é a ética do dizer-a-verdade, em seu ato arriscado e livre” (Foucault, 2010, p. 64). Utilizando a coragem da verdade como combate. Da forma como Tereza se valeu, e da constituição de si como liderança forte da comunidade, a *parresía* pode ser considerada uma forma de resistência, que diz respeito a um *ethos*, a um estilo de vida (Foucault, 2011).

Assim, as mulheres, por vias diferentes de luta, iam resistindo às práticas de sujeição dos patrões. Foucault (1995, p. 235) aponta a existência de três tipos de lutas:

contra as formas de dominação (étnica, social e religiosa); contra as formas de exploração que separam os indivíduos daquilo que eles produzem; ou contra aquilo que liga o indivíduo a si mesmo e o submete, deste modo, aos outros (lutas contra a sujeição, contra as formas de subjetivação e submissão).

Podemos, com efeito, afirmar que todas essas formas estavam imbricadas no contexto em que viviam as mulheres quebradeiras. A luta contra a dominação de seus modos de vida, a luta contra o monopólio da terra e contra o controle ao acesso aos meios de subsistência exercido pelos patrões, a luta contra preconceitos de raça e de gênero, a luta contra a violência e a coerção, contra mecanismos de exclusão. Tais lutas envolviam toda a comunidade ou a grande maioria das pessoas, o que ia fortalecendo, cada vez mais, a organização de grupos, formados tanto por mulheres como homens, por jovens, adultos e os mais velhos, provocando fissuras no tecido social, e criou um terreno fértil para a emergência do MIQCB posteriormente.

3.1.3 Mobilização política: *“Reúne aqui, reúne acolá, a nossa história vai ter que mudar!”*⁷⁹

É importante destacar, também, que a luta, cada vez mais organizada de mulheres quebradeiras de coco, se insere em um contexto macropolítico, a nível molar, dentro dos movimentos de resistência de mulheres no campo brasileiro, que foram sendo agenciados pelo cenário sociopolítico e econômico que estava posto nas décadas de 70 e 80. Tais movimentos se articularam a outros segmentos sociais, com o esforço de fazer convergir os diversos interesses de muitos segmentos da população e reivindicar espaços de expressão política (Aguiar, 2016). Nesse processo, alguns vetores de agenciamento podem ser destacados, como a Igreja Católica, por intermédio das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), emergência do novo sindicalismo e das oposições sindicais e a atuação do movimento feminista, especialmente por meio de Agências de Cooperação Internacional. Tais instituições não atuavam isoladamente, mas em constante intercâmbio.

No Piauí não foi diferente. Os movimentos sociais, no campo e na cidade, vão emergindo no Estado, no final da década de 1970, sob a influência de uma ala mais progressista da Igreja Católica e de intelectuais de esquerda (Fonteles, 2009). No contexto da transição democrática, nos anos 1980, a cidade de Esperantina aparece como uma importante referência no Estado, com a criação de organizações, com o apoio da Igreja Católica, que, influenciadas pela educação popular, conseguiram mobilizar jovens e trabalhadores rurais para a luta por direitos e pela terra (Matos, 2015). Foi “através da palavra de Deus” (Antonietta), que muitas comunidades começaram a se organizar, incluindo a grande presença de mulheres quebradeiras de coco envolvidas na liderança de atividades religiosas, como dirigente da comunidade, catequista, etc.

⁷⁹ Trecho da música O Nosso Encontro (As Encantadeiras)

A Igreja Católica foi o ponto principal daqui, tá orientando a gente. A gente vivia, não tinha uma comunidade, não tinha associação, e a gente foi se organizando através da Igreja, através do padre Ladislau. Depois desse padre Ladislau começou mostrar os caminhos, *tirar nós da escravidão que nós vivia, dizer: “é dessa forma que a gente deve viver”*. Deus mostra pra gente que a gente deve viver sem opressor, como nós vivia com opressor, “trazer aqui, vender aqui, aqui mesmo pronto e acabou, comércio tá aqui, as coisas vocês vão comprar é aqui, o coco vocês vendem do preço que eu quiser, na medida que eu quiser”. Tudo nós fazia, mas quando nós começamos a descobrir aí nós tomemos outros caminhos, aí nós se organizemos, criamos a comunidade, depois criamos a associação, pra tá trabalhando no meio social, né? Tá buscando melhoria de vida pras pessoas, fazendo com que eles conheçam seus direitos e deveres, o que que a gente pode fazer, né? (Laudelina)

As Comunidades Eclesiais de Base (CEBs)⁸⁰ foram um dos diversos grupos ligados à Igreja Católica, que surgiram em meio a década de 60, atuando junto aos trabalhadores e trabalhadoras rurais. As CEBs constituíram-se em espaços de organização social, fomentando reflexões sobre a realidade concreta dos indivíduos, e assim, atuaram como lugares privilegiados para o questionamento das políticas de desenvolvimento agrícola de lógica capitalista que estavam avançando no período militar, propiciando novas formas de resistência organizada (Fernandes, 2012).

Com a Teologia da Libertação, a velha aliança entre a Igreja Católica, o Estado e as classes dominantes da América Latina foi desafiada, se não pela Igreja enquanto instituição, por um número crescente de padres, freiras e leigos, através de suas práticas

⁸⁰ As CEBs surgiram no contexto do Concílio Vaticano II (1962-1965), a partir de questionamentos internos e pela opção de abertura por parte da Igreja Católica, influenciada pelas transformações pelas quais passava a sociedade latino-americana, frente às repressões das ditaduras militares. As CEBs se expandiram de forma mais intensa nas zonas rurais (Campos & Mendes, 2011).

pastorais. Isso ocorreu porque a Teologia da Libertação recomendou que o trabalho pastoral deveria ser endereçado preferencialmente às pessoas oprimidas da América Latina (os pobres, as mulheres, as crianças e jovens, os negros e os índios), e organizado como meio de conscientização e luta. (Scherer-Warren, 1993, p. 38)

De repente nossa vista clareou,

Clareou, Clareou!

E descobrimos que o povo tem valor,

Tem valor, tem valor!

Nós descobrimos o valor da união,

que é arma poderosa e derruba até dragão!

E já sabemos que a riqueza do patrão

E o poder dos governantes passa pela nossa mão!

Nós descobrimos que a seca do Nordeste,

Que a fome, que a peste, não é culpa de Deus pai.

A grande culpa é de quem manda no país,

Fazendo o pobre infeliz, e deste jeito assim não vai!

O que nós vemos é deputado e senador,

Militar e jogador recebendo seus milhões.

Enquanto isso, o povo trabalhador

Derramando seu suor tem que viver de tostões.

Temos certeza que Deus pai libertador,

Lá na bíblia nos deixou o caminho pra seguir:

Unir seu povo, que era escravo no Egito,

O Faraó ficou aflito e Moisés pode partir.

(De Repente Nossa Vista Clareou, As Encantadeiras)

A Teologia da Libertação atuava, em uma perspectiva macropolítica de agenciamento, unificando os diferentes sujeitos em torno da grande categoria “oprimido” ou “pobre”, homogeneizando as singularidades dentro das comunidades. Questões específicas de gênero, como por exemplo sobre a desvalorização do trabalho doméstico e a condição feminina, não entravam diretamente nas discussões das CEBs, pois o foco era a união do “povo” contra “o opressor”, no caso, os patrões/coronéis. Nessa perspectiva, as mulheres, para as CEBs, não eram percebidas em suas singularidades, mas “como membro e elo crucial da família e da comunidade” (Van Der Schaaf, 2001, p. 134), atrelando a mulher à imagem de mantenedora da paz e da união dentro de casa e das comunidades. Inclusive a aproximação com a Igreja é representada em cantos e orações.

Ave palmeira/Que sofre desgraça.

Malditos: derruba, queima, devasta.

Bendito é teu fruto/Que serve de alimento

E o leite da terra/Ainda dá sustento

Santa Mãe brasileira

Mãe de leite verdadeiro.

Em sua hora derradeira

Rogai por todas as quebradeiras!

(Ave Maria das Quebradeiras, Socorro Teixeira)



Figura 18. A "mãe" Palmeira, em 21/01/2018 (Autoria de Laudelina)

A aproximação entre as mulheres quebradeiras e o catolicismo popular se manifesta inclusive no simbolismo atrelado à representação das palmeiras como mães, relacionada à necessidade de prover o sustento dos filhos. Também podemos apontar que tais elementos fazem parte de uma cosmovisão⁸¹ das comunidades tradicionais, que remete aos povos originários, mantendo relações singulares com a natureza. Para os povos e comunidades tradicionais, a natureza é mais que uma fonte de produção, é uma fonte de vida. Fazem parte de seu território os diferentes seres do cosmos, as plantas, os animais, os fenômenos meteorológicos, entre outros seres e entidades (Wedig & Ramos, 2016).

Algumas fotos produzidas pelas mulheres indicam essa “maternalização da palmeira”, que não só remete a uma dimensão material desse recurso, mas indica a relação entre a figura feminina e a responsabilidade de cuidar dos filhos e fornecer seu sustento. Além disso, elas elaboram construções de gênero, pelas quais as palmeiras “macho” são aquelas que não dão frutos (cocos) e as “fêmeas” são aquelas que produzem os frutos. Assim, o feminino parece

⁸¹ Maneiras de perceber e compreender o mundo que nos cerca.

estar ligado aos lugares tanto da reprodução/procriação como de produção/sustento (Barbosa, 2013a).

Aqui essa palmeira pode chamar nossa mãe, que é daqui que a gente tira o sustento, né, aqui é nossa mãe (...). E essa palmeira aqui representa pra mim a minha mãe, que dela é que a gente tira o sustento pros nossos filhos, é daqui que nós tiramos tudo aquilo que nós precisa do dia-a-dia (Laudelina)



Figura 19. A "mulher" Palmeira, em 17/01/2018 (Autoria de Antonieta)

E essas lindas mulheres, que eu chamo elas são as mulheres, as palmeiras são as mulheres, né? Como pra um rapaz eu falei ‘você tá vendo aquelas mulheres acolá?’. Ele disse ‘cadê essas mulheres que eu não tô vendo?’. Eu digo ‘lá tão elas acolá, viu?’. Através delas você vem aqui na minha casa fazer uma pesquisa, né? Então essas mulheres pra mim são as maiores, independente de nossa senhora que ela é a maior mãe de todo mundo, né, mas ela é uma mãe que ela não sovina um instante nada para as filhas dela e para os filhos dela. (Antonieta)

A participação das mulheres nos espaços das CEBs contribuiu para desempenhar outras funções além daquelas restritas na esfera privada, rompendo, assim, com a rotina do cotidiano, como também estimulou a participação nas lutas sociais e nas mobilizações por melhores condições de vida e direitos (Aguar, 2016). Deste modo, mesmo que nos espaços das CEBs as discussões não contemplassem questões relativas à condição feminina, foi nesses espaços que as mulheres quebradeiras começaram a percorrer linhas mais maleáveis, produzindo ressonâncias micropolíticas, ao assumir um lugar de fala, compartilhando publicamente suas condições de vida e convocando a comunidade a organizar ações de resistência. Nesse sentido, podemos afirmar que a articulação com setores progressistas da Igreja foi um fator importante na organização das mulheres quebradeiras de coco.

Ao mesmo tempo em que ascendiam as CEBs⁸², na transição entre as décadas de 1970 e 1980, começaram a surgir, no Piauí, centros de assessoria sindical e popular, estabelecendo um trabalho formativo de base, com foco na autonomia e na conscientização dos sujeitos, com o objetivo de transformação social (Fonteles, 2009). Um dos centros criados na época foi o Centro de Educação Popular Esperantinense (CEPES)⁸³, cuja aliança com o Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Esperantina também contribuiu para fortalecer a luta das mulheres quebradeiras de coco. Esta aproximação promoveu a inserção de mulheres nos espaços do sindicato, o que antes era inconcebível, pois o direito à participação nas reuniões e decisões era restrita aos homens trabalhadores rurais, uma realidade que era nacional.

Tal situação invisibilizava a tripla jornada das mulheres, que, além do trabalho doméstico e cuidado com os filhos, quebravam coco e trabalhavam na roça. A histórica desvalorização das múltiplas tarefas realizadas pelas mulheres é um dos efeitos da divisão

⁸² As CEBs surgiram em Esperantina na década de 1970, quando a Paróquia da cidade recebeu o Padre Ladislau, muitas vezes citado nas narrativas das mulheres quebradeiras de coco.

⁸³ O CEPES foi criado em 1984, com sede em Esperantina, e abrangendo os municípios de Batalha, Joaquim Pires, Luzilândia, Matias Olímpio, Barras e São João do Arraial. Recuperado de <http://www.cpvsp.org.br/upload/periodicos/pdf/PCIDAPI081995023.pdf>. A exceção de Joaquim Pires, em todas as outras cidades o MIQCB atualmente está presente.

sexual do trabalho. Antes do aparecimento do modo capitalista de produção, as mulheres participavam diretamente das atividades consideradas econômicas (Paulilo, 2004). A partir do novo regime monetário, a reprodução foi cada vez mais considerada sem valor econômico, e até mesmo deixou de ser entendida enquanto trabalho, ao passo que apenas a produção voltada para o mercado passou a ser considerada como atividade econômica, instituída de valor. Tais mudanças históricas acabaram por reconfigurar as relações sociais e a posição das mulheres na sociedade (Federici, 2017).

Além de cindir os meios de produção, o capitalismo separou o espaço doméstico do espaço de produção. Nesse contexto, apenas as atividades consideradas econômicas passaram a ser consideradas trabalho produtivo e remunerado, fazendo o trabalho reprodutivo ser considerado como improdutivo, embora não seja fácil de visualizar essa divisão quando não há cisão entre unidade familiar e de produção – como no caso das mulheres quebradeiras de coco, que produzem tanto para subsistência, como para a venda. No entanto, geralmente o trabalho na agricultura, trabalho produtivo, provido de valor de troca, costuma ser atribuído ao homem, mesmo que as mulheres participem ativamente dele, o que torna invisível o seu dispêndio de tempo e energia (Paulilo, 2004).

Além disso, com relação à quebra do coco, Barbosa (2013a) afirma que essa atividade foi sendo circunscrita como feminina na medida em que foi perdendo o seu valor no mercado de exportação, ou seja, quando foi perdendo seu valor de troca. Entre as décadas de 1930 e 1950, no auge da economia do babaçu, os homens assumiram a atividade extrativa junto às mulheres, mas quando a quebra do coco foi perdendo espaço, eles começaram a deixar a cargo das mulheres, passando a ser considerado uma economia de subsistência e, portanto, cada vez mais associado com a pobreza e o universo privado. Tal situação contribuiu para reforçar a divisão sexual do trabalho e a invisibilidade do trabalho produtivo das mulheres quebradeiras

de coco, mesmo que, por vezes, as mulheres apontem que o sustento da família vinha em grande parte do babaçu.

Como disse Antonieta: “nós não era reconhecida como quebradeira, né? Nós era reconhecida como mulher que é somente do trabalho da casa, cuidar do filho, do marido e daquela coisa toda”. Deste modo, o trabalho das mulheres, estas consideradas apenas as “esposas de trabalhadores”, seria compreendido como simples ajuda ou complemento (Paulilo, 1982). Foi em reação a esse assujeitamento, “esposa de fulano”, que limitava a participação das mulheres nos espaços políticos, que mulheres rurais começaram a se organizar em várias regiões do país, reivindicando a participação nos sindicatos e o reconhecimento profissional como trabalhadoras rurais, o que garantiria o acesso a direitos trabalhistas e previdenciários (Deere, 2004).

Com a Constituição Federal de 1988, as mulheres começaram a alçar o deslocamento da condição de “esposa do trabalhador” para a conquista do seu reconhecimento enquanto trabalhadora rural (Pimenta, 2012), possibilitando conquistas jurídico-formais, como os benefícios sociais da licença-maternidade e da aposentadoria aos 55 anos, como reconhecidas por Antonieta. A partir de então, as mulheres rurais conseguiram ampliar suas estratégias de luta através da emergência de formas organizativas próprias, com relativa autonomia em relação aos sindicatos (Aguiar, 2016), como foi o caso do MIQCB, embora no Piauí o sindicato foi mais próximo e atuante na formação de grupos de mulheres, comparado aos outros Estados em que o MIQCB está presente.

Não, não tinha grupo, de quebradeira, não. O primeiro que surgiu foi o coletivo de mulher, coletivo de mulheres trabalhadoras rurais⁸⁴, que era trabalhar com as mulheres só aonde não tinha o babaçu. As mulheres trabalhavam só da roça né! Foi o primeiro

⁸⁴ O Coletivo de Mulheres Trabalhadoras Rurais do Piauí surgiu em 1988, no intuito de reunir as demandas específicas das mulheres do campo (Cruz, 2010).

grupo das mulheres organizado. *Mas não só isso pra trabalhar, era pra aprender como fazer remédio caseiro*, começou por aí né? Nessa época foi *uma mulher que veio da Alemanha*, a Maria Anita, né? Que ela veio e acompanhou aqui, se juntou aqui o grupo com o sindicato, né? Aí foram formando, que nessa época era o CEPES né? Aí dentro do CEPES tinha aquela coordenação de mulher que ia trabalhar com as comunidades *sobre esses assuntos da questão das mulheres né?* Ia pras comunidades saber qual eram as dificuldades que as mulher sentiam, aí elas diziam que eram questão de inflamação, e até mesmo as mulheres de dentro dos babaquais participavam também, como eu, eu participava e outras companheiras. Mas aí não era o foco, não era sobre o coco, mais era sobre isso, *a saúde da mulher*, sabe? Era sobre a saúde da mulher (Antonieta).

Embora Antonieta não especifique os “assuntos da questão das mulheres”, ela aponta a “saúde da mulher” entre as discussões que se desenvolviam nos grupos, a partir do contato com mulheres estrangeiras, geralmente assessoras de organizações internacionais. Esses elementos se conectam à construção de uma agenda de políticas de “saúde da mulher”, em voga nos anos de 1980 e 90, a partir de reivindicações de diversos movimentos sociais femininos, com a pauta do direito à saúde e dos direitos sexuais e reprodutivos (Ramos, 2004), que, por vezes, promoveram verdadeiras estratégias biopolítica de controle de comportamentos sexuais e reprodutivos, especialmente em países do Sul, com o objetivo de diminuir as taxas de natalidade (Toneli, 2004).

A tecnologia biopolítica, como uma forma de poder que incide sobre o conjunto da população, pode desenvolver instrumentos, de ordem prático-discursiva, que intervém não diretamente sobre o corpo dos indivíduos, mas sobre o meio, modificando as variáveis ambientais que condicionam a vida da espécie humana (Farhi Neto, 2010). No caso das mulheres quebradeiras, a saúde foi um campo de intervenção biopolítica, por meio de discussões relacionadas à “saúde da mulher” influenciadas por organismos internacionais que

penetraram no campo brasileiro, por meio de ONGs feministas, criadas no cenário de abertura democrática e favorecidas pela maré de ajuda financeira vinda dos países do Norte aos países nos quais as mulheres viviam sob péssimas condições.

Nesse contexto, as ONGs contribuíram para institucionalizar uma corrente feminista no Brasil, especialmente por meio de projetos financiados pela cooperação internacional⁸⁵. As fundadoras dessas organizações se caracterizavam por serem mulheres brancas, com nível alto de escolarização e conectadas com a academia e os movimentos sociais, estabelecendo parcerias com partidos, movimentos sindicais, estudantis e setores progressistas da Igreja⁸⁶. Foi por meio dessas entidades que o feminismo se aproximou dos movimentos populares, embora não tenha atingido as mulheres do campo da mesma forma e com a mesma intensidade que as mulheres que moravam nos centros urbanos (Van Der Schaaf, 2001).

De qualquer forma, um feminismo transnacional conseguiu penetrar o sertão brasileiro (Thayer, 2001). No plano macropolítico, o financiamento de projetos junto às discussões de gênero embaladas pelos organismos internacionais de cooperação, possibilitaram dar visibilidade às condições de vida das mulheres quebradeiras de coco, interseccionadas com as questões de gênero e classe, o que não tinha sido possível nos espaços das CEBs, cuja ênfase recaía sobre “o povo oprimido”. Também permitiu a construção de estratégias para diminuir, de certa forma, algumas assimetrias de gênero, provocando, assim, ressonâncias no plano micropolítico.

E aí a gente começou a participar, formemos o grupinho, começemos a participar, e a gente começou a discutir um projeto de cantina que era a compra do coco babaçu nas comunidades. Veio um projeto, e a gente foi contemplado aqui na Fortaleza, né? (...).

⁸⁵ A chamada cooperação internacional incentivou a criação de ONGs especializadas, que se transformaram em porta-vozes do movimento feminista, que, por vezes, mantinham estreitas relações com o Estado e com organismos intergovernamentais, como FMI e Banco Mundial. As ONGs articularam as mulheres espalhadas pelo tecido social, por meio da disseminação de conhecimentos, discursos e execução de projetos (Alvarez, 2014).

⁸⁶ Recuperado de: http://www.cfemea.org.br/plataforma25anos/_anos/1980.php?iframe=1_a_ong_feminista

Aí quando a gente fundou essa cantina, né, porque que a gente fundou? *Por que quem vendia o coco eram os maridos né?* Então os maridos iam vender o coco, *áí lá eles bebiam a metade de cachaça* (risos). *Não comprava as coisas que as mulheres desejavam, né, que a gente necessitava em casa.* E aí a discussão das mulheres, os depoimentos, fez com que o CEPES na época, que era o Centro de Educação Popular Esperantinense, que representava as associações junto com o movimento, fez com que implantasse a cantina nas comunidades (...). Então eu ia quebrar meu coco, eu ia vender lá e eu ia comprar o que eu quisesse, do xampu ao batom, o sabonete. Então, o meu marido não precisava mais ir na cidade vender, né, nem no barracão lá que tinha. Então eu ia vender, *áí eu ia comprar o que eu queria, o que eu desejava, né, áí a gente começou a entender mais como que é o direito da gente, né?* (Maria Felipa).

As cantinas, antes chamadas de quitandas, eram uma espécie de comércio, diferente dos antigos barracões dos patrões, onde as mulheres podiam vender o coco com o “preço justo”, o preço que corria no mercado, além de poder comprar diversos gêneros alimentícios, feijão, arroz, açúcar, café, etc, O dinheiro que sobrava era dividido entre as quebradeiras. Destarte tais questões, o financiamento das agências, embora pequeno, foi considerado importante à medida que possibilitou a criação e a sobrevivência de muitos movimentos sociais, custeando os encontros de mulheres de diferentes regiões e comunidades, as publicações, os cartazes de divulgação dos eventos, entre outras coisas (Thayer, 2001), permitindo, então, às mulheres quebradeiras seu uso estratégico para conseguirem se organizar.

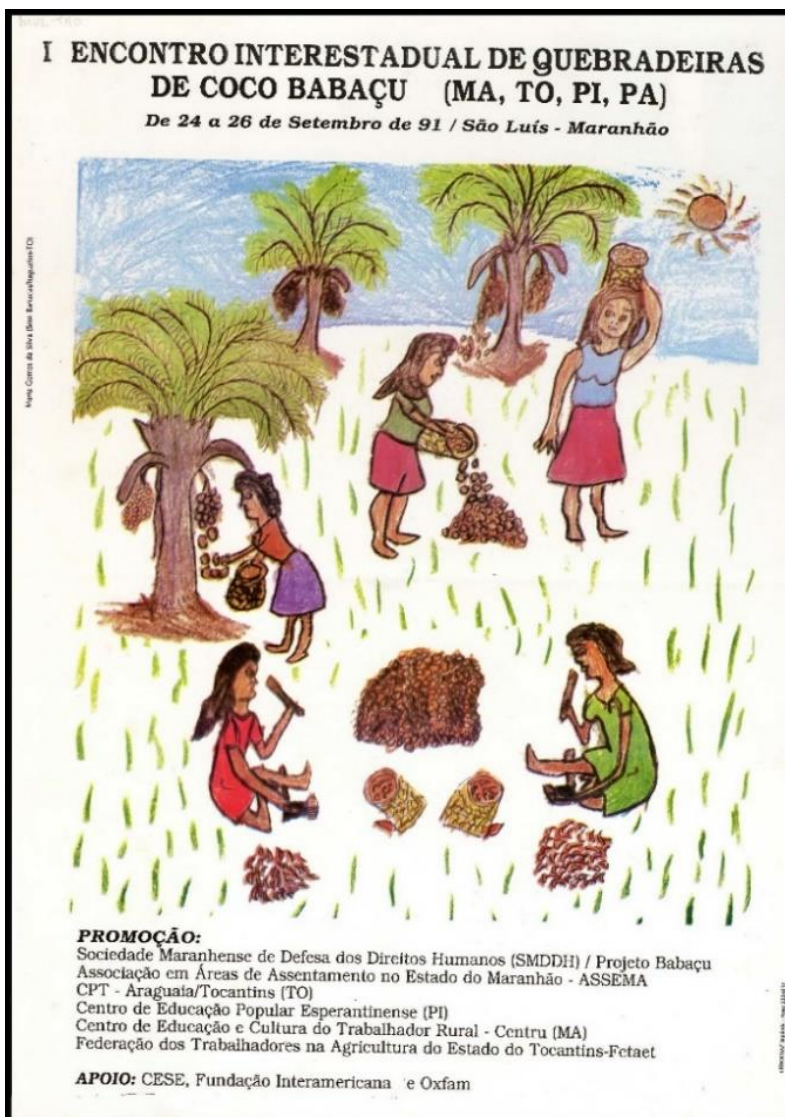


Figura 20. Cartaz do I Encontro Interestadual de Quebradeiras de Coco Babaçu⁸⁷

Deste modo, com as aproximações com o sindicato e com o CEPES, as mulheres quebradeiras piauienses tiveram conhecimento da realidade das quebradeiras de outros lugares, e por meio do financiamento de agências internacionais, foi possível a realização do I Encontro⁸⁸ Interestadual de Quebradeiras de Coco Babaçu, em São Luís, entre os dias 24 e 26 de setembro de 1991, onde participaram mais de 250 mulheres, entre quebradeiras e assessoras.

⁸⁷ Recuperado de: <http://www.cpvsp.org.br/upload/cartazes/pdf/CARURMA1991032.pdf>

⁸⁸ O termo “encontro” refere-se a um mecanismo de decisão, equivalente a uma assembleia por exemplo, no qual a participação é mais flexível, a partir de critérios relacionados à situação de conflito vivenciada. O termo ganhou força entre os movimentos sociais, a partir de 1985, quando a mediação exercida pelos sindicatos começou a entrar em crise (Almeida, 2004).

Este primeiro encontro permitiu às mulheres enunciarem suas condições de vida e descobrirem semelhanças em suas demandas e reivindicações, convergindo para a criação da Articulação das Mulheres Quebradeiras de Coco Babaçu, que, em 1995 passou a se chamar Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu.

Nesse sentido, podemos apostar no MIQCB como uma máquina de guerra (Deleuze & Guattari, 1997). Tal conceito foi proposto relacionando-se à forma como os antigos guerreiros se organizavam, caracterizada pela não submissão ao poder direto dos soberanos, sendo, portanto, exterior ao aparelho do Estado. Embora possa manter relações com ele, essas são sempre temporárias, no sentido em que a máquina de guerra pode “se infiltrar no aparelho do Estado e dele absorver o que precisa para sobreviver, mas nunca reforçando os seus signos e códigos”, ou seja, nunca se sedentarizando, mas em fluxo contínuo de mobilização (Schöpke, 2017, p. 14).

Deste modo, ao passo que todos os intermediários (igreja, sindicato, agências, o próprio Estado, etc.) penetravam no tecido social, cada qual com sua trama de saber-poder, muitas vezes que se tensionavam entre si, capturando discursivamente as mulheres quebradeiras de coco, estas se apropriaram das discussões de gênero, sustentabilidade, desenvolvimento rural, etc. que circulavam entre elas, o que lhes permitiu tensionar as históricas relações de poder às quais estavam enredadas e se reposicionar política e economicamente frente ao governo e ao mercado. Tudo isso em um momento cuja lógica neoliberal apontava o extrativismo como uma atividade secundária e defasada economicamente⁸⁹ (Almeida, 1995), desprovida de valor econômico e circunscrita a subsistência, ao âmbito privado. Nesse sentido que podemos dizer que as mulheres quebradeiras de coco foram operando uma máquina de guerra, em um processo

⁸⁹ No final da década de 1980, de ascensão do neoliberalismo, as unidades familiares de produção agroextrativistas são consideradas incapazes de competir no mercado e se integrar na economia de alta tecnologia, o que insere os trabalhadores entre as “populações carentes” ou “de baixa renda”, sendo alvo das chamadas políticas compensatórias. Por essa lógica neoliberal, pensava-se que os conflitos não lograriam consequências maiores, visto que a marginalização imposta pelo mercado e a decadência da atividade econômica do babaçu limitariam ou enfraqueceriam a ação política e sindical dos trabalhadores (Almeida, 1995).

contínuo de desterritorialização na medida em que “exaltam conexões em face da grande conjunção dos aparelhos de captura ou de dominação” (Deleuze & Guattari, 1997, p. 118), conseguindo imprimir uma lógica própria ao movimento social que criaram.

O encontro de mulheres de diferentes realidades e trajetórias de vida produziu uma nova territorialidade, que ultrapassou as conformações geográficas, construíram novas solidariedades e uma nova rede de sociabilidade, a partir de um movimento de “reapropriação da subjetividade” (Guattari & Rolnik, 1986, p. 49), captando os diversos elementos que estavam postos para construir seus próprios referenciais de luta. Isto lhes permitiu, de certa forma, escapar aos enquadres capitalísticos e se lançar no tensionamento do plano macropolítico, incorporando às suas lutas locais de acesso à terra e aos recursos naturais, diferentes vieses, de gênero, de inserção produtiva, meio ambiente, mas afirmando seus modos de vida na produção de um comum.

O que vai caracterizar os processos de singularização é justamente seu caráter automodelador, ou seja, quando eles conseguem captar os elementos presentes em uma situação, e a partir de então têm a liberdade de construir referenciais próprios, quebrando em certa medida a dependência ao poder global (Guattari & Rolnik, 1986). Desvincilhando-se dos quadros referenciais amplos, trabalhadora rural, extrativista, camponesa, oprimida, e transversalizando diferentes frentes de lutas (por terra, por acesso aos babaçus, por território, pela preservação ambiental, pelos direitos das mulheres, pelo reconhecimento étnico entre os povos tradicionais, etc.) as mulheres engendraram um modo de subjetivação *quebradeira de coco*, que ora assume uma lógica mais molar, circunscrita a uma identidade coletiva, na percepção das próprias mulheres; mas também admite, a nível molecular, movimentações singulares, sustentando o movimento. Essa discussão será apresentada na próxima seção.

3.2 “*Eu sou quebradeira, sou mulher guerreira, venho do sertão*”: rachando a identidade

*Eu sou quebradeira
Eu sou quebradeira
Vim para lutar!*

*Pelos meus direitos
Pelos meus direitos
Eu vim reivindicar!*

*Mais educação e saúde
Pra toda nação
Eu sou quebradeira
Sou mulher guerreira
Venho do sertão!*

*No Tocantins, tem quebradeira
No Piauí, tem quebradeira
Lá no Pará, tem quebradeira
No Maranhão, estão as quebradeiras!⁹⁰*

(As Encantadeiras)

No eixo analítico anterior, procuramos dar visibilidade às condições que levaram as mulheres a se organizarem politicamente e permitiram a constituição de um movimento social em torno da identidade coletiva “quebradeira de coco”. No presente eixo, pretendemos trazer algumas problematizações acerca dessa noção de identidade e como as mulheres têm se utilizado dela na luta por direitos.

Ao recuperar as produções sobre a temática da economia do babaçu, não havia, até os anos 1980, referências ao termo quebradeira de coco ou a outros que indicassem o processo de organização das mulheres. A visibilidade das quebradeiras de coco foi apreendida como um fenômeno recente na literatura oficial que trata da economia do babaçu, conectando-se com as diversas formas de protagonismo político experimentado pelas mulheres (Cordeiro, 2008; Barbosa, 2013a), transformando-se em uma categoria apropriada coletivamente por elas.

⁹⁰ Canção *Eu Sou Quebradeira*

Como vimos, o modo de subjetivação *quebradeira de coco* foi sendo engendrado na cotidianidade e a partir das redes de resistência das mulheres em seus espaços vivenciais, agenciado por diferentes vetores. Almeida (1995) aponta que no I Encontro Interestadual, quando ainda não havia MIQCB, as mulheres quebradeiras de coco registraram sua participação no evento sob uma diversidade de posições, entre parteiras, artesãs, costureiras, doceiras, e outras mais. A partir de então, e com a posterior criação do MIQCB, as mulheres passaram a se automear coletivamente como quebradeiras de coco e a se inserir nos espaços públicos a partir dessa automeação, que tem a ver com a construção de uma identidade coletiva para o grupo, e também encontrou vazão no contexto das discussões sobre populações tradicionais e na Convenção 169 da OIT que havia reconhecido o direito dos povos à autodefinição, configurando um instrumento estratégico de luta.

Nas fotos produzidas pelas mulheres percebemos como aparecem, em grande parte, elementos identitários, acerca de seus modos de vida, que se inscrevem em um plano mais molar, o plano dos territórios visíveis. São elementos que caracterizam a atividade propriamente dita da quebra do coco, como o próprio coco babaçu, os instrumentos de trabalho, entre eles o cofo, o machado e o macete, e os produtos derivados, como o azeite, o sabão, o carvão, a massa do mesocarpo. Tais fotos também acionaram minha própria representação inicial das mulheres quebradeiras de coco, que me atravessou também por uma linha dura, pelo meu olhar de uma pessoa “de fora”, “da cidade”, “de outro território”, já esperando que surgissem elementos relacionados ao universo pictórico das quebradeiras, como o coco ou as palmeiras, ou a imagem de uma mulher quebrando o coco.

Ao ouvir as narrativas, percebi que estão imbricadas com uma série de questões que compõem os territórios existenciais dessas mulheres, como a ideia da responsabilidade materna em fornecer o sustento dos filhos, o papel de mãe como provedora, a profissão em que elas se reconhecem, que tem a ver com uma identidade que elas afirmam, o trabalho que fornece

possibilidades de contemplar um futuro melhor para os filhos, utilizando a renda do coco, embora pequena, para prover a educação.



Figura 21. Produtos derivados do coco e instrumentos de trabalho, em 14/01/2018 (Autoria de Anita)

Eu tirei essas fotos é porque me representa. Eu desde 10 anos que continuo fazendo esse trabalho né? E pra mim é a vida da gente, é esse coco aqui, é esse coco que a gente sobrevive, né, que a gente cria filho, cria netos, é tudo com esses produtos aqui que a gente faz, que a gente trabalha (Anita)



Figura 22. Monte de coco, em 18/01/2018 (Autoria de Olga)

Olga: Tá aqui lá na minha casa onde eu quebro, aqui dentro da minha casinha. Tá aqui os macetes em redor e tudo, aqui é onde eu quebro, aqui é onde eu tiro meu sustento...

Pesquisadora: Lembra algo pra você?

Olga: Sim, de quando eu convivia com a minha mãe, de quando eu aprendi a quebrar coco, caçar coco como ela, relembra tudo isso. Depois que passei a ser dona de casa, que eu tive meus filhos, criei meus filhos à custa do babaçu, botei pra estudar. Eu não tenho estudo, mas meus filhos teve a liberdade, eu botei eles pra estudar e eles têm o estudo deles!



Figura 23. Cocos e instrumentos de trabalho, em 08/01/2018 (Autoria de Carolina)

Temos também as nossas ferramentas de trabalho, aqui que é o machado, o macete, e o cofo, e também tem os nossos, os instrumentos de trabalho, e temos também com o que nós trabalha, que é o coco, e já tem até uns coquinhos aqui quebrados dentro do cofo, né? E sabendo que esses cocos e essas ferramentas aqui que a gente trabalha são ferramentas pra nos ajudar no dia a dia, na nossa alimentação, como o azeite, o carvão pra cozinhar a comida né? E serve também pra muitas coisas em casa pra nos ajudar no dia a dia. (Carolina)



Figura 24. Monte de coco no quintal de casa, em 20/01/2018 (Autoria de Maria Quitéria)

Botei minha menina pra estudar na rua e fiquei na luta quebrando coco, pra poder daqui quebrar o coco e tirar o dinheiro pra poder comprar os material dela e comprar o alimento pra ela. Aí quando o dinheiro não dava, eu comprava a prestação, um parzinho de chinela pra ela, aí quebrava, com um mês eu ia e pagava aquele parzinho de chinela, aí comprava uma roupa fiada aí eu ia e pagava aquela roupa. Era assim. Levei a vida até quando ela terminou o 3º ano... (Maria Quitéria)

Alguns elementos identitários das fotos produzidas pelas mulheres quebradeiras de coco também indicam o seu reconhecimento enquanto trabalhadoras, pela valorização de sua produção, que hoje circula nacional e internacionalmente, ou como disse Maria Felipa: “hoje a gente pode garantir nossos produtos, aonde quer que seja, legalizado, viu?”, subvertendo a lógica que as restringiam ao espaço doméstico, realizando um trabalho considerado sem valor econômico ou mero complemento do trabalho “dos maridos”. Assim, as fotos também indicam o tensionamento das relações de poder que produziam a subjetivação “do lar” e a composição de novos territórios existenciais nos quais as mulheres se reconhecem e são reconhecidas como trabalhadoras.



Figura 25. Azeite e farinha de mesocarpo, em 17/01/2018 (Autoria de Maria Felipa)



Figura 26. Balança para pesar a farinha de mesocarpo, em 21/01/2018 (Autoria de Laudelina)

A balança, por exemplo, na foto produzida por Laudelina, parece indicar a reconfiguração das relações de poder entre as mulheres e os patrões, considerando que estes compravam a amêndoa do coco no litro de óleo⁹¹, “da forma que ele queria, o preço que ele dizia” (Laudelina). Tal parâmetro de medida não era o preço justo para as mulheres no tocante

⁹¹ O litro de óleo era a medida utilizada para vender o coco. Por ela, dois litros eram equivalentes a um quilo de amêndoas, os “caroços” do coco, como as mulheres chamam.

ao preço que corria no mercado. Só por meio da luta junto ao MIQCB é que elas passaram a vender seus produtos de forma mais justa e competir no mercado com um preço justo.

A noção de identidade, que, na modernidade, remete a uma essência, ligada à soberania do sujeito (Hennigen & Guareschi, 2006), tem sido modificada à medida que passou a ser entendida como processual e historicizada. Nesse sentido, os sujeitos podem assumir diversas identidades em momentos diferentes, inclusive identidades contraditórias, que provocam um constante deslocamento das identificações (Hall, 2006). A identidade tem um caráter, portanto, contingente. A proliferação das identidades emergiu no contexto da década de 1960, operando em favor de uma política de identidade, por meio do qual determinados grupos marginalizados passaram a afirmar uma identidade cultural para seus integrantes, sendo um importante fator de mobilização política, especialmente em um contexto onde os movimentos de classe começavam a enfraquecer e surgem novas divisões sociais, como o gênero, a raça, etnia, etc. (Woodward, 2008).

Para Guattari e Rolnik (1996), a identidade tem a ver com uma referência, ou seja, quando determinada realidade é circunscrita a um quadro de referência. No plano molar, das linhas duras, os grupos entram em relações de força que lhes circunscrevem em figuras de identidade. Nesse sentido, identidade e subjetividade não seriam a mesma coisa, mas aquela seria um nível em que esta se territorializa, ou seja, “ela é um meio de auto-identificação num determinado grupo que conjuga seus modos de subjetivação nas relações de segmentaridade social” (Guattari & Rolnik, 1996, 73).

Por um lado, esse tipo de políticas de identidade sofre o risco da essencialização, transformando-se em algo natural, fixo e imutável, fechadas em guetos. Mas, por outro lado, os grupos podem se valer estrategicamente de categorias essencializadoras na medida em que elas forem necessárias para a produção da identificação e da mobilização política. Aquilo que Spivak (1985, 2010) denomina de “essencialismo estratégico”, sempre alerta quanto aos seus

limites e riscos, utilizando a identidade positivamente a fim de construir uma unidade temporária na ação política.

Nesse sentido, entendemos que as mulheres quebradeiras de coco forjaram uma identidade política nos jogos de poder que envolviam os antigos padrões, o próprio Estado e as diversas instituições que agenciaram a organização das mulheres, demandando lutas por direitos sociais, produzindo esse novo sujeito político, as mulheres quebradeiras de coco babaçu. Interessante notar esse processo na música Xote das Quebradeiras, cantada pelas Encantadeiras, em que se afirma a identidade na ação coletiva da luta por direitos: “Eu sou quebradeira/Eu sou quebradeira/Vim para lutar!/Pelos meus direitos/Pelos meus direitos/Eu vim reivindicar!”

Deste modo, a identidade política é um elemento construído no interior de um processo de mobilização e permite certa consistência de intervenção para os grupos envolvidos neste processo. Nessa medida, produz tanto transformações subjetivas, nos sujeitos, como também objetivas, permeando diferentes esferas do cotidiano, configurando “potência emancipatória das formas de ação coletiva em diferentes espaços da cotidianidade” (Prado, Campici, & Pimenta, 2004, p. 314). As identidades coletivas são, então, “formas inescapáveis de organização social” e “inevitavelmente politicizadas” que servem para produzir discriminação e também para lutar contra a discriminação (Scott, 2005, p. 20).

Para fugir do dualismo que a ideia de identidade provoca, precisamos entender que não se trata de opor a luta unificada, como a luta de classes, às lutas específicas, ou como referem alguns às lutas fragmentadas, “identitárias”. Não se trata de uma coisa *ou* outra, mas uma coisa *e* outra, afinal como afirmam Deleuze e Guattari (1996) toda política é macropolítica e micropolítica. Pois, concordando com a perspectiva de Fraser (2006), as reivindicações dos movimentos estão inseridas em campos de disputas tanto por reconhecimento, que têm a ver com as demandas de ordem cultural, na esfera da diferença, envolvendo gênero, etnia, etc.,

quanto por redistribuição socioeconômica, na esfera da igualdade. Sendo assim, a justiça requer tanto redistribuição como reconhecimento, o que significa entendê-los dentro do mesmo espectro, e não como coisas que se anulam.

Nesse sentido, o termo identidade deve ser sempre mantido em tensão, a fim de não escorregarmos nos essencialismos que homogeneízam as demandas de um grupo em torno de sua identidade, nem incorrer em uma fragmentação em diversos guetos que despotencialize a ação política.

Além disso, outro elemento de identidade que algumas mulheres trouxeram nas fotos está relacionado a uma performatividade (Butler, 2003), pela qual elas quiseram aparecer nas fotos enquanto quebradeiras de coco. Nesses casos, eu enquanto pesquisadora, fiz o registro das fotos.



Figura 27. Mulher quebrando coco 1, em 07/01/2018 (Autoria da pesquisadora)



Figura 28. Mulher quebrando coco 2, em 16/01/2018 (Autoria da pesquisadora)



Figura 29. Mulher quebrando coco 3, em 12/01/2018 (Autoria da pesquisadora)

A performance está ligada a ideia de uma identidade “tenuamente constituída no tempo, instituída no espaço externo por meio de uma repetição estilizada de atos” (Butler, 2003, p. 200). Nesse sentido, a identidade nas fotos acima estaria associada a um ato performativo construído na prática de quebrar o coco, com sua dinâmica e estilos próprios, desde a posição de sentar no chão, a disposição das pernas e dos braços, os movimentos insistentemente

realizados, até a mulher “com o cofo na cabeça” (Maria Bonita), cena comum quando as mulheres voltavam do mato para casa.



Figura 30. Mulher com o cofo na cabeça, em 19/01/2018 (Autoria da pesquisadora)

Moresco (2017), citando Butler (2013), afirma que a performatividade é “um caminho para nomear uma linguagem forte/com poder sobre uma determinada situação ou sobre seu efeito (...) são maneiras de falar que dão sentido [sic] a uma autorização” (p. 6). Os atos performativos também se corporificam, com “o objetivo de ‘dizer’ que esses corpos existem, não são descartáveis e possuem o ‘direito de aparecer’ e de viver uma ‘vida vivível’” (p. 7). Assim, podemos entender que, ao se enunciarem enquanto quebradeiras de coco, por meio de signos, símbolos e atos, expressos, por exemplo, nos movimentos do corpo que as mulheres realizam, elas performam uma identidade, que tem a ver com uma resistência as suas vidas precarizadas⁹² (Butler, 2015). Ao se enunciarem no espaço público as mulheres acionaram a

⁹² A noção de precariedade, esboçada por Butler (2015, p. 31), implica que “viver significa viver socialmente”, ou seja, a vida necessita que determinadas condições sociais e econômicas sejam atendidas para poder ser uma vida vivível. Nesse sentido, algumas pessoas ou grupos vivem precariamente por estarem expostas a condições menos favoráveis.

constituição do sujeito político ao inscrevem seus corpos, a partir de suas vivências simbólicas e materiais na quebra do coco, na luta por suas demandas.

Tal sujeito político, pois, é produzido em determinados contextos, assumindo múltiplas posições, a partir de diversas articulações e alianças, destacando-se, assim, seu caráter contingente (Prado & Toneli, 2013; Butler, 2003). Nesse sentido, utilizamos a ideia de posicionalidade, em que posição se refere a uma “identidade politicamente assumida, que está invariavelmente ligada à localização do sujeito (seja ela social, cultural, geográfica, econômica, sexual e assim por diante) e a partir da qual interpretamos o mundo e na qual nos fundamentamos” (Costa, 2002, p. 76). Essas diferentes posicionalidades assumidas dentro do movimento são formas pelas quais as mulheres investem seus desejos e aderem à luta.

É por isso que eu fiz umas 4 fotos, uma diferente das outras, porque a gente sabe que a gente, nós do mato, nós trabalha assim né não? Nós não vive só com o coco, não. Nós vende o milho, a cebola, o coentro, a abóbora, falta muita coisa pra gente botar do nosso trabalho, né? Então, vou botar aqui só o coco e o azeite? Vivo só disso? Não, o meu lucro maior vem do milho, vem da abóbora, vem daquela coisa da cooperativa em si, *que vem dentro do coco babaçu* (Esperança)



Figura 31. Coco, machado e macete, em 16/01/2018 (Autoria de Esperança)



Figura 32. Plantações de milho e cebolinha, em 16/01/2018 (Autoria de Esperança)

Aí eu tirei isso aqui representando o meu trabalho, porque eu vendo na CONAB, eu vendo milho, vendo a cebola, aqui na minha comunidade eu vendo as flores, cato e vendo, vendo o azeite, vendo tudo isso. Tudo isso que eu botei aqui são fruto do meu trabalho né, que eu faço e vendo na minha casa, né? Então isso que eu pensei, representar, o que que é representar a quebradeira de coco? Nós, como quebradeiras de coco, quer dizer pra mim *não é só ser quebradeira de coco e ser só quebradeira de*

coco não, tudo isso aqui que nós fazemos, a cebola, é o milho, tudo entra no extrativismo. Como nós somos da luta e faz tudo, né? (Esperança).



Figura 33. Plantação de milho, em 16/01/2018 (Autoria de Esperança)



Figura 34. Flores, em 16/01/2018 (Autoria de Esperança)

A partir dessas fotos, a identidade pode ser entendida pelo seu caráter relacional e contingente, marcado por tensões, diferenças, contradições, “fixada temporalmente na intersecção das posições de sujeito e dependente de formas específicas de identificação”

(Mouffe, 1999, p. 32). Nesse sentido, o sujeito político não deve ser compreendido enquanto uma unidade essencial e homogênea, mas a partir da pluralidade de posições que constituem e pelas quais são constituídas. E mais, de acordo com Mouffe (1999), tal ausência de uma essência ou unidade no sujeito político não impede a construção de múltiplas formas de ação comum, pois “podem existir fixações parciais e podem ser estabelecidas formas precárias de identificação” (p. 46) em torno de determinada identidade que permitem a construção de uma base de luta.

As parcerias, como a CONAB, a que se referiu Esperança, mantêm projetos com o MIQCB em que toda a produção das mulheres, seja de derivados do coco, polpa de fruta, doces caseiros, arroz, feijão, milho, etc., é comprada para abastecer diversas instituições públicas. É uma luta mais ampla que têm contemplado diversas formas de produção das mulheres quebradeiras no interior do movimento.

Nós conseguimos se destacar hoje. Hoje nós sabe vender, nós sabe o que esse produto dá, o que que não dá de dinheiro, tanto o coco, como o azeite, como o bolo, como tudo hoje da agricultura hoje dá dinheiro. *A gente correu atrás dos direitos da gente, hoje em primeiro lugar é o agricultor, né? Os 30% né?* (Dandara)

Os 30% a que Dandara se refere é a cota de produtos da agricultura familiar que têm que ser comprados para abastecer as instituições públicas, como a merenda escolar por meio do Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE)⁹³, e também o Programa de Aquisição de Alimentos (PAA)⁹⁴. Da mesma forma, Dandara, enquanto quilombola, assume tal

⁹³ O Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE) tem o objetivo de expandir o acesso à alimentação escolar a todos os alunos da educação básica, da rede pública, sendo que 30% dos recursos federais para a compra da alimentação deve ser destinado aos produtos da agricultura familiar. Recuperado de: <http://mds.gov.br/comprada-agricultura-familiar/pnae>

⁹⁴ O Programa de Aquisição de Alimentos (PAA), criado em 2003, tem o objetivo de promover o acesso à alimentação de pessoas em situação de insegurança alimentar, além de incentivar a agricultura familiar, por meio da compra de alimentos produzidos pelos agricultores. Recuperado de: <http://mds.gov.br/assuntos/seguranca-alimentar/programa-de-aquisicao-de-alimentos-paa>

posicionalidade na reivindicação de garantias jurídicas relacionadas à identidade: “*Sempre tem que ter a prioridade pelos quilombolas, num tem? A gente já sabe nossos critérios e tudo, eles [governo] não botam nenhuma dificuldade não, de jeito nenhum, a gente já sabe todas as informações, entendeu?*”

Em um estudo sobre as mulheres quebradeiras de coco no Piauí, Lima (2012) observou que, em assembleias territoriais do Programa Territórios da Cidadania⁹⁵, à medida que elas sentem que seus projetos estão sob ameaça de não serem aprovados, elas se deslocam da identidade de extrativistas para a de mulheres, em razão do percentual de cotas disponibilizado para elas. Ao passo que, nas discussões acerca dos projetos políticos do MIQCB, as múltiplas identidades no interior do movimento de deslocam para a de extrativista.

Não podemos esquecer que as mulheres quebradeiras de coco também reivindicaram um lugar no guarda-chuva conceitual “povos e comunidades tradicionais”, participando ativamente da construção desta categoria, nos encontros, junto a outros grupos sociais, que antecederam a implementação da PNPCT, em 2007.

A gente já discute a prioridade pra quebradeira né, de coco, porque se a gente tivesse dentro das prioridades do governo com certeza nós tinha tudo dentro da comunidade, mas eu acredito que nós tamos dentro, eles não tão reconhecendo, porque nós faz parte das comunidades tradicionais, mas eles parecem que não reconhecem (...) Mas o movimento tá numa luta de território, né, luta por território, quer discutir essas coisas de território e conscientizar as pessoas, as famílias, as quebradeiras que a gente precisa de tudo isso, que a gente tá dentro das comunidades tradicionais. Então as atividades

⁹⁵ O Territórios da Cidadania é um programa voltado para o desenvolvimento regional a ser implementado nas regiões mais vulneráveis, no intuito de promover desenvolvimento econômico e garantir os direitos sociais. Recuperado de: <http://www.mda.gov.br/sitemda/sites/sitemda/files/ceazinepdf/3638408.pdf>. Quando não há consenso sobre os projetos a serem priorizados para determinado território, as resoluções do Programa Território da Cidadania indicam que sejam destinados 30% dos recursos para as chamadas “minorias” (Lima, 2002).

que a gente faz de território é discutir todas essas coisas, *as pessoas entender que nós tamo dentro das comunidades tradicionais e nós precisa reivindicar nossos direitos, né?* (Maria Felipa)

Agrupadas sob a identidade política quebradeira de coco, ora as mulheres quebradeiras de coco se posicionam como mulheres, ora como trabalhadoras rurais, agricultoras, em alguns lugares se posicionam como quilombolas, também como comunidade tradicional, na Marcha⁹⁶ são todas margaridas, inclusive defensoras do desenvolvimento sustentável.

Por vezes, a identidade quebradeira de coco também é tensionada, oscilando entre uma valoração positiva, “não tenho vergonha de dizer: eu sou quebradeira de coco babaçu, eu sou filha de uma quebradeira de coco babaçu” (Antonieta); e em outros momentos aparece como a única possibilidade de escolha na vida, porque “não tinha outro emprego, emprego era só esse mesmo” (Maria Bonita). Encontramos ainda, no interior do movimento, mulheres que não são “muito de quebrar coco” e se sentem mais representadas por trabalhar na roça, e homens que também participam do MIQCB, embora em sua denominação e logomarca (Figura 35) há uma reafirmação da posição “mulheres” (quebradeirAs e o símbolo representativo do sexo feminino).



Figura 35. Logomarca do MIQCB

⁹⁶ Referência a Marcha das Margaridas, que reúne movimentos de mulheres do campo, das águas e das florestas, em homenagem a Margarida Alves, líder paraibana, assassinada por mover centenas de processos contra latifundiários quando integrou o sindicato dos trabalhadores rurais. O MIQCB é um dos movimentos presentes na organização da Marcha desde o início (Aguiar, 2015).

Deste modo, as mulheres quebradeiras enredam múltiplas posicionalidades, valendo-se de diferentes estratégias nas lutas pela garantia de direitos. Devemos, porém, estar atentos para o risco biopolítico implicado em assumir uma identidade e se produzir enquanto sujeito de direitos, na medida em que, conforme apontam Salvaro, Lago e Wolff (2013), “a garantia de uma cidadania plena depende de determinadas regras de identificação e controle do Estado”. (p. 81). Ao passo que as políticas sociais contribuem para a melhoria das condições de vida dos sujeitos, elas também instauram novas racionalidades nos seus modos de vida, a partir do cumprimento de determinadas exigências normativas, propiciando a garantia de direitos ao mesmo tempo em que produz o sujeito de direitos, aprofundando a “burocratização da vida e das relações, que demarca o ‘sujeito-objeto’ das políticas” (Maciazeki-Gomes, 2017, p. 199).

No caso das mulheres quebradeiras, na garantia de direitos, “elas constroem uma relação com o Estado que passa, em certa medida, por seu enquadramento em formas de interlocução pré-determinadas, tornando-se objeto de regras de uma autoridade que historicamente lhes foi desfavorável”. Porém, não podemos esquecer que “o objeto pode se constituir em sujeito e protagonizar os processos de construção de seus territórios” (Veiga, Porro, & Mota, 2011, p. 4). Portanto, não podemos, também, cair no risco de afirmar que as lutas pela garantia de direitos e por cidadania só produzem sujeição das mulheres ao Estado (Rago, 2017a), pois seria negar as diversas formas de resistência operadas por elas.

Deste modo, as mulheres quebradeiras do MIQCB, na sua busca por legitimação, precisaram cumprir determinadas regras do jogo político, permitindo, por um lado, a captura territorializante, mas por outro, o manejo habilidoso de tal jogo tem conferido visibilidade e reconhecimento das lutas das mulheres quebradeiras, em suas múltiplas posições assumidas, que é a potência do movimento enquanto máquina de guerra, buscando se desterritorializar frente às capturas burocráticas, jurídicas, econômicas e subjetivas.

Rachamos a identidade quebradeira de coco, com este tópico, portanto, no sentido de compreender como ela foi sendo produzida, entendendo, a partir do que expomos, que ela está revestida de um uso estratégico por parte das mulheres quebradeiras de coco, como um meio que intersecciona as lutas por reconhecimento e redistribuição, conferindo visibilidade e legitimidade à luta das mulheres quebradeiras de coco como sujeitos políticos, considerando as relações de poder desfavoráveis em que estavam enredadas.

O movimento tem abrigado em seu interior múltiplas posicionalidades assumidas pelas mulheres, a partir de seus traçados singulares de vida, mas que não fragmentam o movimento, embora haja dissidências e conflitos internos. Podemos afirmar, então, que há uma abertura para uma multiplicidade de devires⁹⁷ internamente ao movimento, onde se produzem processos de singularização que escapam à conformação identitária e permitem, então, a construção e o fortalecimento de comuns na luta política e na resistência cotidiana.

3.3 “Mas a luta é gostosa, o movimento é gostoso”: ação política de mulheres quebradeiras e implicações subjetivas

O presente eixo analítico tem como objetivo compreender as implicações subjetivas que a participação política no movimento tem produzido nos modos de vida das mulheres. Com esse mote, construímos três subtópicos, que são: “*Eu fui criada numa educação que a mulher era só em casa, pra cuidar dos filhos e do marido e das panelas!*”: o público e o privado, no qual apontamos a ação política das mulheres como produtora de novas subjetividades, que tensionam as fronteiras entre o público e o privado, e convocam para a construção de novos territórios existenciais; “*O coco vive no mato, espalhado sem serventia, mas quando eles se junta, eles têm grande valia*”: a amizade como exercício político, no qual indicamos a potência da amizade entre as mulheres como exercício político; e, por fim, “*Eu vou gargalhar, eu estou*

⁹⁷ O devir, para Guattari e Rolnik (1996) tem a ver com a “possibilidade ou não de um processo se singularizar” (p. 74)

feliz! Nossa matéria prima circulando no país!”: novos padrões? Desafios e resistências atuais, no qual trazemos algumas problematizações sobre a produção de subjetividade no contexto neoliberal, agenciada pelo aparato do desenvolvimento, e suas ressonâncias nos modos de vida das mulheres, assim como suas táticas de luta. Ressaltamos que este eixo se encontra em construção.

3.3.1 “*Eu fui criada numa educação que a mulher era só em casa, pra cuidar dos filhos e do marido e das panelas!*”: o público e o privado

*Eu sou mulher, seu doutor, o que é que é?
Eu sou mulher do Maranhão, eu sou mulher!*

*Lá na cozinha eu sou mulher
Pra fazer comida eu sou mulher
Pra lavar roupa eu sou mulher
E na política, porque que é que não sou mulher?*

*Pra ir pra roça, eu sou mulher
Pra fazer farinha, eu sou mulher
E na Prefeitura, porque é que eu não sou mulher?*

*Pra ir pescar eu sou mulher
Pra quebrar coco, eu sou mulher
Pra vigiar galinha, eu sou mulher
E lá na câmara, porque é que não sou mulher?*

*Pra cuidar do marido eu sou mulher
Pra cuidar dos meninos eu sou mulher
Pra ser machucada eu sou mulher
E na sociedade, porque é que eu não sou mulher?*

*Pra varrer rua eu sou mulher
Sem o salário eu sou mulher
Pra ficar calada eu sou mulher
E nos movimentos, porque é que eu não sou mulher?*

*Pra vir votar, eu sou mulher
Pra não ter voz eu sou mulher
Pra ter vez eu sou mulher*

*E no sindicato, porque é que eu não sou mulher?*⁹⁸

(Doraci Zebina)

Partindo da música acima, nossa intenção no tópico deste capítulo é trazer à tona os tensionamentos produzidos a partir da participação e da ação política das mulheres quebradeiras de coco em seu cotidiano, provocando dobras nos seus processos de subjetivação ao romper com a lógica normativa que determina o que as mulheres devem ou não fazer, os espaços que podem ou não ocupar. Nesse sentido, pensamos a participação e a ação política a partir da leitura foucaultiana de Maciazeki-Gomes (2017), não restrita aos espaços institucionais ou formais, mas que se amplia para o cotidiano, na relação de si consigo e com os outros, que borra as fronteiras entre o público e o privado, e produz efeitos no campo micropolítico.

Deste modo, tomamos o entendimento sobre o agir com base nas palavras de Ortega (2000), que “é começar, experimentar, criar algo novo” (p. 23), que permite “sacudir as imagens e metáforas tradicionais de experimentar e criar novas formas de vida” (p. 32). A foto produzida por Maria Felipa e a narrativa trazida para explorar as intenções com o que pretendia com aquela imagem indica essa experimentação de novos territórios existenciais de que falávamos, esse habitar lugares outros que não aqueles determinados para as mulheres na história, o espaço público. A foto também me enredou nesse habitar territórios outros, pois o lugar da academia, da “ciência”, da pesquisa, não foi, historicamente, bem-vindo às mulheres. Algo que foi sendo conquistado por meio da militância do movimento feminista, embora reconheço, também, que este lugar ainda mantém uma lógica excludente quando pensamos as mulheres negras, transexuais e as próprias mulheres de comunidades tradicionais, “fazendo

⁹⁸ Canção *Sou Mulher*, de autoria de Doraci, trabalhadora rural do Maranhão. Recuperado de: http://www.mmtrne.org.br/pdf/livro_de_musica.pdf

ver” como opera a articulação entre múltiplos eixos de desigualdades para diferentes grupos de mulheres.



Figura 36. Quebradeira de coco dando entrevista, em 17/01/2018 (Autoria de Maria Felipa)

Isso aqui é ser quebradeira, tá dando entrevista na televisão, tá dando entrevista no rádio, tudo isso aqui é ser quebradeira de coco, *a gente se vê quando vê uma quebradeira falando assim, dando seu depoimento*, dando uma entrevista, isso aqui é ser quebradeira de coco né? (Maria Felipa).

A luta das mulheres para ocupar esses lugares outros começou com a resistência frente às relações de poder em que estavam enredadas com os maridos ou companheiros, que demarcavam os papéis tradicionais destinados às mulheres, hierarquizados, mantidos através de gerações. São papéis reproduzidos pelas mães: — “naquele tempo a mãe da gente dizia que começou a produzir os filhos e não tinha como mais sair de casa. Naquele tempo era assim: a gente pariu tinha que ficar” (Dandara). Ou reproduzidos pelos próprios maridos: — “não, não vai não, não vai nem dizer que vai, que não vai!” (Anita). Tais questões, por vezes, limitavam ou despotencializavam a possibilidade de participação e de ação política das mulheres

quebradeiras: — “às vezes eu ia, às vezes eu não ia, fia, às vezes eu enfrentava, às vezes esmurecia⁹⁹, cê acredita?” (Aqualtune).

A narrativa de Antonieta é potente para visualizarmos as conformações tradicionais de gênero que destinam nós, mulheres, à esfera privada, ao trabalho reprodutivo, ao cuidado de casa e da família, ao lugar do “não-político”.

Ah minha filha... este é que é o problema que nós, *você não foi não, eu fui criada numa educação que a mulher era só em casa, pra cuidar dos filhos e do marido e das panelas, né? Quando a gente casava a mãe já dizia: “Olha não pode sair, só se o marido deixar”*, aquela coisa, diabo, toda né? Essa aí foi uma grande barreira... Moça de Deus, este é que é o problema, problema forte daquela época, da minha época, né? Hoje tá tudo liberal... O marido não deixava, a filha arrumando filho e trazendo pra dentro de casa, ele consentindo porque não queria, que eu já tava começando a sair. *E aí eu passei por cima: “pois fica aí!”*. Comecei a participar na comunidade. [Ele] foi me buscar na comunidade: *“hoje é o último dia que tu participa da comunidade”*. Lá na comunidade nós não brigamos não, brigamos foi em casa. “Agora você vai me dizer, ou participar da comunidade ou beber cachaça ou outro diabo, aí tu vai ver, se tu beber cachaça eu vou beber cachaça mais tu porque tu bebe”, ele se calou. Ah bom, então consentiu. “Leva a rede”. “Não, deixa minha rede aí, pra que levar ela?”. Mas pra isso não é fácil não, viu, só pra quem tem coragem... porque o negócio é duro. (Antonieta)

Essa narrativa também nos permite problematizar a dicotomia público-privado que incorre, para Biroli (2014b), em uma visão limitada da política que a isola das relações de poder existentes no cotidiano, “negando ou desinflando o caráter político e conflitivo das relações de trabalho e das relações familiares” (p. 31). Nessa cisão, a esfera pública seria aquela

⁹⁹ Ficar pra baixo, desanimar

fundamentada na universalidade e na impessoalidade, enquanto a esfera privada seria o espaço da intimidade, das particularidades. Mas à medida que as mulheres quebradeiras foram enfrentando os maridos que lhe determinavam quando e se elas podiam sair de casa, elas foram tecendo fissuras na lógica normativa que as conformavam no espaço doméstico e ao cuidado com os filhos e marido.

As práticas de liberdade que as mulheres iam ensejando permitiram-lhes, então, embaralhar as fronteiras entre as esferas pública e privada, embora não tenham rompido totalmente com as configurações usuais de gênero. Destarte, podemos dizer que as mulheres quebradeiras de coco babaçu foram rompendo sua “fronteira do espaço vivencial” (Barbosa, 2006, p. 40) em razão da saída do espaço restrito de suas casas em direção aos espaços de luta. Inclusive inúmeras mulheres assumiram papéis de liderança nas comunidades onde viviam, a exemplo de Antonieta e Tereza, que estavam à frente das ações de resistência aos patrões, e também conseguiram adentrar os espaços institucionais que eram restritos aos homens, como o sindicato rural de Esperantina. Ali, Antonieta assumiu um dos cargos da direção.

Depois da luta das mulheres, hoje tem muita mulher que é deputada, senadora, até governadora, até presidente da república, juíza, vereadora, isso foi tudo através da luta também, o movimento dentro. As mulheres tomaram um pouco as rédeas do sindicato, que hoje tem mulher que é presidente do sindicato, da associação, *que antes a gente não tinha esse direito e hoje a gente tem, através da luta.* (Antonieta).

Olé Mariê, Olé Mariá

Mulher, sai da cozinha!

Vem e ocupa o seu lugar!

Senão teu marido fala e tu só faz confirmar!

Senão teu marido fala e tu só faz confirmar!

Tua classe está na luta e tu vem pra ajudar!
 Tua classe está na luta e tu vem pra ajudar!
 Sindicato de pelego¹⁰⁰ não quer te associar!
 Sindicato de pelego não quer te associar!
 Estão te discriminando e tu vem pra protestar!
 Estão te discriminando e tu vem pra protestar!
 Mais da metade do povo do Brasil tá sem falar!
 Mais da metade do povo do Brasil tá sem falar!

(Olê, Mariê, As Encantadeiras)

Além dos conflitos diretos que as mulheres quebradeiras travavam com seus maridos, havia outros elementos que colocavam desafios a sua participação política, como a responsabilidade pelo cuidado dos filhos e pelas atividades domésticas, o que necessitava uma reorganização dentro de casa, envolvendo inclusive acordo com os maridos.

No período que eu entrei [no MIQCB], eu tinha meus filhos, eram pequenos ainda, né, então, tipo assim, a gente deixa os filhos, às vezes chega, o marido tá com a cara desse tamanho, a gente tem que viajar pra fora, né, sai. Agora não, melhorou a nossa vida, mas no começo a gente saía, não deixava nem um quilo de açúcar, né, e chegava achava tudo vivo (risos) (...) nós saía, *viajava três dias, nós não tinha diárias, era voluntário, nós não tinha dinheiro pra comer, viajar nos ônibus, nós não tinha dinheiro nem pra ir no banheiro*. Nós ia nos banheiros e ficava “ah nós vamos entrar e nós vamos sair que nós não vamos ficar aqui, sem ter um centavo né?”. *Então o movimento começou assim,*

¹⁰⁰ Pelego é o nome que se dá à pele de carneiro colocada entre a sela e o corpo do cavalo para amaciar o contato entre o cavaleiro e o animal. Esse termo começou a ser usado para definir aqueles sindicatos que cumpriam as orientações do Ministério do Trabalho nas negociações com a classe trabalhadora, atuando como órgãos assistenciais e recreativos em vez de atuar frente às reivindicações dos trabalhadores. Recuperado de: <http://cpdoc.fgv.br/producao/dossies/AEraVargas1/glossario/pelego>

todo mundo se dobrando. Então foi muito difícil nesse período, né, porque a gente vivia do coco, então se eu saía 3 dias, como que eu ia quebrar coco, né? Não podia quebrar coco, então se o marido ficasse e quebrasse algum coquinho, tudo bem, se não, ia sobreviver do que ficava até eu chegar, mas eu chegava pra mim quebrar coco, né, porque eu não chegava com dinheiro. (Maria Felipa)

A participação em atividades políticas toca sensivelmente na questão do tempo livre. Tal fator afeta particularmente as mulheres pela forma como a sociedade está organizada, pois a responsabiliza pela gestão de suas casas, o que acaba diminuindo o tempo disponível para se envolver em outras atividades (Miguel, 2014). Isso acaba exigindo das mulheres que se envolvam em múltiplas tarefas. As mulheres quebradeiras têm que cuidar da casa, dos filhos, trabalhar na roça, quebrar coco e ainda participar das atividades do movimento social. Além disso, a participação política também está relacionada às posições de classe, expressas pela falta de dinheiro para os gastos com deslocamento para participar dos encontros e reuniões, além das consequências para o sustento da família devido a sua ausência na quebra do coco.

Desse modo, podemos entender como operam as interseccionalidades na constituição dos sujeitos, de tal modo que as privações associadas à opressão de gênero podem ter diferentes sentidos para as mulheres (Biroli, 2014b). Com esse mote, devemos também ter cuidado para não homogeneizar a posição feminina a fim de não cair no risco de pensar que todas as mulheres quebradeiras eram oprimidas pela sua condição de gênero, incorrendo em um certo colonialismo que universaliza a experiência das mulheres. Foi preciso, inclusive, repensar minha própria perspectiva no campo o tempo todo quando eu tocava em alguma questão de gênero, em razão da minha experiência de mulher branca, “da cidade”, de classe média, com formação universitária. Como disse Antonieta, não fui criada na mesma educação que ela, no tempo dela. Assim, as experiências das mulheres não são universais, muitas delas contavam

com o apoio de seus companheiros, inclusive para organizar a vida doméstica quando elas precisavam sair para alguma reunião ou evento do MIQCB.

O que eu enfrentei foi na época que me fizeram convite, que minhas meninas eram pequenas, e eu não tinha como ir, mas sobre o esposo dizer assim “tu não vai”, não, eu ia, eu pegava, eu ia. Saía da minha casa, passava uma semana, do jeito que eu deixava ele eu achava, né, assim, na forma de tratar, eu não tinha cara ruim, nada, desconfiança, porque isso acontece, muito (...) O que eu encontrava assim, muitas das vezes, a dificuldade que eu encontrava era quando eu era pra mim ir essas viagens, eu não tinha condição financeira, mas eu ia, eu ia, o movimento bancava tudo, né, as passagens, os alimentos que a gente comia lá, tudo era bancado pelo movimento e como diz o pessoal, aquele ditado véi, eu ia sem nada de condição financeira e voltava também sem condição, de dizer assim, o movimento pagou suas diárias que você ficou lá, não, eu vinha cheia de novidade, de experiência pra mim poder hoje tá aonde eu tô, liderando esse grupo, né? (Laudelina).

Mesmo com a cara feia dos maridos, com a falta de dinheiro, as condições precárias das viagens, as mulheres seguiram resistindo cotidianamente para poderem participar do movimento e lutar pelos seus direitos, de modo que produziu deslocamentos subjetivos nos modos de se perceber no mundo, de se relacionar consigo mesmo e com os outros, de se posicionar diante das situações que lhes cercam, de agir, e de perceber que os espaços da política, os espaços da fala pública, os espaços além-casa também lhes pertencem. Nesse sentido, a ação política das mulheres quebradeiras junto ao movimento foi produzindo efeitos nos seus modos de vida.

No início assim é muito difícil, a gente fica com medo de falar, não sabe o que é as coisas, vão aprendendo, participando das reuniões. Eu passei muitos anos calada nas

reuniões, caladinha, sem dar uma palavra, né, passei pra coordenação, caladinha, sem dar nenhuma palavra, e aí eu comecei a entender, porque quando a gente começa a entender e a praticar, aí é tudo muito fácil né, assim. Mas quando a gente começa, é muito difícil, a gente tem medo de falar o que não é certo, né, e, mas assim, o movimento é uma escola, quem passa pelo movimento, ele estuda porque ele fica formado pra falar em qualquer lugar que você for (...) Então aprendi a falar, aprendi a dar reunião, aprendi a falar na televisão, aprendi, assim, é um monte de coisa que a gente aprendeu depois que o movimento surgiu na nossa vida, que se a gente for contar dá um mês porque é muita coisa, né? (...) E aí depois a gente já aprende a reivindicar os direitos, né, os projetos, já sabe que a gente tem o direito lá nos projetos que tem, dos produtos, já consegue fazer debate sobre o melhoramento dos produtos, sobre a legalização, é muita coisa, né, que a gente aprende quando o movimento surge na vida da gente (Maria Felipa)

Não foi fácil, não, nós fomos, enfrentamos por Teresina, pelo INCRA, em tudo enquanto, dormia, andava nesses lugar tudin, nós ia pra Esperantina, fazia passeata, levava machado, levava foice, cada qual de pés, e aí nós fomos enfrentando todo mundo junto, com a dona Antonieta, dona Tereza, amarrava pano na cabeça, chegava em frente de cada um órgão, reivindicava nossos direitos e conseguia. Nós conseguimos a nossa terra, nós conseguimos as nossas organizações hoje, nossos direitos, hoje nós conseguimos nossos direitos, por exemplo, a lei Maria da Penha, que é o direito da mulher, não é? (Dandara).

Minha filha, [o movimento] é tudo na minha vida, o movimento foi e é a minha vida. Por que? Porque eu me realizei um pouco como mulher, eu me valorizei, estou me valorizando como uma mulher, trabalhadora rural, quebradeira de coco babaçu, não

tenho vergonha de dizer 'eu sou quebradeira de coco babaçu' (...). O movimento pra mim é tudo isso que eu realizei, porque se não eu tivesse me valorizado, a minha luta, a minha identidade, eu não tinha andado por esse lugar por onde eu já andei e ainda queria ir mais... (Antonieta)

As mulheres desejavam habitar lugares outros, que não dizem respeito só a novos espaços geográficos, mas sobretudo novos territórios existenciais. Não é só uma questão de gostar de “andar”, mas andar em espaços que não eram bem-vindos às mulheres. Sair de casa não é simplesmente uma questão de sair, mas realizar um movimento que não era permitido às mulheres. Nesse sentido que podemos dizer que o movimento social permitiu acionar a construção de novos territórios existenciais para as mulheres quebradeiras de coco babaçu.

Essa luta não é fácil,

Mas vai ter que acontecer!

As mulheres organizadas,

tem que chegar ao poder!

Vamos lutar, minha gente! Vamos botar pra valer!

Vamos quebrar a corrente do machismo e do poder!

(Essa Luta Não É Fácil, As Encantadeiras)

Outro ponto pertinente com relação à atuação política das mulheres é o que Maciazeki-Gomes (2017) apontam sobre a ideia que ainda persiste até mesmo no imaginário feminino de que o universo da política não nos pertence. Antonieta nos fala algo interessante e problematizador a esse respeito, que não se encerra em um consenso:

Sabe o que é que acontece? Porque nós ainda não aprendemos a votar, mas eu já aprendi um pouquinho, eu só voto em homem se não tiver uma mulher. Vamos supor assim, tem um deputado homem, tem uma deputada mulher, no mesmo, vamos supor, estadual,

né? Eu vou votar na mulher, aí eu vou arranjar um companheiro pra votar naquele que eu quero, mas eu vou votar na mulher. Porra! Já chega de tanto votar em diabo de macho! A gente já votou demais nessas coisas, né? É um grande erro nosso que nós vamos votar só nos homens, e as mulheres candidatas a vereadora que pode tá lá?

As primeiras reivindicações do movimento feminista, até as primeiras décadas do século XX, fundamentavam-se na ideia de que o voto seria a via pela qual as mulheres poderiam participar das tomadas de decisão, podendo ter, então, suas demandas acolhidas, mas o que aconteceu foi que, após a conquista do direito ao voto, a política manteve-se hegemonicamente masculina. Inclusive o pequeno número de mulheres nas esferas representativas é uma realidade atual na maioria dos países. Aqui no Brasil, a partir de 1994 foi implementado um sistema de cotas eleitorais, mas que tem tido pouca efetividade na ampliação do número de mulheres eleitas, pois não fornece condições estruturais para que elas possam se envolver e se manter nas campanhas (Miguel, 2014).

O autor ainda afirma que, por um lado, essa pequena representatividade aponta, de fato, para as desigualdades presentes no sistema político brasileiro, por outro, a maior proporção de mulheres nos espaços políticos não garante a redução das desigualdades (Miguel, 2014).

E outra coisa também que faz chata a gente, é que você vota, ajeita pra aquela candidata a vereadora, a ganhar, ganha, vai eleita e aí quando chega lá o diabo se torna uma outra coisa! Isso também é uma grande dificuldade que a gente enfrenta, porque a gente quer ela lá, mas quando chega lá... 'diabo! Nós te elegemos não foi pra tu ir pra secretaria não!' (Antonieta).

O problema acima evidenciado na narrativa de Antonieta é o que Miguel (2014) coloca nos termos de essencialismo potencial subjacente, por meio do qual se espera que as mulheres respondam às demandas do seu grupo, como se os interesses fossem iguais por estarem

agrupadas no mesmo guarda-chuva identitário. Porém, o que acontece é que nem sempre as mulheres eleitas estão comprometidas com as questões de gênero, como no caso apontado por Antonieta. Daí advém novamente a questão das múltiplas posicionalidades que os sujeitos ocupam, o que tensiona ao mesmo tempo o reconhecimento da diferença e a necessidade de unidade (Miguel, 2014) que possibilite a representação política das mulheres.

Mas a luta é gostosa, o movimento é gostoso, depois que a gente se apaixonar, pronto.

Aí falam pra eu me casar, “eu? me casar? Menina, já sou casada, não minha filha, eu me casei com o movimento e esse nós só vamos se separar quando morrer”. (Antonieta)

A narrativa acima, de Antonieta, remete-nos à noção de “felicidade pública”, recuperada por Hannah Arendt, referindo-se à felicidade produzida pelo agir político. A autora nos mostra a participação nos assuntos públicos como uma atividade prazerosa de experimentação, o *amor mundi* como “o deleite que se sente na ação política” (Ortega, 2000, p. 40). Podemos, então, apontar a ação política das mulheres quebradeiras de coco como um importante ponto de tensionamento das relações de poder as quais elas estavam enredadas, por exemplo: o enfrentamento dos lugares naturalizados como espaços únicos onde as mulheres podiam transitar; e os efeitos produzidos nos seus modos de vida, no modo de inscreverem no mundo ao experimentarem desejos outros: desejos de participação ativa na luta por seus direitos, por melhores condições de vida, pelas questões de gênero; desejo pela legitimação do seu lugar de fala, para que suas vozes sejam ouvidas; desejo de traçar outros caminhos que não aqueles que foram historicamente traçados para elas.

A participação política das mulheres no movimento permitiu habitar novos territórios existenciais, recusando lógicas normativas que determinam o que elas podem e devem fazer e os espaços que podem ou devem ocupar. Embora não tenham mudado radicalmente as relações

de poder, permitiu a experimentação e a legitimação do desejo dessas mulheres frente maridos, famílias, comunidade, o campo social.

3.3.2 “*O coco vive no mato, espalhado sem serventia, mas quando eles se junta, eles têm grande valia*”¹⁰¹: a amizade como exercício político

Celebração da amizade

*Nos subúrbios de Havana, chamam o amigo de **minha terra** ou **meu sangue**.*

*Em Caracas, o amigo é minha **pada**, ou minha chave **pada**, por causa de padaria, a fonte do bom pão para as fomes da alma; e **chave** por causa de...*

— ***Chave**, por causa de **chave** – me conta Mario Benedetti.*

*E me conta que quando morava em Buenos Aires, nos tempos do horror, ele usava cinco chaves alheias em seu chaveiro: cinco chaves, de cinco casas, de cinco amigos: as chaves que o salvaram*¹⁰²

(Eduardo Galeano)

Neste tópico pretendemos discutir a potência política da amizade como estratégia de resistência e enfrentamento das mulheres quebradeiras de coco. Vimos como alguns agentes intermediaram o processo de constituição do MIQCB, mas a base do movimento foi tecida no próprio cotidiano das mulheres quebradeiras, nas idas e vindas do mato, nos encontros alegres de corpos que potencializa a ação e nos laços de solidariedade constituídos em um contexto no qual a própria sobrevivência das mulheres estava sob ameaça.

Conforme Barbosa (2013b) afirma, as atividades realizadas em grupo, por elas, como a caminhada até os babaçuais e a coleta e a quebra do coco babaçu coletivamente, propiciaram o surgimento de novas formas de organização e grupos de apoio mútuo, que desembocaram na criação do movimento. Conforme aponta Ortega (2000), a política não é privilégio dos movimentos formais, institucionais, dos partidos, mas se trata de um exercício que pode

¹⁰¹ Versos cantados por Antonieta.

¹⁰² Conto de *O Livro dos Abraços* (2017)

emergir em qualquer lugar, “sempre que os indivíduos se inserem no mundo pela palavra e pelas ações e dão início a algo novo e inesperado” (p. 42). Posto isso, tomamos a amizade como lugar legítimo de exercício do político.

Pesquisadora: O que vocês gostam em quebrar coco?

Dandara: Você tá sentindo o jeito que nós fica? Alegre, conversando uma com a outra, e é bom a gente tá no mato...

Eva Maria: Ainda hoje!

Dandara: Aí hoje sabe o que é que nós faz? Vamos pro mato, entra nos mato alheio, aí nós carrega os cocos, enche o saco, aí bota do nosso lado, aí vamos quebrar os cocos, e tem que pisar bem devagarzinho, aí quando é pra trazer pra casa, né? Pega a carroça, tem que buscar ligeiro, que é pra eles não ir buscar, entendeu? Mas se viesse o dono pro mato eu não tenho medo não. “Moço, nós quer é coco” (...) Nós se distrai, nós não se lembra nem de casa, por mim eu não ia nem agora, mas tem quer ir (risos em geral).

A amizade aqui parte da ideia da estética da existência de Foucault (2004), não comportando exatamente uma definição, mas antes trata-se de um *ethos* de si na relação consigo e com os outros. Nessa medida, compreendemos a amizade na perspectiva foucaultiana de Ionta (2017), como uma arte do com-viver que permite tensionar as relações sociais normatizadas e institucionalizadas e, nessa medida, produzir fissuras no tecido relacional. Assim, podemos compreender a amizade como exercício político que chama à experimentação de formas outras de sociabilidade, travada nas lutas contra determinadas formas de subjetivação, nas quais o sujeito se constitui no mundo compartilhado com outros indivíduos (Ortega, 2000).

O interesse pelo fenômeno da amizade tem crescido a partir da década de 1970, em um contexto cada vez mais acentuado de desprendimento e individualização, onde as formas

tradicionais de relações, como a família, têm sido deslocadas à medida que novos vínculos emergem, atravessados pelo consumo e pela mídia. Nesse cenário, a amizade surge como possibilidade de experimentar novos modos de existência, ao rejeitar as tradicionais formas de relação, institucionalizadas e hierarquizadas. Nesse sentido, alguns filósofos, tais como Foucault, Deleuze, Arendt e Derrida têm inserido a amizade em seus estudos no sentido de repensar e reconstruir o político (Ortega, 2000).

Em sua obra *Genealogias da Amizade*, Ortega (2002) nos mostra como a amizade foi sendo solapada no espaço público e gradativamente incorporada à esfera privada, da intimidade. O autor indica que, no período homérico, na Grécia, a amizade estava ligada ao parentesco, recoberta de normas e rituais, com o fundamento de manter a coesão e garantir a segurança do corpo social, considerando que a sociedade da época vivia dispersa. Assim, tais relações de amizade não eram escolhidas livre e espontaneamente. Foi a passagem para a época clássica, com o surgimento da *polis* e a maior mobilidade e diversidade étnica, que permitiu o deslocamento do contexto institucional das relações para a criação de novos vínculos, de caráter mais livre e com maior afetação pessoal, embora ainda conservassem uma estrutura institucionalizada de obrigações e tarefas mútuas (Ortega, 2002).

A dimensão política da amizade, para Ortega (2000), foi se esvaindo à medida que se aproximou da ideia de fraternidade, a partir da emergência do Cristianismo, por meio do qual o amigo começou a figurar nos discursos como irmão. Na perspectiva do autor, a fraternidade é “uma forma de comunidade identificatória, na qual, na condição de irmãos, somos todos iguais” (p. 31), apresentando-se, assim, como força antipolítica ao universalizar os indivíduos e anular a experiência de alteridade, de pluralidade. Já na modernidade, caracterizada por um esvaziamento do espaço público, uma crescente privatização das relações e uma “tirania da intimidade”, Ortega (2000, 2002) mostra como a amizade foi demarcada como experiência

privada, cada vez mais afastada da sua dimensão política e seguindo os moldes das relações familiares, não representando perigo, pois, para as instituições tradicionais.

Posto esse cenário histórico, Ortega (2000) realiza, então, um exercício de recuperar o potencial político da amizade enquanto possibilidade de transformação de si a partir de suas relações. Em sua leitura foucaultiana, o autor destaca a amizade como modo de subjetivação coletiva, permitindo a criação de formas outras de viver e de se relacionar. Também, Passetti (2003) destaca o potencial da amizade em produzir resistências e evocar contrapoderes. Deste modo, trazemos duas fotos produzidas por Dandara e Mariana, que chamam a atenção para reafirmarmos o cotidiano das mulheres como elemento articulador da ação política, e que diz de uma resistência tecida no nível das relações de amizade, no nível micropolítico.



Figura 37. Caminho do mato, em 08/01/2018 (Autoria de Mariana)

Aqui eu tirei a foto deste caminho. Indica, assim, aqui é a entrada e saída pra ir pro mato... representa muita coisa, faz bastante tempo que a gente passa por eles, não tem como a gente esquecer, e agora a gente tem até uma foto do caminho! (risos). (Mariana)



Figura 38. Entradas e saídas do mato, em 08/01/2018 (Autoria de Dandara)

E essa outra aqui, aqui é as entradas, aqui é um caminho que vai, mas tem outro que dobra assim, né? Uma vai por dentro, outra vai por fora, lá na frente se encontra... é porque assim, tipo uma brincadeira, bora ver quem chega mais primeiro, entendeu? A gente chega lá na frente, aí tem outras pessoas que chegam mais primeiro (Dandara)

Em um primeiro momento, as fotos “do caminho” me intrigaram, me fazendo pensar sobre o que significavam. “Foto do mato?”, inclusive achando que elas tinham tirado essas fotos só por tirar, tirar foto de qualquer coisa. Mas enquanto elas iam falando sobre as fotos no momento posterior, percebi que realmente não tinha como eu entender tais registros, que dizem respeito a algo singular da experiência daquelas mulheres. O mato é onde, desde crianças, as mulheres vem e vão, às vezes diariamente, caçando e quebrando os cocos para seu sustento, para sobreviver naquela situação de espoliação que enfrentavam.

Também lembrei de quando estava no mato com elas, das estratégias cotidianas (Certeau, 1998) que elas usam para transitar por um espaço que, por mais conhecidos que se tornem os caminhos do mato, não está isento de perigos. Por exemplo, elas sabem quando outras pessoas estão naquele lugar ao olhar o rastro de pegadas no chão, conhecendo se alguém

tinha ido ou vindo. Elas se dividem entre as veredas atrás de boas palmeiras com muitos cachos de coco e se encontram novamente ao gritar “uuuuuh, Fulana” para chamar as outras mulheres que estejam mais distantes. É assim também que elas sabem, ao chegar no mato, se alguma das mulheres já está lá.

E aí eu gosto assim de quebrar mais é assim quando nós tamos, somos muitas, né, assim, em redor do meio de coco, é bom, a gente prosando, achando graça, é bom, eu gosto. Agora quando é a gente sozinho é ruim demais, quebrar coco, mas aí... eu gosto mesmo de quebrar quando tem muita gente assim no monte de coco, a gente prosando ali, conversando, aí de tarde pode vender coco que tem coco, pois é, assim que eu gosto.
(Luísa)

É um divertimento, tem vez que a gente faz um monte de coco, com as mulher e assim leva, olha o tempo passa tão rápido que a gente nem percebe (...) [**Pesquisadora:** e o que você mais gosta de quebrar coco?] É de tá ali, nós reunidos, quebrar o coco, nós reunidos, dizendo 'olha fulano', trocando, nós quebra os coco, aí nós troca, vamos dar dúzia, aí bota doze coco aqui, a pessoa que era mais esperta pra não ficar pra trás quebra aqueles coco muito rápido e assim vai, cê acredita? E conta história, sempre contando aquelas histórias. (Aqaltune)

As idas aos babaçuais costumavam ser coletivas, também em face dos perigos que o mato abrigava. Assim, em grupos, as mulheres adentravam os babaçuais e percorriam as veredas já conhecidas por elas. Ajudavam-se na hora de coletar os cocos. Quando iam quebrar, sentavam geralmente em roda, em volta de um monte de coco babaçu, e ali, teciam horas a fio de conversa ao som do ritmo intenso do macete. Por isso elas gostavam “quando a gente vem muita mulher pro mato pra quebrar coco, que a gente passa o dia todinho conversando, *e aí é um tipo de trabalho e ao mesmo tempo uma diversão pra gente né?*” (Carolina). O trabalho

não somente apontado outrora como cansativo e pesado, mas que comporta um componente micropolítico de resistência que se tece ali, no cotidiano das relações entre as mulheres. As piadas, as prosas, as histórias trocadas naquele clima amistoso conferiam leveza ao trabalho.

Quando chegava lá a gente se espalhava no mato, ora, mas lá saía história (risos), de falar... ‘ê fulano, o que será amanhã?’ (risos) e achava graça, viu? E contava os passados véi... aí uma puxava, a outra achava graça... eu dizia pra elas ‘mirmã, nossa vida é tão sofrida, não é possível que quando nós morrer nós não se salve nem que seja da boca da onça’. (risos) (Eva Maria)



Figura 39. Companheiras, em 08/01/2018 (Autoria de Carolina)

Então eu tirei aqui, era como elas, representantes como fosse, como elas são do nosso grupo, então são as minhas companheiras de quebrar os cocos, de ir pro mato pra quebrar os cocos, porque eu não vou sozinha quebrar o coco no mato, então representando o grupo de mulheres quebradeiras. (Carolina)



Figura 40. Companheiras 2, em 08/01/2018 (Autoria de Dandara)

Essa aqui sempre é companheira de luta, nós quebrando coco, quando a gente vai a gente se reúne assim, pra não ir só, porque o mato sempre a gente fica com medo, e aí aqui nós se ajuntamos, quebramos, um divertimento, lembra nem de casa (...) essa aqui também é outra companheira de luta, que sempre a gente não vai só, a gente enfrenta, corrido, e a gente se ajunta, faz esse monte de coco, quebra todo mundo junto, entendeu? (Dandara)

A amizade, como exercício político que se abre para a alteridade, “permite ao corpo experimentações de afetar outros corpos e por eles ser afetado”, estando relacionada à potência dos encontros, onde “os amigos revigoram o ânimo pela simples companhia e prazer de estarem juntos” (Gomes & Silva Júnior, 2013, p. 40). A minha presença na foto das “companheiras” também me enreda nessa experimentação de alteridade com as mulheres, não exercida somente em meu encontro com elas, mas também do encontro delas comigo, “a mulher” de outro território, de outras experiências, que nunca havia entrado no mato, que nem conhecia o sabor do coco babaçu, que não conhecia nada ainda sobre os modos de vida delas. Esse duplo exercício de alteridade proporcionou momentos únicos de experimentação de outros olhares,

de afetação de corpos, cada qual com suas marcas, com suas bagagens, com suas vivências, que não se anularam ou se repeliram no encontro, mas produziram afetos alegres.

Em uma leitura espinosiana, Pelbart (2008) nos mostra como cada um de nós somos constituídos por um grau de potência singular, a partir do qual podemos afetar outros corpos e ser afetados por eles. Tais afetos podem ser tristes ou alegres, a depender dos encontros que experimentamos. Nesse jogo de experimentação, vamos aprendendo o que aumenta nossa potência de agir, resultando em afetos alegres, e o que a diminui, resultando em tristeza. Com relação às mulheres quebradeiras, as afecções produzidas nos encontros cotidianos revitalizavam as relações entre elas e contribuíram para potencializar a sua ação política.

Nessa trama cotidiana de relações reside a força da amizade em propor formas de experimentar outros modos de vida “comprometidos com práticas criativas de solidariedade e resistência viabilizadoras da benevolência e da indignação que podem irromper ações políticas inovadoras” (Gomes & Silva Júnior, 2013, p. 55).

Desde o início, a rotina, nós chegava lá, nós ajuntava o coco, cada qual ajuntava seu monte de coco viu e ia quebrar. Aí às vezes botava 3 quebradeiras, quebrava aqueles cocos, aí nos outros dias já ia pra outras... *Ia se ajudando a outra, porque uma vez uma tava aperreada aí dizia: “Ô fulana, vai me ajudar que amanhã eu vou”. Aí juntava de 3 [quebradeiras], às vezes dava um saco, aí nós trazia, vendia, a outra vendia, ia pagar a dívida dela, nos outros dias ia pra outra e assim nós continuemos, ajudando umas às outras.* (Eva Maria)

No contexto de dificuldades e de limitação de recursos materiais à sobrevivência, surgiam práticas solidárias entre as mulheres quebradeiras, que se alternavam na quebra do coco para ajudar quando alguma delas estava em uma situação difícil. Quando uma não podia ir em um dia, a outra ia, e depois elas trocavam, e assim, iam resistindo frente à situação

econômica de limitação imposta pelos padrões. O partilhamento das situações enfrentadas e os vínculos de solidariedade estabelecidos entre as mulheres fortaleciam suas relações de amizade e conduziam à irrupção de movimentos de resistência.

Essa atitude de se compadecer, de partilhar, que o laço de amizade inspira emana do gesto de solidariedade, como reconhecimento da situação do outro, na qual se “respira” a vida a partir do seu lugar, como relação que me põe em contato com o exercício político de comprometimento com a dignidade do outro – condição que afeta todo tecido social diretamente. (Gomes & Silva Júnior, 2007, p. 158)

Os vínculos de solidariedade, de cumplicidade, de apoio que se estabeleciam nas idas ao mato, na quebra do coco, iam se consolidando, e nessa medida, a amizade como exercício político pode potencializar a ação. Dado a sua condição de experimentação política, as relações de amizade são potentes produtoras de espaços singulares de diálogo e ação, imbricados com práticas de solidariedade e afetos alegres, que, inclusive, tornam-se capazes de caminhar no sentido de se construir um projeto político de autonomia (Gomes & Silva Júnior, 2013). Nesse sentido, os objetivos em comum compartilhados, o desejo coletivo, mobilizam o apoio e o vínculo entre amigos e também potencializam o engajamento, compreendido como “lutar junto” (Gomes & Silva Júnior, 2007).

O projeto foucaultiano de uma ética da amizade no contexto de uma possível atualização da estética da existência permite transcender o quadro da auto-elaboração individual para se colocar numa dimensão coletiva. A amizade supera a tensão existente entre o indivíduo e a sociedade mediante a criação de um espaço intersticial (uma subjetivação coletiva), passível de considerar tanto necessidades individuais quanto objetivos coletivos e de sublinhar sua interação. (Ortega, 2000, p. 91)

As mulheres quebradeiras de coco começaram, então, a organizar táticas e estratégias cotidianas para enfrentar a espoliação dos patrões: seja quebrando todo coco que achassem no chão, após eles terem mandado derrubar as palmeiras de babaçu, seja vendendo o coco fora das propriedades, ou até mesmo partindo para o enfrentamento direto e para a organização de encontros na comunidade. Assim, o exercício político da amizade conduziu à irrupção de contracondutas, termo foucaultiano referente às lutas “contra os procedimentos postos em prática para conduzir os outros” (Foucault, 2008b, p. 266). Assim, os babaçuais, o ato da quebra do coco e as próprias relações entre as mulheres foram politizadas no campo social que estava posto. Esses procedimentos populares, cotidianos, que dizem de “maneiras de fazer”, como indica Certeau (1998), são diferentes formas pelas quais os sujeitos não se conformam com as estratégias disciplinares organizadas pelos agentes de produção sociocultural.

A partir do exposto, lançamos mão da amizade como exercício político, como um espaço intersubjetivo de experimentação que aumenta a potência de agir. Dito de outro modo, a amizade instaura um lugar privilegiado de ação e discurso que permite o engajamento em iniciativas políticas, por meio do compartilhamento de experiências, conhecimentos, aprendizagens e da experimentação do imprevisto, podendo vir a ter um caráter subversivo ao produzir movimentos de desvio à ordem dominante, além de ser um espaço de “escuta e acolhida em que se compartilha e significa a vida” (Gomes & Silva Júnior, 2010, p. 77). Na música abaixo, a coletividade produzida no exercício da amizade enquanto força política aflora como potência de ação:

Vem mulher, *de mãos dadas* vamos caminhar

Ho, mulher, *vamos juntas* a história fazer

Vem mulher, que *unidas* vamos triunfar

Novo rumo a história terá

E a vitória vai acontecer

Oh, mulher! Tua história nunca foi contada
Oh, mulher! Poucos livros revelam teu ser
Oh, mulher! És mais vista como objeto para dares
carinho e o afeto em um mundo de falso prazer
Oh mulher! Tu és fortes e podes vencer
Oh mulher! *Se unir-se às outras* e caminhar
Mas mulher, *junto às outras*, tu te sentirás
Teu passado triste deixarás
E verás novo dia brilhar
(Vem Mulher, As Encantadeiras)

A partir de Foucault, Ionta e Campos (2008) concluem que as relações de amizade são capazes de criar um espaço compartilhado entre os indivíduos onde se forjam novas subjetividades. Assim, elas podem se configurar como lócus de resistência aos diagramas de poder, quando nos distanciamos da lógica fraternalista do amigo como meu irmão, como igual a mim, para nos aproximarmos da experiência de alteridade, o amigo como diferente de mim, mas que não me destrói ou me anula. Em suma, adotamos uma perspectiva de amizade “como forma prazerosa de vida – vida que valha a pena ser vivida e que escape à biopolítica moderna” (Ionta & Campos, 2008 p. 187).

Nesse sentido, podemos dizer que a amizade é dotada de uma ética do cuidado de si consigo e com o outro, de uma estética por seu caráter de experimentação de afetos e liberdade de criação que permitiu produzir e reconfigurar subjetividades, e de uma política à medida que se transformou em uma potente força de resistência aos modos de sujeição instaurados. Podemos apontar, pois, a amizade entre as mulheres quebradeiras de coco, a cumplicidade desde as idas e vindas do mato, a solidariedade frente às dificuldades, os afetos experienciados nas táticas cotidianas de enfrentamento, como um dos principais elementos da resistência e de

organização de lutas, irrompendo linhas de fuga “capazes de inaugurar novos jogos de força nas relações cotidianas” (Leite, 2008, p. 136) que colocaram em funcionamento uma máquina de guerra que desembocou no MIQCB.

3.3.3 “*Eu vou gargalhar, eu estou feliz! Nossa matéria prima circulando no país!*”¹⁰³: novos padrões? Desafios e resistências atuais

No contexto de resistência frente às condições de opressão e exclusão social, o MIQCB encontrou na amizade entre as mulheres quebradeiras a potência de ação política, operando como máquina de guerra, subvertendo a seu favor as influências externas das instituições, o que permitiu a sua constituição. Lembramos que esse movimento foi articulado em seis regionais em quatro estados, o que já indica desafios com relação à própria diversidade interna do movimento. Mas também as mulheres do movimento têm que lidar com o Estado, com as agências financiadoras, a mídia e outros setores da sociedade, o que requer um exercício permanente de negociações frente às divergências e convergências internas e externas em disputa (Veiga, Porro, Mota, 2011).

Ademais, existe um contexto macropolítico de capitalismo neoliberal que se rearranja constantemente quando não consegue mais penetrar certos territórios, como explica Guattari (1985), remanejando o tempo todo os seus espaços de controle para continuar se expandindo. Retomando a ideia de máquina de guerra, Ortega (2000) afirma que no momento em que ela aparece como um acontecimento, o aparelho de Estado opera no sentido de captura-la, de incorpora-la em imagens já existentes, preestabelecidas. Isso requer da máquina de guerra uma reconstrução permanente de si, uma potência criadora, no encontro com o aparelho de Estado. Por isso o espaço da máquina de guerra diz respeito à “metáfora do aberto, da continência, do

¹⁰³ Trecho da música Samba das Quebradeiras (As Encantadeiras)

acontecimento, das metamorfoses, das transformações constantes e da amizade” (Ortega, 2000, p. 38).

São inegáveis os ganhos que as quebradeiras de coco babaçu do MIQCB conseguiram ao longo de sua árdua trajetória de experiências de exclusão, de invisibilidade, de lutas físicas e simbólicas, de organização e mobilização social, que transformaram o cotidiano dessas mulheres de inúmeras formas. Devemos compreender as implicações subjetivas trazidas pela conquista de direitos e ampliação de reconhecimento, uma vez que, como já vimos, a constituição do “sujeito de direitos” em torno da produção de uma identidade implica uma gestão das vidas das mulheres, ou uma biopolítica, e produz modos de subjetivação.

As mulheres quebradeiras têm sido alvo de inúmeros programas de desenvolvimento rural, realizados em parceria pelos governos federal e estadual e organizações multilaterais, como o Banco Mundial, que tem financiado alguns projetos no Piauí, como o Programa de Geração de Emprego e Renda no Meio Rural (PROGERE)¹⁰⁴, além do apoio financeiro de ONGs. A partir da década de 1960, o Banco Mundial promoveu uma expansão de investimentos no setor rural, um processo de modernização tecnológica chamada Revolução Verde. A partir de então, tendo como alvo o combate à pobreza, inseriu em sua agenda os projetos de desenvolvimento rural, no intuito de aumentar a produtividade da terra dos pequenos agricultores, por meio da aquisição de pacotes tecnológicos, tais como agrotóxicos, máquinas e equipamentos, mas sem tocar na estrutura agrária (Pereira, 2010).

A estratégia do Banco Mundial, desde então, tem sido inserir nos circuitos do mercado aqueles agricultores que ainda permaneciam à margem da lógica capitalista, “um remedeo de agronegócio com menor escala”, financiando mecanismos de políticas de créditos e compras públicas de alimentos da agricultura familiar. As políticas de desenvolvimento que abarcam os

¹⁰⁴ O PROGERE faz parte das ações do Projeto Pilares do Crescimento e da Inclusão Social do Governo do Estado do Piauí em parceria com o Banco Mundial.

povos e comunidades tradicionais, além de serem limitadas em termos de recursos, promovem a inserção padronizada na lógica mercantil e no âmbito da cidadania formal, desconsiderando suas formas de vida e de uso de seus territórios (Montenegro, 2012, p. 168). Por um lado, as políticas públicas voltadas para as populações do campo, por meio de projetos financiados por agências internacionais, têm contribuído para a melhoria das condições de vida das mulheres:

Depois desses projetos só veio melhorar né... A nossa produção e o nosso meio de vida também de quebradeira de coco, *e aí a gente tem como dizer assim “eu vou fazer, eu vou fazer uma compra e vou pagar né, porque eu tenho o meu produto e vou entregar e vou receber”*. Antes quando a gente não tinha a gente ficava... Tinha só a vontade de comprar... mas cadê a condição financeira pra pagar aquilo que a gente queria? Antes [quando] só vendia o coco mesmo só dava pra comprar o arroz e o feijão. Agora não, ele dá pra fazer isso e dá mais pra gente comprar o que a gente precisa: ir numa loja, comprar uma cama pra pagar por mês, tudo isso a gente fez (Laudelina).

Mas por outro lado, existe um risco no chamado “projetismo”, ou seja, na proliferação de pequenos projetos, financiados por agências internacionais, de apoio a organizações locais, uma vez que pode se revestir de estratégias colonialistas e clientelistas, amortecendo a luta e a resistência dos movimentos sociais que representam essas organizações. Ademais, esse apoio financeiro pode gerar dependência em relação ao aparato do desenvolvimento, despotencializando a luta política por transformações sociais (Zaldívar, 2005). Tais preocupações estão presentes na reflexão de Francisca pelo MIQCB na abertura da I Feira do Babaçu:

Não vou pensar porque se oferece um agroquintal é porque governo é bom não, é porque eles vão deixar a gente se entreter com aquele quintalzinho pequeno enquanto por trás

a devastação vem devorando tudo, e a gente quando abrir os olhos e perceber, não vamos ter como dar conta mais dessa situação.

Ao passo que as mulheres utilizam tais projetos a seu favor, existe, em certa medida, uma dependência do financiamento exterior para a melhoria do trabalho, uma vez que “sem essas parcerias de fora é difícil a gente conseguir fazer uma coisa, uma construção cara né? (Laudelina). Essa dependência afeta, inclusive, a articulação de encontros e reuniões, e a própria rotina das lideranças do movimento, que precisam se deslocar pelas comunidades para mobilizar e articular as mulheres, já que os gastos também dependem do financiamento das “parcerias”. Atualmente, por exemplo, o MIQCB está enfrentando dificuldades financeiras para promover mais um Encontro, pois encontros desse porte demandam despesas altas com as quais não podem arcar.

Além disso, a dependência dos projetos reforça uma certa diferenciação interna das comunidades locais (Zaldívar, 2005), pois nem todas recebem unidades produtivas, maquinários e equipamentos para as mulheres trabalharem, o que acaba gerando competição e enfraquecendo a adesão à participação política da base do movimento que lhe dá sustentação, sendo um desafio para a coordenação na hora de definir os critérios pelos quais determinadas comunidades serão contempladas com os projetos.

É desse jeito, quando vem coisa pro Olho D'Água, sempre desviam... Bem ali naquela Vila Esperança tem, aquela construção ali era pro Olho D'Água (...) Nós não reclama porque tem gente que tá puxando prum lado, tem gente que... na conversa... (...) Às vezes eu fico imaginando certas coisas que pras comunidades vêm e aqui não tem... cê acredita? E é porque nós luta, na hora que diz assim, na hora que bate aqui no tambor, naquele tempo nós já tamos tudo junto, e daquelas que andam catando? (Eva Maria)

Eu sempre aqui e acolá eu vejo os projetos vindo, vejo as forrageiras, vejo aquilo lá, vejo uns fornos, vejo as coisas, pergunto pra qual é a região... Eu digo “meu Deus”, mas é assim, enquanto nós precisa... Porque nós precisa, entendeu? (Dandara).

As mulheres também entraram no cálculo econômico da racionalidade governamental neoliberal, e como já trouxemos anteriormente neste tópico, tornaram-se alvo privilegiados dos programas de desenvolvimento, especialmente nos países do Sul, chamados de países em desenvolvimento ou de “Terceiro Mundo”. Nos primeiros estudos sobre o desenvolvimento, ainda entendido como crescimento econômico, entre as décadas de 1950 e 1970, as mulheres do campo só eram visíveis pelo seu papel na reprodução e no cuidado, sendo totalmente inviabilizadas como trabalhadoras e consideradas receptoras do desenvolvimento. Inclusive, os projetos priorizados para as mulheres nessa época voltavam-se para a doação de alimentos e programas na área da nutrição por exemplo (Samper-Erice & Charão-Marques, 2017). Nesse período estava em voga a abordagem *Women in Development (WID)*, que pretendia analisar os efeitos do desenvolvimento sobre as mulheres dos países do Sul, considerando que elas pertenciam a um grupo estável e coerente, uma unidade, “as mulheres pobres do terceiro mundo”, desconsiderando suas particularidades étnicas, raciais, etc. (Ribeiro, 2013).

Se formos realizar uma análise mais detalhada desses fenômenos veremos como, na verdade, as estratégias desenvolvimentistas dos organismos internacionais foram capturando as lutas do movimento feminista. Nesse período, até a década de 1970 mais ou menos, ainda circulava entre as feministas a noção de “mulheres” como categoria, que partiu da questão sufragista, onde as reivindicações “das mulheres” centravam-se no direito ao voto e à participação nas tomadas de decisão política, considerando que estavam excluídas desse processo. Mas, a partir da década de 1980, a terminologia “mulheres” começou a ser duramente criticada por seu viés homogeneizador, universalizante, que coloca em termos de igualdade as diversas experiências das mulheres. Começou-se, então, a pensar no “gênero” como categoria

de análise, entendendo-o dentro de uma perspectiva relacional, que descentrava o sujeito “mulher” para pensar nas relações de poder que constituem os indivíduos e permeiam o tecido social hierarquizando-os (Rago, 1998; Scott, 1995).

Assim, a noção de gênero começou a ser amplamente difundida entre acadêmicas e militantes do movimento feminista, assim como também foi capturada pela agenda neoliberal. Outra abordagem surge, a *Gender and Development (GAD)*, no intuito de, justamente, atuar na perspectiva relacional das questões de gênero e da subordinação das mulheres (Ribeiro, 2013). A ofensiva neoliberal na década de 1990, vestindo uma máscara mais “humana” e multicultural, levou à enorme visibilidade do gênero na “Nova Agenda Anti-Pobreza” dos organismos multilaterais. Posto isso, começou-se a perceber a importância da perspectiva de gênero no sentido de aumentar o capital social das mulheres, especialmente mulheres pobres, vivendo nos países periféricos, sendo essencial, portanto, integrá-las aos circuitos do mercado de forma mais eficiente, implicando a criação de políticas voltadas para os grupos em situação de vulnerabilidade (Alvarez, 2014).

Essas questões de gênero foram prioridade no contexto de estabelecimento dos Objetivos de Desenvolvimento do Milênio (ODM)¹⁰⁵, a partir dos anos 2000, que propuseram apenas três elementos como indicadores de desenvolvimento: o acesso ao emprego remunerado, à educação e à participação política formais, sem, entretanto, aprofundar o que se compreende por esses elementos, o que acaba criando padrões exigidos para as mulheres que, por vezes, não correspondem às suas diversas experiências. Ademais, esse discurso transforma as pessoas em agentes do seu próprio desenvolvimento, e, no caso das mulheres, acaba por sobrecarregá-las com múltiplas responsabilidades (Samper-Erice & Charão-Marques, 2017).

¹⁰⁵ Os Objetivos de Desenvolvimento do Milênio é uma série de oito objetivos estabelecidos pela Organização das Nações Unidas (ONU), com a perspectiva de reduzir a pobreza extrema até o ano de 2015. Recuperado de: <https://nacoesunidas.org/tema/odm/>

Que assim que começou essas coisas, que eu nunca produzi lá, cê sabe por quê? *Com medo, mulher. Por que quem entra nessas coisas pra produzir a gente tem responsabilidade de produzir o que botam né não? O que eles querem, aí o governo não dá murro em bufete, ele não vai dar esse dinheiro de graça, ele só dá se a gente produzir né não? Aí eu fiquei com medo...* (Eva Maria)

As mulheres passaram a ser consideradas enquanto “potencial agente do desenvolvimento” (Samper-Erice & Charão-Marques, 2017, p. 687), acarretando uma maior pressão para que se insiram nos circuitos do mercado, aumentando sua produtividade. Lembro de uma situação, na comunidade Fortaleza, em que uma das mulheres passou o dia inteiro na unidade produtiva de extração do mesocarpo do babaçu, sem almoçar, só saindo de lá quando já era 15h, e outras mulheres também comentam que ela faz isso com frequência, e, que, inclusive é quem mais produz massa no grupo de quebradeiras daquela comunidade. Quando as mulheres fecham um projeto com a SDR ou a CONAB, tais órgãos acordam um determinado valor e a quantidade correspondente de produtos que as mulheres têm que entregar naquele mês. Se as mulheres estipularem um valor maior, elas têm que dar conta de produzir mais e entregar uma maior quantidade de produtos. O desejo de produzir e vender vem sendo agenciado pela lógica da produtividade impetrada pela racionalidade capitalista neoliberal.

Posto isso, é necessário abordar, na esteira de Rago (2017b), como o capitalismo neoliberal, para além de um regime econômico e político, opera como racionalidade governamental que produz subjetividades. Nesse sentido, a governamentalidade neoliberal produz um tipo de subjetivação, do *homo oeconomicus*, do sujeito “empresário de si”, “sendo ele próprio seu capital, sendo para si mesmo seu produtor, sendo para si mesmo a fonte de [sua] renda” (Foucault, 2008a, p. 311). Por meio desse modo de subjetivação, os indivíduos se constituem como livres no mercado, assumindo a responsabilidade e o risco ao gerirem o seu próprio capital. Em outras palavras, “o indivíduo deve investir em si mesmo como um capital

para poder auferir uma renda no jogo concorrencial artificialmente criado pelo Estado” (Rago, 2017b, p. 364).

No contexto neoliberal, as trocas do livre-mercado são operadas pela lógica da concorrência, ou seja, o objetivo não é deixar as trocas acontecerem espontaneamente, como no liberalismo clássico, mas de intervir nas condições para que haja concorrência. Ao contrário do Estado mínimo, temos um Estado com a função de produzir um ambiente de concorrência, no qual os sujeitos passam a atuarem como empresas (Farhi Neto, 2010). Nesse sentido, para Dardot e Laval (2016) a concorrência como norma de conduta e o modelo de empresa como modo de subjetivação são as principais características dessa racionalidade neoliberal. Há, então, uma generalização da forma empresa por todo o tecido social, onde as relações sociais também passam ser regidas por essa forma, inclusive nossos modos de se relacionar com nós mesmos, com os outros, com o tempo, etc. (Foucault, 2008a).

Por isso, Dardot e Laval (2016) reconhecem o neoliberalismo, mais do que pelas suas consequências negativas, pelo seu caráter produtivo, no sentido em que ele produz determinadas formas de nos relacionar com os outros e com nós mesmos, de nos comportar, de viver. Assim, não se trata mais apenas em docilizar e adestrar os corpos por meio de mecanismos e técnicas disciplinares, mas, sobretudo “de governar um ser cuja subjetividade deve estar inteiramente envolvida na atividade que se exige que ele cumpra. Para isso, deve-se reconhecer nele a parte irreduzível do desejo que o constitui” (Dardot & Laval, 2016, p. 327). Da mesma forma, Guattari e Rolnik (1996) também colocam como a produção econômica no CMI está imbricada à produção de subjetividade, agenciando “a relação do homem com o mundo e consigo mesmo” (p. 42).

Vemos algumas ressonâncias desse modo de subjetivação agenciando o desejo das mulheres em ser uma empreendedora, ter o próprio negócio, e nas implicações que isso têm produzido na organização do tempo das mulheres, por exemplo, que não podem parar um

instante, tem que trabalhar o dia todo, pelo aumento da produção a níveis que a lógica do mercado impõe.

É porque nós quer ser uma empreendedora por conta própria nossa, nós quer um local de produção só nosso mesmo, nós quer ali perto da pista, um local de venda, de tudo, não tem? Uma fazendo os biscoitos, outra revendendo, *uma trabalhando o dia todo*, não tem? (...) Nós quer vender o que nós tem na comunidade, entendeu? Nós não consegue, mas assim com tudo isso, *nós não tamos parando um instante*, com tudo isso nós não para, *nós só tem o domingo às vezes, mas nem sábado nós não tem paradeira*, de jeito nenhum, quando é na segunda nós já pede a Deus que comece de novo.
(Dandara)

Samper-Erice e Charão-Marques (2017), em sua análise, afirmam que os projetos de orientação desenvolvimentista têm sido orientados, especialmente, pelos parâmetros da produtividade e do individualismo, operando sob uma ideia de um tempo “infinitamente elástico” das mulheres. Tal situação tem acarretado, muitas vezes, uma grande carga de trabalho para elas, por aumentarem o tempo de trabalho considerado produtivo, desconsiderando o trabalho reprodutivo e doméstico que elas ainda têm que cumprir, como Paulilo (2004) bem aponta.

O tempo do capitalismo neoliberal é o da urgência, da pressa em produzir para receber logo, e consumir para manter o dinheiro em movimento, em fluxo. O tempo das mulheres é o tempo do cacho de coco derramado ou por derramar. Segundo elas, não se deve cortar o cacho da palmeira senão ela chora e no ano que vem não produz seus frutos pois foi ferida. Antecipar o tempo da natureza é um desrespeito às palmeiras e às próprias mulheres quebradeiras de coco, que se mantêm pelo uso de acordo com suas necessidades e com seus modos de vida tradicionais, os quais a racionalidade neoliberal tenta agenciar, tenta cooptar pela lógica da

produção e do consumo. Como Ionta (2017) afirma, a racionalidade neoliberal não opera mais pela repressão dos afetos intensos, mas de forma a conduzi-los a seu favor.

Além disso, junto aos financiamentos externos dos projetos vieram, também, modos, receitas de como as mulheres deveriam produzir e vender. Na comunidade Vila Esperança, quando o grupo tentou buscar o projeto de unidade produtiva, o primeiro obstáculo foi a falta de documentação da propriedade, o título da terra, “papel, o pessoal hoje quer ver tudo ali né” (Laudelina). Situação que ainda hoje perdura lá, em razão da morosidade do governo em realizar a demarcação e a titulação da área. Outras burocracias também vão sendo impostas às mulheres como contrapartida aos financiamentos de equipamentos e maquinários para a produção e também com relação à comercialização dos produtos, como por exemplo a exigência de rótulo, de alvará, do cumprimento de normas da Agência Nacional de Vigilância Sanitária (ANVISA), elementos que não fazem parte dos modos de vida tradicionais das mulheres quebradeiras.

A gente conseguiu buscar esse projeto pra tá comprando o nosso produto e também pra tá agregando preço, porque antes nosso preço era muito baixo. Depois que saiu esse produto de qualidade, *eles vendo, visita, era muitas visitas aqui olhando como é que a gente produzia*. Isso aí foi um desafio grande pra nós, foi uma luta pesada, *vigilância vindo aqui, as pessoas vinham ver como era que a gente produzia*, como, e nós mostrava, é assim, assim dessa forma. *E a gente tinha também as dificuldades que a gente não tinha as embalagens, a gente não tinha rótulo, ainda não tinha uma seladora*, isso tudo foi difícil, mas a gente foi buscando e foi conseguindo, né? (Laudelina).

Tem umas coisas que consegue, tem outras que não consegue, mas quem mais dá mesmo o apoio é o MIQCB quando nós têm os nossos produtos eles não botam dificuldade pra receber nada, mas as outras entidades tem alguns produtos que não

recebem... *Porque no caso tem que ter logomarca, tem que ter um monte de coisa acompanhando, não tem? Aí hoje não, a gente já tem... aquele lá... aquele que a Maria Felipa veio deixar pra gente... o alvará! Hoje em dia a gente já tem o documento que é o alvará, num tem? Que é pra gente esse ano já ser liberado pra gente não ter a dificuldade de entregar os produtos.* (Dandara)

Ao passo que os programas do governo representam uma conquista do movimento, eles inserem as mulheres na razão instrumental do Estado, ao determinar os critérios pelos quais elas terão acesso a tais políticas. Tal situação também revela um paradoxo, quando Mendes (2016) afirma que esse Estado que institui políticas de inclusão social a fim de melhorar as condições de vida das populações que vivem no campo é o mesmo Estado que financia projetos voltados para o agronegócio, beneficiando grandes empresas de capital privado, principais responsáveis pela devastação das áreas dos babaçuais. Ou seja, para a agricultura familiar, o Estado destina políticas compensatórias, remetendo a uma questão social, enquanto a grande soma de recursos é direcionada para o agronegócio, remetendo a uma questão de políticas econômicas (Maciazeki-Gomes, 2017).

Tal paradoxo, de acordo com Guareschi, Lara e Adegas (2010), é inerente ao contexto neoliberal, onde coexistem a produção do *homo oeconomicus*, a figura do “empresário de si”, e a produção do sujeito de direitos, o sujeito das políticas públicas. Essa contradição justifica o caráter compensatório que tais políticas assumem, na medida em que, geralmente, o público-alvo são grupos populacionais privados do acesso à saúde, à educação, ao trabalho, entre outros. Dito de outro modo, as políticas costumam ser criadas para atender populações que não conseguem se inserir na lógica do mercado. Deste modo, elas visam assegurar minimamente os indivíduos que vivem à margem dessa lógica a fim de reinseri-los nos circuitos da racionalidade econômica.

Com essas problematizações, queremos dizer que, ao pensar as políticas públicas a partir da formulação dos direitos, não podemos deixar de considerar a interferência do mercado econômico e seus efeitos nas ações do Estado. As políticas públicas, analisadas a partir dos modos de governamentos, colocam como questão a inter-relação da lógica econômica nas ações do Estado – não como uma racionalidade externa e contrária aos interesses do Estado, mas como inerente às políticas públicas e como efeito da própria existência delas. (Guareschi, Lara, & Adegas, 2010, p. 338-339).

Vemos como a constituição do sujeito de direitos, desse sujeito “das políticas” e, ao mesmo tempo, a produção do *homo oeconomicus*, passa pelo controle biopolítico do Estado, de governo das vidas das mulheres quebradeiras de coco. Temos, portanto, um Estado “avaliador e regulador que mobiliza novos instrumentos de poder com eles, estrutura novas relações entre governo e sujeitos sociais” (Dardot & Laval, 2006, p. 273). Com o conceito de biopolítica, que já mencionamos em outros momentos, Foucault deu visibilidade a um tipo de tecnologia de poder que se centra no homem-espécie, na multiplicidade dos homens, que é afetada por processos biológicos, como o nascimento, a morte, etc. A biopolítica, assim, tem a ver com uma regulamentação, com uma gestão da vida por meio do governo das populações. Para Farhi Neto (2010), o conceito de biopolítica pode ser pensado por um diagrama constituído por cinco racionalidades: saúde, raça, sexualidade, segurança e economia. Sobre este último, na citação abaixo, o autor justifica porque a racionalidade econômica constitui o diagrama biopolítico:

o “desejo do interesse” foi pensado, pelos fisiocratas, como uma característica natural do sujeito, elemento da população. Esse desejo, ligado a um interesse, é entendido como o operador natural, mas também como o fundamento de inteligibilidade, de toda uma série de relações que se estabelecem entre os seres humanos vivos, relações de troca de

bens e de trabalho, intermediadas pela moeda. Âmbito em que o valor desses bens e desse trabalho é medido pelo preço e pelo salário. Esse desejo e esse interesse de cunho econômico são concebidos como o fio que costura, que põe em relação, na sua coexistência, os homens uns com os outros, formando assim um todo, natural e inteligível, a população. O interesse não é propriamente um operador biológico, como o sangue ou o sexo, mas, do mesmo modo que estes, o interesse é investido como determinante de uma natureza humana. (Farhi Neto, 2010, p. 155)

Nesse sentido, os processos econômicos também dizem respeito à população, e, assim, entram no cálculo da biopolítica ao lado dos processos biológicos, tais como a natalidade, a morbidade, etc. Com essa compreensão mais ampliada, a biopolítica pode ser entendida como “a governamentalidade da população, desde que a prática refletida de governo se faça a partir dos fenômenos próprios à população, quaisquer que sejam as naturezas desses fenômenos, biológicas ou econômicas” (Farhi Neto, 2010, p. 161). Ainda nessa perspectiva foucaultiana, Lemos e Azevedo (2014) explicitam como as práticas sociais operadas pelo Estado começaram a dar visibilidade àqueles grupos que se encontravam à margem da regulação governamental, passando, então, a serem incluídos em políticas de mapeamento e de microcrédito, no intuito de promover o associativismo, a geração de renda e a gestão de pequenos negócios. “O acesso ao crédito, para que cada grupo faça seus supostos investimentos e a assessoria para que formem comunidades de geração de renda, é o objetivo de programas atuais delineados por agências multilaterais” (Lemos & Azevedo, 2014, p. 18).

Outro ponto diz respeito aos burburinhos que ouvia aqui e acolá em duas comunidades de que ali “só tem uma esperteza, tem gente que só puxa pra si, não se lembra o lado do outro” (Eva Maria), que por causa do individualismo, dos “olhos grandes” como Eva Maria falou, a comunidade não avança em suas reivindicações. Também comentavam comigo as práticas de algumas mulheres, como tirar massa do babaçu em casa, individualmente, e não na unidade

produtiva, o que já foi pauta de reunião do grupo. Além disso, cheguei na comunidade Fortaleza em um momento de tensão, em que as mulheres quebradeiras e outras pessoas da comunidade estavam destruindo, parede por parede, uma unidade produtiva de azeite, que foi conquistada já há muito tempo, na época em que tinha “muita gente na época do conflito [com o “dono da terra”], porque era um objetivo comum, de todo mundo, aquela coisa que você ia buscar” (Maria Firmina).

Na época, era apenas uma comunidade, uma grande comunidade, na qual as pessoas se uniram e se fortaleceram em torno de uma luta comum, que era o acesso à terra. Essa comunidade foi fragmentada em razão da divisão em áreas de assentamento, sete áreas para ser mais precisa. Como “cada um já tem seu assentamento, quem não tem assentamento às vezes tem seu lote” (Maria Firmina), as mulheres da comunidade apontam o enfraquecimento da luta com todo mundo junto, além dos conflitos que foram surgindo, mais precisamente entre duas áreas, a Fortaleza III e a VI, esta última onde se localizava a unidade que acabou sendo destruída. Convém também pensar a respeito dessa estratégia de “reforma agrária” do Estado, que deixa intacta a raiz da questão agrária do Brasil, e tem amortecido as lutas e reivindicações das populações do campo.

Mas eu sou o seguinte, eu não quero uma coisa só para mim, se você adquiriu para você, mas pode amanhã eu adquirir pra mim, né? *Que tem gente que só pensa em si.* Pra mim valeu a pena, como eu digo, eles [moradores do outro assentamento], que lá hoje, aquilo ali também foi através dessa história que tô lhe contando... Que eles hoje estão com aquela ganância besta, que não era para ser assim, *era para ser todo mundo unido, de tudo ser de todos e eles são contrário, tudo só é deles.* Porque a briga pelo babaçu começou ali, ali naquele local, você viu fazendo aquela destruição que *para mim é uma tristeza, uma dor no meu coração, eu espero que pro lado que vai mudar não faça o mesmo*, né, porque senão... (Antonieta)

Essa situação produziu afetos tristes nas mulheres quebradeiras, especialmente Antonieta, que esteve desde o início a frente das lutas, na criação da comunidade e na conquista do assentamento. No dia da destruição, ela estava visivelmente *esmurecida*, para usar o vocabulário das mulheres, como se não estivesse acreditando que aquilo era verdade, que estava acontecendo. Até para mim, que não vivi essa luta, não tinha relação com a comunidade, senti um mal-estar com aquela cena de destruição. Mas há de se ressaltar que isso não despotencializou as mulheres que, dias depois, estavam reunidas em mutirão para começar a reconstruir a nova unidade. E fica o apelo de Antonieta para elas:

Cada vez mais pra vocês se unirem, que pra mim... Aquilo... Uma tristeza... E que eu espero que aqui não aconteça o que aconteceu lá, eu espero que vocês... *Que a gente lutou não foi só pra um, né, foi pra todo mundo, foi com a união, não foi com a desunião...* Mas a gente lutou não foi só pra um, mas isso faz parte da nossa vida, né, e espero que vocês valorizem bem isso, esse pouco [referindo-se ao número de mulheres] que vocês têm (Antonieta).

A força política da amizade entre as mulheres quebradeiras tem sofrido as tentativas de captura pela racionalidade neoliberal, que produz esse modo de subjetivação individualista, competidor e consumista. O capitalismo neoliberal, como diz Galeano (2017) em seu conto *A fome 2*, é “um sistema de desvínculo: *Boi sozinho se lambe melhor*”, em que o outro é visto como competidor. Um sistema “que não dá de comer, tampouco dá de amar: condena muitos à fome de pão e muitos mais à fome de abraços” (p. 81).

Apesar desse cenário, que não é exclusivo ao MIQCB, mas tem acontecido com vários outros movimentos sociais, e conosco também, pois somos atravessados continuamente por essa racionalidade governamental neoliberal que nos assujeita, que agencia o nosso modo de produzir, de trabalhar, de desejar, de viver, enfim. Com isso não queremos afirmar que não há

nada a fazer, pois ao passo que surgem novos desafios, também as mulheres vão construindo e traçando estratégias de luta e resistência. Elas se mobilizam, vão para Teresina, São Luís, Brasília se preciso for, para reivindicar suas questões. Não aceitam as condições e determinações da forma como lhes são impostas pelo governo, tentando, então, negociar nos termos delas.

Algumas dificuldades a gente entra no desafio, entendeu? Preço, essas coisas, bota o produto, nós discute, nós leva junto com o MIQCB, junto com a gente. “É desse jeito que tem que ser!”. Às vezes, eles [pessoal do governo] diz que é caro demais [o produto], tem que fazer pesquisa nos mercados, *e aí nós desmancha reunião duas, três vezes nas secretarias, tem que ser da forma que tem que ser, entendeu?* (Dandara)

O que a gente tem feito, o movimento, sempre nas negociação, tá levando as propostas das mulheres pra eles lá, mesmo a gente tá vendo que não é atendida né, não é culpa do movimento, nem ninguém, tem pessoas ao lado pra ir lá, sempre tão retomando, buscando, lutando por esse direito que eles tão tirando. (Antonieta)

Tudo vai mas depois emperra, porque a intenção do governo nunca foi essa, da gente ir pra frente, mas às vezes a gente precisa dar três passos pra frente pra gente conseguir alguma coisa, na briga. A gente não consegue nada fácil, mas né, a gente discute com o governo, não é só aqui nos estados, é em Brasília, é em qualquer lugar a gente tá lá dizendo o que que a gente precisa, porque quem conhece a realidade das comunidades, das mulheres, dos homens que vivem do campo é quem vai dizer, quem vai contar. (Francisca)

Nesse sentido, concordamos com a perspectiva de Rago (2017a) de que as lutas por direitos, cidadania, reconhecimento e pela inclusão no mercado não somente produzem sujeição das mulheres ao Estado e ao capitalismo neoliberal, mas também podem servir como

contracondutas no sentido de operarem como espaços de recusa à normalização e de produção de novos modos de existência. Não há como negar os ganhos concretos em termos de melhores condições de vida pelas quais as mulheres lutaram para conseguir, mas, sobretudo, a produção de autonomia, considerando que os projetos têm contribuído para que elas tenham o dinheiro em suas mãos e possam gerencia-lo, um deslocamento, material e subjetivo, em relação às situações em que os homens ficavam com o dinheiro da venda do coco que elas quebravam.

Nesse sentido, esse tipo de luta por direitos são formas de reconfigurar as relações sociais, enfrentar o Estado e resistir à captura pelas tecnologias biopolíticas da racionalidade neoliberal (Rago, 2017a). À biopolítica, poder sobre a vida, responde a biopotência, o poder da vida, tal qual descrita por Pelbart (2011), referindo-se à “potência ‘política’ da vida na medida em que ela faz variar suas formas e reinventa suas coordenadas de enunciação” (p. 83). Assim, se é sobre a vida que o poder investe, na sua dimensão de produção e reprodução, é a partir dela também que surgem os contrapoderes e as resistências. Desta forma, para o autor, ao mesmo tempo que as nossas maneiras de ver, sentir, pensar, vestir-se, relacionar-se, enfim, são capturados como objeto de interesse e investimento do capitalismo, elas também se tornam fontes de valor, vetores de valorização.

Aquilo que parecia inteiramente submetido ao capital ou reduzido à mera passividade, ou seja, a vida, aparece nessa segunda leitura como um capital, como a fonte maior de valor, como reservatório inesgotável de sentido, de formas de existência, de direções que extrapolam as estruturas de comando e os cálculos dos poderes constituídos que pensavam pilotá-la, mesmo quando esses poderes se exercem nas suas modalidades mais acentradas, rizomáticas, imanentes. As forças vivas presentes na rede social deixam, assim, de ser meras reservas passivas à mercê de um monstro insaciável, para se tornarem positividade imanente e expansiva que os poderes se esforçam em regular, em modular ou controlar (Pelbart, 2015, p. 21).

A vida, em sua biopotência, passa a ser entendida, ela própria, como capital e fonte de valor. Nesse sentido, em suas trajetórias, as mulheres quebradeiras têm usado “a própria vida, na sua precariedade de subsistência, como um vetor de autovalorização” (Pelbart, 2011, p. 22), reinventando seus territórios existenciais a partir da resistência às condições que lhes eram impostas. Uma resistência que é coletiva, que foi sendo tecida nas relações entre as mulheres e com a comunidade, a partir da constituição de redes de solidariedade e apoio mútuo, na perseguição de “comuns” na luta. E que ainda ocorre, mesmo com os ataques aos seus direitos na conjuntura política atual e com os agenciamentos dos seus desejos pelo investimento do capital, ressoando em seus modos de vida a subjetivação do “empresário de si”.

Precisamos, pois, fortalecer ou mesmo reinventar o “comum”, afinal, como nos fala Pelbart (2011, 2015), temos assistido a um sequestro do comum pelo capitalismo, com a dissolução das formas que pareciam garantir aos homens certa consistência ao laço social. Reinventar um comum que nada tem a ver com unidade, nem com os espectros do comum que figuram atualmente na mídia, na política ou nos governos. Não se trata, pois, de um “comum” essencializado e homogeneizado, de apagamento das singularidades, mas sim de produzir um “comum” em que haja espaço para a existência de uma multiplicidade de devires, como as mulheres do MIQCB têm tentado fazer ao longo de sua trajetória, no interior do próprio movimento, e também ao fortalecer suas articulações com povos indígenas e quilombolas, com movimentos de mulheres camponesas e trabalhadoras rurais e diversos outros.

Desta maneira, podemos pensar em uma produção do comum a partir de uma dupla recusa, como apontam Dardot e Laval (p. 400): “a recusa de se conduzir em relação a si mesmo como uma empresa de si e a recusa de se conduzir em relação aos outros de acordo com a norma da concorrência” (p. 400)

O que eu quero dizer pras companheiras mulheres né, que elas se organizem cada vez mais, tanto as trabalhadoras rurais, quebradeiras de coco babaçu, como as mulheres

trabalhadoras domésticas, lavadeiras, engomadeira, estudante, que se valorize (...) e *que o movimento não lute só pelo seu direito, mas pelo direito de todos, de todas e de todos.* (Antonieta)

As lutas transversais, como apontadas na fala acima de Antonieta, que produzem processos de singularização, e não homogeneização, permitem escapar aos padrões já estabelecidos, às formas de conduta, às racionalidades governamentais, a fim de construir novas sensibilidades, novos modos de relação com os outros e de produção alinhados com “um desejo, com um gosto de viver, com uma vontade de construir o mundo no qual nos encontramos, com a instauração de dispositivos para mudar os tipos de sociedade, os tipos de valores que não são os nossos” (Guattari & Rolnik, 1996, p. 22).

Nesse sentido, Facchini e França (2009) convidam-nos a pensar a ação política para além da construção de coalizões pontuais, como vem ocorrendo há muito tempo nos movimentos sociais em nosso país, aproximando-se da articulação política entre diferentes bandeiras de luta como estratégia de ação que evitaria a hierarquização, a fragilização e o isolamento de causas e sujeitos coletivos em razão de disputas internas. A luta, como bem afirmou Antonieta, tem que ser de todos e de todas, sinalizando para uma abertura de aproximação com outros movimentos sociais, com outros modos de vida, com outras cosmovisões, o que pode encontrar na potencialização da amizade como exercício político, na biopotência dos coletivos e na produção do comum os caminhos possíveis nesse mundo de impossíveis.

Algumas considerações finais

Âncora... Vela...
 Qual me leva?
 Qual me prende?¹⁰⁶
 (Engenheiros do Hawaii)

*Ora, o que estou chamando de marca são exatamente estes estados inéditos
 que se produzem em nosso corpo, a partir das composições que vamos vivendo.
 Cada um destes estados constitui uma diferença
 que instaura uma abertura para a criação de um novo corpo,
 o que significa que as marcas são sempre gênese de um devir¹⁰⁷*
 (Suely Rolnik)

Bom, chegamos ao momento final desta dissertação, ou melhor dizendo, ao final de uma etapa, pois acredito que esta pesquisa produziu ecos e ressonâncias, estados inéditos como diz Rolnik na citação acima, que ainda irão reverberar por algum tempo. Este percurso não foi linear, mas sim um caminho tortuoso, entrecortado por encontros, desencontros, reencontros com o ato de pesquisar, com minha posição enquanto pesquisadora e com meus projetos de vida, de futuro. Caminho cheio de desvios, de desafios, de inúmeros medos: medo de não conseguir fazer o que me propus neste estudo, medo de ir a campo sem saber o que iria encontrar, medo do encontro com o desconhecido. O medo desse tudo que me persegue durante a vida.

Mas também foi um caminho de enfrentamento. Parece um paradoxo, mas o medo é que tem me levado adiante, tem feito eu seguir até hoje. Fácil não foi, é certo. Nem foi um caminho óbvio. Para alguém que entrou no mestrado com um projeto de pesquisa voltado para outras questões e no decorrer do processo mudou completamente, não tinha como ser fácil. Embora tenha preservado o interesse por contextos rurais, vi-me convocada a me debruçar em

¹⁰⁶ Trecho da música *Mapas do Acaso*, do álbum *Filmes de Guerra, Canções de Amor* (1993)

¹⁰⁷ Trecho do texto *Pensamento, corpo e devir. Uma perspectiva ético/estético/política no trabalho acadêmico* (Rolnik, 1993, p. 242)

realidades alheias, a sair da zona de conforto, a me dispor ao encontro com a alteridade. Não foram poucas as dobras subjetivas! Como alguém que nunca tinha ouvido falar do MIQCB, nem tinha tido contato com comunidades tradicionais anteriormente escolheu seguir esse caminho no mestrado? Às vezes, acontece uma inversão e os caminhos nos escolhem.

Mas não foi algo aleatório, é claro. O desejo latente de investigar em contextos rurais me levou até os povos e comunidades tradicionais. Realizei leituras e mais leituras, tentando me aprofundar neste vasto e complexo campo de forças que enreda tais povos. Tive que expandir meu olhar para apreender discussões da Sociologia, da Antropologia, da História, áreas do conhecimento que já têm um longo percurso nesse campo, o que tanto tensiona a Psicologia e seus aportes teórico-metodológicos, como nos convoca ao exercício da transdisciplinaridade. Este ano de 2018 foi eleito o Ano da Formação para a Psicologia, com o objetivo de revisar as Diretrizes Curriculares Nacionais para os cursos de graduação. Fica, então, uma questão de pensarmos em como aproximamos os estudantes de Psicologia de outras realidades e modos de vida, e das suas demandas, comprometendo-se, assim, com um exercício ético-político da profissão.

Voltando à trilha de pesquisas e leituras acerca dos povos e comunidades tradicionais, deparei-me com as mulheres quebradeiras de coco, e mais, que elas estavam pertinho de mim, aqui no Piauí! Também me interessei por se tratar de um movimento hegemonicamente de mulheres, em razão do contato que já vinha tendo com discussões de gênero e pela oportunidade de dar visibilidade às mulheres na academia, na Psicologia. Foi então que comecei minha “nova” jornada dentro do programa de mestrado. Como já disse anteriormente, foi um desafio e tanto! Mas no campo de pesquisa também emergiram sensações e afetos que acabaram escapando ao medo inicial e foram me movimentando naqueles territórios.

O que planejamos nem sempre conseguimos pôr em prática na pesquisa, por isso precisamos, inicialmente, *sentir* o campo, observar seus movimentos, seus fluxos. Em vez de

ir a campo com a certeza dos caminhos a percorrer, foram as mulheres que me guiaram pelos caminhos. A atitude acolhedora, desde o meu primeiro contato com a coordenação do MIQCB até a minha “saída” de campo, a solicitude, a disponibilidade de me acolher, de me hospedar em suas casas, de compartilhar sua comida, suas redes, seu tempo, suas memórias e histórias, tristes e alegres, fizeram desta pesquisa um campo irradiador de afetos. Em alguns momentos, percebi-me não como “a pesquisadora”, mas como a Andressa. Senti que a afetação do encontro também produziu importante vínculo em momentos em que algumas delas me contavam histórias pessoais, narrativas que estavam para além da pesquisa, pelos convites sinceros para voltar às comunidades, para visitá-las.

Assim como experimentei pela primeira vez o sabor do coco babaçu e do buriti, andei pela primeira vez no mato, assim também foi esta pesquisa, uma experimentação. Experimentei a Cartografia como modo de pesquisar, como perspectiva ético-estético-política que nos convoca a nos dobrarmos subjetivamente para pensarmos a pesquisa por uma outra via, contrapondo-nos aos discursos falaciosos de neutralidade, impessoalidade, do distanciamento objeto-observador, propagados pela ciência dita hegemônica.

Ora, desde o seu início, com a delimitação da temática, a pesquisa já se apresenta como uma escolha, e uma escolha que não é aleatória, mas é um ato político, pois tem a ver com nossas visões de mundo, com nossa posição de pesquisadores, com as epistemologias as quais nos filiamos, com as estratégias metodológicas que optamos por utilizar, as interpretações e análises a que recorreremos para compor determinada realidade. Nesse sentido, escolhemos a Cartografia como um modo de pesquisar que diz de uma processualidade, ou seja, a pesquisa é movimento, pode sofrer oscilações, tensões, rupturas, dobras, fissuras ao entrarmos em contato com a paisagem psicossocial.

Com o objetivo, então, de cartografar processos de subjetivação de mulheres quebradeiras de coco piauienses, procuramos, inicialmente, conferir visibilidade às suas

trajetórias de vida. Estas, como vimos, foram marcadas pela *precisão*, em um contexto de iniquidades sociais e econômicas, fruto de uma herança fundiária colonialista, que, historicamente, sobrepujaram as populações do campo; e pelo *cativeiro*, onde as mulheres estavam enredadas em relações de poder com os “patrões” pela luta ao acesso à terra e pela sobrevivência. Por vezes, tais relações configuravam-se estados de dominação, onde a violência dos patrões fazia-se presente, mas em outros momentos permitiam às mulheres ensejarem práticas de liberdade e produzirem resistência.

Esse cenário de grande conflitualidade coincidiu com a organização de diversos movimentos de mulheres no campo brasileiro, cujo processo de organização e mobilização política foi agenciado por alguns vetores, como as CEBs, do lado da Igreja Católica, os sindicatos rurais, os centros de assessoria popular e o feminismo das ONGs e agências de cooperação internacional. Tais vetores possibilitaram transformações a nível macropolítico, fortalecendo o movimento de mulheres quebradeiras, por meio de trabalho formativo de base e financiamento, e em nível micropolítico, ao lhes possibilitarem assumir a liderança da luta organizada e um lugar de fala pública nas comunidades.

As mulheres foram engendrando um modo de subjetivação *quebradeira de coco*, que, no léxico do movimento, tem assumido uma lógica mais molar, circunscrita a uma identidade política, forjada como uma ferramenta que permite a unidade do grupo na ação política pela reivindicação de demandas e direitos. Trouxemos algumas discussões para problematizar essa ideia de identidade, como a noção do essencialismo estratégico (Spivak, 1985, 2010), da performatividade (Butler, 2003) e das posicionalidades (Costa, 2002; Mouffe, 1999), reconhecendo, então, o seu caráter contingente, parcial, plural, que deve ser mantido em constante tensão, a fim de não cairmos na essencialização das experiências de diversos grupos. Também reconhecemos os limites e os riscos biopolíticos da identidade, à medida que o reconhecimento do sujeito de direitos insere as mulheres na racionalidade instrumental e no

controle do Estado. Mas consideramos, também, que o movimento tem abrigado, em seu interior, múltiplos devires, a irrupção de processos de singularizações a partir do investimento no desejo das mulheres, que têm contribuído para fortalecer a adesão e a participação na luta política.

Ademais, visualizamos como a ação política junto ao MIQCB tem produzido dobras nos processos de subjetivação das mulheres quebradeiras ao tensionar a lógica normativa de gênero e questionar as posições naturalizadas que nos circunscrevem ao espaço da casa, do lar. Tais efeitos provocavam ressonâncias na relação consigo mesmo, no modo de se ver, pensar, sentir e se posicionar no mundo, o que potencializava a ação política. Além de tensionar as fronteiras entre público e privado, a participação política das mulheres nos convida a pensar na politização do seu próprio cotidiano e de suas relações. Assim, procuramos recuperar a amizade enquanto exercício do político (Ortega, 2000, 2002), como espaço intersubjetivo que permite a luta compartilhada, a criação de novas formas de sociabilidade e solidariedade e a emergência de contracondutas na resistência à sujeição.

Por fim, apresentamos os principais desafios contemporâneos que têm se colocado para o movimento, já que ele tem lidado tanto com questões locais, mas também tem negociado com atores cada vez mais globais, pelo alto nível de articulação e formalização que conseguiu alcançar. Isso tem demandado, por vezes, adequar-se a determinados critérios e regras que não fazem parte de seus modos de vida, a fim de conseguir trazer projetos para as comunidades onde atua. De forma alguma negamos as contribuições que o acesso a tais projetos e a diversas políticas sociais têm trazido para melhorar as condições de vida, tanto materiais como simbólicas, das mulheres quebradeiras de coco. Mas, por outro lado, precisamos mencionar os riscos decorrentes do chamado “projetismo” à medida em que ele exerce um controle biopolítico sobre os seus modos de vida.

Além disso, entendemos que a produção social e econômica não está desvinculada da produção de subjetividade. Assim, temos assistido à produção de um modo de subjetivação “empresário de si”, engendrado pela racionalidade neoliberal capitalista, que assume como características marcantes o individualismo e a competição. Vimos que esse modo de subjetivação tem produzido ressonâncias nos modos de vidas das mulheres quebradeiras, agenciando seu desejo de produzir, vender e consumir e tensionando as relações de amizade e solidariedade entre elas. Mas, ao passo que surgem novos desafios, também as mulheres vão construindo e traçando estratégias outras de luta e resistência, seja por meio de mobilizações de todo tipo, seja pela recusa à imposição de determinadas regras nas negociações sobre a sua produção, seja por meio da articulação com outros movimentos de comunidade tradicionais, potencializando a luta.

Como saída, investimos na biopolítica como biopotência (Pelbart, 2011), onde a vida torna-se vetor de valorização, sendo ponto de partida para a irrupção de resistências; na produção do comum (Pelbart, 2011, 2015; Dardot & Laval, 2016), onde entendemos este “comum” como um “entre” privilegiado de produção de processos de singularização e de recusa às capturas neoliberais, um espaço de uma multiplicidade de devires, onde se produzem lutas transversais (Guattari & Rolnik, 1996), permitindo escapar aos padrões estabelecidos, às formas de conduta, às racionalidades governamentais, a fim de inventar modos outros de viver e se relacionar consigo e com os outros.

Refletindo sobre o “comum”, também fica o desafio para nós, acadêmicos, pesquisadores, de como construir pontes e produzir “comuns”, não só dentro da Academia, mas com a militância, com os movimentos sociais, com as pessoas que estão excluídas do nosso espaço acadêmico, enfim, com os coloridos, os sabores, os cheiros, as sensações, os fluxos, os saberes da vida lá fora. Certamente, não esgotamos as discussões apresentadas nesta dissertação. Existe, pois, um profícuo campo de possibilidades de aprofundar e problematizar

questões que estiveram além do alcance de nossos objetivos nesta pesquisa. Uma questão a se pensar, por exemplo, é sobre as implicações subjetivas que são produzidas na tensão entre a razão instrumental do Estado, criador das políticas sociais direcionadas aos povos e comunidades tradicionais, e a razão histórica destes, nessa transição entre um sujeito da ancestralidade para um sujeito da política.

Esperamos ter contribuído, neste estudo, para conferir visibilidade aos povos e comunidades tradicionais, neste caso, às mulheres quebradeiras de coco no Piauí, evidenciando o campo de forças no qual estão enredados. Esperamos que esta dissertação inspire novas aproximações com tais povos na Psicologia, cuja produção acadêmica e formação profissional estão ainda muito aquém. O que realizamos é apenas um recorte, afinal, realidades tão complexas como essas a que me propus conhecer transbordam a pesquisa, escapam-lhe por todos os lados, não se reduzem para caber em nossos desejos acadêmicos. Portanto, reconheço meus próprios limites enquanto pesquisadora e timidez enquanto cartógrafa, o que também deve fazer parte do processo de pesquisar.

O desafio que fica, por fim, que não é somente das mulheres quebradeiras de coco, mas nosso, enquanto sociedade, é como podemos resistir às capturas capitalísticas que vêm cooptando nossas lutas e agenciando nossos desejos, de forma cada vez mais sutil e mais difícil de nos darmos conta. Como resistir a essa lógica que incide sobre nossos vínculos de amizade, de solidariedade, que nos faz ver o outro como concorrente, e com o qual precisamos competir para alcançar o que queremos? Talvez recuperar a potência do comum como irradiador de construção de novas formas de solidariedade e de cooperação, de se relacionar, de existência. Talvez a saída é não procurarmos formas, fórmulas, receitas de como resistir, como lutar, como fazer isso ou aquilo, já que o capitalismo neoliberal vive à espreita, captando o que há de novo para tentar cooptar. Talvez a saída seja nômade, não estando mais aqui ou ali, mas por toda parte, brotando em todos os poros, por todos os lugares. Uma coisa é certa: seguir resistindo!

Referências

- Aguiar, K. F., & Rocha, M. L. (2007). Micropolítica e o exercício da pesquisa-intervenção: referenciais e dispositivos em análise. *Psicologia: ciência e profissão*, 27(4), 648-663. doi:10.1590/S1414-98932007000400007
- Aguiar, V. V. (2015). *Somos todas margaridas: um estudo sobre o processo de constituição das mulheres do campo e da floresta como sujeito político*. (Tese de Doutorado, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, Brasil). Recuperado de: http://repositorio.unicamp.br/bitstream/REPOSIP/281133/1/Aguiar_VilenaVenancioPorto_D.pdf
- Aguiar, V. V. (2016). Mulheres Rurais, Movimento Social e Participação: reflexões a partir da Marcha das Margaridas. *Política & Sociedade*, 15, 261-295. doi:10.5007/2175-7984.2016v15nesp1p261
- Allegretti, M. (1992). Reservas extrativistas: parâmetros para uma política de desenvolvimento sustentável na Amazônia. *Revista Brasileira de Geografia*, 54(1), 5-23. Recuperado de: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/monografias/GEBIS%20-%20RJ/RBG/RBG%201992%20v54_n1.pdf
- Allegretti, M. (2008). A construção social de políticas públicas. Chico Mendes e o movimento dos seringueiros. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, (18), 39-59. doi:10.5380/dma.v18i0.13423
- Almeida, A. W. (1989). Universalização e localismo: movimentos sociais e crise dos padrões tradicionais de relação política na Amazônia. *Reforma Agrária* (1), 4-16.
- Almeida, A. W. (1995). *Quebradeiras de Coco Babaçu: identidade e mobilização*. São Luís: MIQCB.

- Almeida, A. W. (2004). Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização e movimentos sociais. *Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Rurais*, 6(1), 9-32. doi:10.22296/2317-1529.2004v6n1p9
- Almeida, A. W. (2008a). *Antropologia dos Archivos da Amazônia*. Rio de Janeiro: Casa 8/Fundação Universidade do Amazonas. Recuperado de: <http://novacartografiasocial.com/download/antropologia-dos-archivos-da-amazonia/>
- Almeida, A. W. (2008b). *Terra de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livre”, “castanhais do povo”, faixinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas*. Manaus: PGSCA-UFAM. Recuperado de: http://www.ppgcspa.uema.br/wp-content/uploads/2017/07/Alfredo-Wagner-B-de-Almeida_Terras-Tradicionalmente-Ocupadas.pdf
- Almeida, A. W. (2009). Conhecimentos tradicionais e Trabalho Infantil nas Realidades das Quebradeiras de Coco Babaçu. Em MIQCB, *Relatório do VII Encontro Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu*. São Luís: MIQCB.
- Alvarez, S. (2014). Para além da sociedade civil: reflexões sobre o campo feminista. *Cadernos Pagu*(43), 13-56. doi:10.1590/0104-8333201400430013
- Antunes, M. (2006). As guardiãs da floresta do babaçu e o tortuoso caminho do empoderamento. In E. F. Woortmann, R. Menache, & B. Heredia (Orgs.), *Margarida Alves: Coletânea de Estudos Rurais e Gênero* (pp. 123-149). Brasília: MDA. Recuperado de: http://nead.mda.gov.br/download.php?file=publicacoes/especial/coletanea_sobre_estudos_rurais_e_genero.pdf
- Araújo, H., Carvalho, C. M., & Magalhães, A. C. (2004). As quebradeiras de coco babaçu e a luta pelo fim da sujeição no campo. In *Direitos Humanos no Brasil* (pp. 223-228). São

- Paulo: Rede Social de Justiça e Direitos Humanos. Recuperado de:
http://www.dhnet.org.br/dados/relatorios/a_pdf/r_redesocial_dh_br_2004.pdf
- Arraes, J. (2017). *Heroínas Negras Brasileiras em 15 cordéis*. São Paulo: Pólen.
- Arruda. (1999). "Populações tradicionais" e a proteção dos recursos naturais. *Ambiente & Sociedade*, (5), 79-92. doi:10.1590/S1414-753X1999000200007
- Associação Nacional dos Atingidos por Barragens. (2013). *As lutas dos Atingidos por Barragens por Direitos Humanos*. 1-52. Recuperado de:
<http://www.mabnacional.org.br/publicacao/cartilha-lutas-dos-atingidos-por-barragens-por-direitos-humanos>
- Barbosa, V. O. (2013a). *Mulheres do babaçu: Gênero, maternalismo e movimentos sociais no Maranhão*. (Tese de Doutorado, Universidade Federal Fluminense, Niterói, Brasil).
Recuperado de:
<http://www.repositorio.uff.br/jspui/bitstream/1/183/1/Barbosa%2c%20Viviane-Tese-2013.pdf>
- Barbosa, V. O. (2013b). Participação feminina e resistência camponesa no Maranhão do século XX. In D. P. Neves, & L. S. Medeiros, *Mulheres camponesas: trabalho produtivo e engajamentos políticos* (pp. 283-301). Niterói: Alternativa.
- Barretto Filho, H. T. (2006). Populações tradicionais: introdução à crítica da ecologia política de uma noção. In C. Adams, R. Murrieta, & W. Neves, *Sociedades Caboclas Amazônicas: Modernidade e Invisibilidade* (pp. 109-143). São Paulo: Annablume.
- Barros, L. P., & Kastrup, V. (2009). Cartografar é acompanhar processos. In E. Passos, V. Kastrup, & L. Escóssia, *Pistas do método da Cartografia: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade* (pp. 52-75). Porto Alegre: Sulina.
- Barros, R. B. (2013). *Grupo: a afirmação de um simulacro* (3ª ed.). Porto Alegre: Sulina.

- Benjamin, W. (2012). *Magia e técnica, arte e política: Ensaio sobre literatura e história da cultura* (S. P. Rouanet, Trad., Vol. 1). São Paulo: Brasiliense.
- Biroli, F. (2014a). Justiça e Família. In L. F. Miguel, & F. Biroli, *Feminismo e Política: uma introdução* (Cap. 3). São Paulo: Boitempo.
- Biroli, F. (2014b). O público e o privado. In L. F. Miguel, & F. Biroli, *Feminismo e Política: uma introdução* (Cap. 2). São Paulo: Boitempo.
- Biroli, F., & Miguel, L. F. (2015). Gênero, raça, classe: opressões cruzadas e convergências na reprodução das desigualdades. *Mediações*, 20(2), 27-55. doi:10.5433/2176-6665.2015v20n2p27
- Brandão, C. R. (2012). A comunidade tradicional. In J. B. Costa, & C. L. Oliveira, *Cerrado, Gerais, Sertão - comunidades tradicionais nos sertões roseanos* (1ª ed., Vol. 1, pp. 367-380). São Paulo: Intermeios.
- Brasil. (1988). *Constituição Federal do Brasil*. Brasília. Recuperado de: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm
- Brasil. (2013). *Política Nacional de Saúde Integral das Populações do Campo e da Floresta*. Brasília: Ministério da Saúde. Recuperado de: http://bvsmis.saude.gov.br/bvs/publicacoes/politica_nacional_saude_populacoes_campo.pdf
- Bueno, G., & Zanella, A. (2017). A imagem na pesquisa em Psicologia Social: um possível encontro da etnografia com o documentário cinematográfico. *Revista de Psicologia*, 8(1), 37-52. Recuperado de: <http://www.periodicos.ufc.br/psicologiaufc/article/view/13954>
- Butler, J. (2003). *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. (R. Aguiar, Trad.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

- Butler, J. (2015). *Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto?* (S. Lamarão, & A. M. Cunha, Trans.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Calegare, M. G. (2010). *Contribuições da Psicologia Social ao estudo de uma comunidade ribeirinha no Alto Solimões: redes comunitárias e identidades coletivas*. (Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil). doi: 10.11606/T.47.2010.tde-03052010-163111
- Campos, A. P., & Mendes, F. F. (2011). Redes sociais, comunidades eclesiais de base e sindicalismo rural: a experiência da conquista de terras em conjunto entre agricultores familiares da zona da mata mineira. *RURIS: Revista do Centro de Estudos Rurais*, 5(2), 15-43. Recuperado de: <https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/ruris/article/view/1471/988>
- Carvalho, H. M. (2015). Lutas Sociais do Campesinato na Contemporaneidade no Brasil. *Ecodebate*. Recuperado de: <https://www.ecodebate.com.br/2015/08/10/lutas-sociais-do-campesinato-na-contemporaneidade-no-brasil-artigo-de-horacio-martins-de-carvalho>
- Castro, V. F. (2012). OIT e Quebradeiras de Coco Babaçu: Discussões acerca do envolvimento de crianças e jovens em atividades. *Anuário Antropológico*, 1, 183-209. doi:10.4000/aa.301
- Certeau, M. (1998). *A invenção do cotidiano: artes de fazer* (3ª ed.). (E. F. Alves, Trad.). Petrópolis: Vozes.
- Coimbra, C., & Leitão, M. B. (2003). Das essências às multiplicidades: especialismo psi e produções de subjetividades. *Psicologia & Sociedade*, 15(2), 6-17. doi:10.1590/S0102-71822003000200002
- Cordeiro, R. R. (2008). *Velhos conflitos em novas causas: um estudo sobre processos de ambientalização nos discursos do Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco*

- Babaçu, no Maranhão.* (Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, Brasil). Recuperado de: <https://tedebc.ufma.br/jspui/bitstream/tede/588/1/RENATA%20DOS%20REIS%20C%20ORDEIRO.pdf>
- Costa, C. L. (2002). O sujeito no feminismo: revisitando os debates. *Cadernos Pagu*, (19), 59-90. doi:10.1590/S0104-83332002000200004
- Cruz, L. A. (2010). *Movimento social e gênero : construção da cidadania das mulheres trabalhadoras rurais no Piauí.* (Tese de Doutorado, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, Brasil). Recuperado de: <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/9448>
- Cruzeiro, M. A., & Viana, M. C. (2016). Manifestações, Ocupações e Acampamentos: a dura resistência nocampo e a necessidade de articular a luta, para alcançar a justiça fundiária. In Comissão Pastoral da Terra, *Conflitos no Campo - Brasil 2016* (pp. 179-187). Goiânia: CPT Nacional. Recuperado de: <http://pnsr.desa.ufmg.br/wp-content/uploads/2017/07/Conflitos-no-Campo-2016-WEB.pdf>
- Cunha, M. C., & Almeida, M. (2001). Populações Indígenas, Povos Tradicionais e Preservação na Amazônia. In J. P. Capobianco, A. Veríssimo, A. Moreira, D. Sawyer, I. Santos, & L. P. Pinto, *Biodiversidade na Amazônia Brasileira. Avaliação e Ações Prioritárias para a Conservação, Uso Sustentável e Repartição de Benefícios* (pp. 184-193). São Paulo: Instituto Socioambiental/Estação Liberdade. Recuperado de: <https://mwba.files.wordpress.com/2010/07/2001-cunha-e-almeida-populacoes-indigenas-e-conservacao-capobianco-ed.pdf>
- Dardot, P., & Laval, C. (2016). *A nova razão do mundo: ensaio sobre o neoliberalismo.* São Paulo: Boitempo.

- Decreto n. 6.040, de 7 de fevereiro de 2007.* (2007). Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Recuperado de http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm
- Deere, C. D. (2004). Os direitos da mulher à terra e os movimentos sociais rurais na reforma agrária. *Estudos Feministas*, 12(1), 175-204. doi:10.1590/S0104-026X2004000100010
- Deleuze, G. (2005). *Foucault*. (Brasiliense, Ed., & C. S. Martins, Trad.) São Paulo: Brasiliense
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1995). *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia* (Vol. 1). (A. G. Neto, & C. P. Costa, Trads.). Rio de Janeiro: 34.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1996). *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia* (Vol. 3). (A. G. Neto, A. L. Oliveira, L. C. Leão, & S. Rolnik, Trads.). Rio de Janeiro: 34.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1997). *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia* (Vol. 5). (P. P. Pelbart, & J. Caiafa, Trads.). São Paulo: 34.
- Dias, L. R., Giroto, W. M., & Tittoni, J. (2011). A análise de implicação na intervenção fotográfica nos campos jurídico e hospitalar. *16º Encontro Nacional da ABRAPSO*. Recife: Universidade Federal de Pernambuco. Recuperado de: <http://www.encontro2011.abrapso.org.br/trabalho/view?q=YTToyOntzOjY6InBhcmFtcyI7czoZnJoiYT0xOntzOjExOiJJRF9UUKFCQUxITyI7czo0OiIxMzUzIjtzOjE6ImgiO3M6MzI6ImM0MjliODgwYWZjOTgwZGY4NmUyMWMMyNGRiMzEwODNjIjt9>
- Dias, L. R., Zanella, A., & Tittoni, J. (2017). Oficinas de fotografia na pesquisa-intervenção: construção de coletivos de trabalho. *Revista NUPEM*, 9(16), 158-174. Recuperado de: <http://revistanupem.unespar.edu.br/index.php/nupem/article/view/144>
- Diegues, A. C. (2008). *O mito moderno da natureza intocada* (6ª ed.). São Paulo: Hucitec.
- Diegues, A. C., & Arruda, R. S. (2000). *Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil*. Brasília: Ministério do Meio Ambiente.

- Facchini, R., & França, I. L. (2009). De cores e matizes: sujeitos, conexões e desafios no Movimento LGBT brasileiro. *Sexualidad, Salud y Sociedad - Revista Latinoamericana*, (3), 54-81. Recuperado de: <http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/SexualidadSaludySociedad/article/view/41/468>
- Farhi Neto, L. (2010). *Biopolíticas: as formulações de Foucault*. Florianópolis: Cidade Futura.
- Federici, S. (2017). *Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. (C. Sycorax, Trad.). São Paulo: Elefante.
- Fernandes, B. M. (2012). A territorialização do MST - Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra - Brasil. *NERA - Núcleo de Estudos, Pesquisas e Projetos de Reforma Agrária*, 1(1), 2-44. Recuperado de: <http://revista.fct.unesp.br/index.php/nera/article/view/1495/1461>
- Fernandes, B. M., Welch, C. A., & Gonçalves, E. C. (2013). Políticas fundiárias no Brasil: uma análise geo-histórica da governança da terra no Brasil. In B. M. Fernandes, *Construindo um estilo de pensamento na questão agrária : o debate paradigmático e o conhecimento geográfico* (Vol. 2, pp. 67-151). Recuperado de: <http://www.reformaagrariaemdados.org.br/sites/default/files/Construindo%20um%20estilo%20de%20pensamento%20na%20quest%C3%A3o%20agr%C3%A1ria%20-%20o%20debate%20paradigm%C3%A1tico%20e%20o%20conhecimento%20geogr%C3%A1fico,%20Vol%202-%20Bernardo%20Fernandes>
- Fernandes, M., & Guerra, L. (2007). *Contra-Discurso do Desenvolvimento Sustentável* (2ª ed.). Belém: Associação de Universidades Amazônicas.
- Fonseca, I. F. (2015). Inclusão política e racismo institucional: reflexões sobre o programa de combate ao racismo institucional e o Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial. *Planejamento e Políticas Públicas*(45), 329-346. Recuperado de: <http://www.ipea.gov.br/ppp/index.php/PPP/article/viewFile/467/380>

- Fonteles, M. O. (2009). *O reencantamento do mundo: educação não-formal e o protagonismo dos novos movimentos sociais*. (Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Piauí, Teresina, Brasil) Recuperado de: <http://leg.ufpi.br/subsiteFiles/ppged/arquivos/files/dissertacao/2009/MARCELINO%20FONTELES.pdf>
- Foucault, M. (1988). *História da sexualidade I: A vontade de saber* (13ª ed.). (M. T. Albuquerque, & J. A. Albuquerque, Trans.). Rio de Janeiro: Graal.
- Foucault, M. (1989). *Microfísica do Poder*. (R. Machado, Trad.). Rio de Janeiro: Graal.
- Foucault, M. (1995). O sujeito e o poder. In H. Dreyfus, & P. Rabinow, *Michel Foucault uma trajetória filosófica* (V. Portocarrero, Trad., pp. 231-249). Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Foucault, M. (1999). *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. (M. E. Galvão, Trad.). São Paulo: Martins Fontes.
- Foucault, M. (2002). *A verdade e as formas jurídicas* (3ª ed.). (R. C. Machado, & E. J. Morais, Trans.). Rio de Janeiro: NAU.
- Foucault, M. (2004). *Ditos e Escritos V: Ética, Sexualidade e Política*. (M. B. Motta, Ed., E. Monteiro, & I. A. Barbosa, Trans.). Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Foucault, M. (2006). *A hermenêutica do sujeito* (2ª ed.). (M. A. Fonseca, & S. T. Muchail, Trans.). São Paulo: Martins Fontes.
- Foucault, M. (2008a). *Nascimento da biopolítica: curso dado no Collège de France (1978-1979)*. (E. Brandão, Trad.). São Paulo: Martins Fontes.
- Foucault, M. (2008b). *Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)*. (E. Brandão, Trad.). São Paulo: Martins Fontes.
- Foucault, M. (2010). *O governo de si e dos outros: curso no Collège de France (1982-1983)*. (E. Brandão, Trad.). São Paulo: Martins Fontes.

- Foucault, M. (2011). *A coragem da verdade: o governo de si e de outros II: Curso no Collège de France (1983-1984)*. (E. Brandão, Trad.). São Paulo: Martins Fontes.
- Fraser, N. (2006). Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era "pós-socialista". *Cadernos de campo*, (14/15), 231-239. Recuperado de: <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/viewFile/50109/54229>
- Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Piauí. (2010). Criado o Núcleo de Estudos e Geração de Novas Tecnologias para o Arranjo Produtivo do Babaçu - GERAATEC. *Sapiência*, (24), 4-5. Recuperado de: <http://fapepi.pi.gov.br/media/uploads/jornal/2016/12/sapiencia-24.pdf>
- Galeano, E. (2017). *O livro dos abraços*. (E. Nepomuceno, Trad.). Porto Alegre: L&PM.
- Girardi, E. P., & Fernandes, B. M. (2013). A luta pela terra e a política de assentamentos rurais no Brasil: a reforma agrária conservadora. In M. Fernandes, *Construindo um estilo de pensamento na questão agrária : o debate paradigmático e o conhecimento geográfico* (Vol. 2, pp. 253-282). Recuperado de: <http://www.reformaagrariaemdados.org.br/sites/default/files/Construindo%20um%20estilo%20de%20pensamento%20na%20quest%C3%A3o%20agr%C3%A1ria%20-%20o%20debate%20paradigm%C3%A1tico%20e%20o%20conhecimento%20geogr%C3%A1fico,%20Vol%202%20-%20Bernardo%20Fernandes>
- Gohn, M. G. (2011). *Teorias dos movimentos sociais: Paradigmas clássicos e contemporâneos* (9ª ed.). São Paulo: Loyola.
- Gomes, L. G., & Silva Júnior, N. (2007). Experimentação política da amizade: alteridade e solidariedade nas classes populares. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 23(2), 149-158. doi:10.1590/S0102-37722007000200005
- Gomes, L. G., & Silva Júnior, N. (2010). Amizade e experimentação política: solidariedade e resistência entre amigos nas classes populares. *Arquivos brasileiros de Psicologia*,

62(1), 72-83. Recuperado de:
<http://seer.psicologia.ufrj.br/index.php/abp/article/view/484/394>

Gomes, L. G., & Silva Júnior, N. (2013). Experimentação política da amizade a partir da teoria dos afetos de Espinosa. *Cadernos Espinosanos*, 1(28), 39-58. doi:10.11606/issn.2447-9012.espinosa.2013.81266

Gómez-Pompa, A., & Kaus, A. (2000). Domesticando o mito da natureza selvagem. In A. C. Diegues, *Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos* (D. Patarra, Trad., 2ª ed., pp. 125-147). São Paulo: Hucitec. Recuperado de:
<http://nupaub.fflch.usp.br/sites/nupaub.fflch.usp.br/files/Etnoconservacao%20livro%20completo.pdf>

Guareschi, N. M., Lara, L., & Adegas, M. A. (2010). Políticas públicas entre o sujeito de direitos e o homo oeconomicus. *Psico*, 41(3), 332-339. Recuperado de:
<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/revistapsico/article/view/8163/5854>

Guattari, F. (1985). *Revolução Molecular: pulsações políticas do desejo* (3ª ed.). (S. Rolnik, Trad.). São Paulo: Brasiliense.

Guattari, F. (2001). *As três ecologias* (11ª ed.). (M. C. Bittencourt, Trad.). Campinas: Papyrus.

Guattari, F. (2006). *Caosmose: um novo paradigma estético*. (A. L. Oliveira, & L. C. Leão, Trads.). São Paulo: 34.

Guattari, F., & Rolnik, S. (1996). *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis: Vozes.

Guimarães, L. E. (2008). A teologia da libertação e o contexto Latino-Americano. *VII Seminário de Pesquisa em Ciências Humanas* (pp. 1-10). Londrina: Eduel. Recuperado de:
<http://www.uel.br/eventos/sepech/sepech08/arqtxt/resumos-anais/LuizEGuimaraes.pdf>

- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. (2006). *Censo Agropecuário*. Rio de Janeiro: IBGE. Recuperado de http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/51/agro_2006.pdf
- Hall, S. (2006). *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade* (11ª ed.). (T. T. Silva, & G. L. Louro, Trads.). Rio de Janeiro: DP&A.
- Hennigen, I., & Guareschi, N. M. (2006). A subjetivação na perspectiva dos estudos culturais e foucaultianos. *Psicologia da Educação*, (23), 57-74. Recuperado de: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-69752006000200004&lng=pt&tlng=pt
- Ionta, M. (2017). Das amizades femininas e feministas. In M. Rago, & S. Gallo, *Michel Foucault e as insurreições. É inútil revoltar-se?* (pp. 375-386). São Paulo: Intermeios.
- Ionta, M., & Campos, N. F. (2008). Da arte da amizade entre antigos e modernos. In M. Rago, & P. P. Funari, *Subjetividades antigas e modernas* (pp. 175-190). São Paulo: Annablume.
- Junior, M. A., Martins, L. A., Silva, A. M., & Nascimento, A. P. (2016). Ataques aos direitos dos povos do campo: as ações do Legislativo e Executivo Federal. In Comissão Pastoral da Terra, *Conflitos no Campo - Brasil 2016* (pp. 89-94). Goiânia: CPT Nacional. Recuperado de <http://pnsr.desa.ufmg.br/wp-content/uploads/2017/07/Conflitos-no-Campo-2016-WEB.pdf>
- Kastrup, V., & Barros, R. B. (2009). Movimentos-funções do dispositivo na prática da cartografia. In E. Passos, V. Kastrup, & L. Escóssia (Orgs.), *Pistas do método da cartografia: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade* (pp. 76-91). Porto Alegre: Sulina.

- Kirst, P. G., Giacometti, A. E., Ribeiro, C. J., Costa, L. A., & Andreoli, G. S. (2003). Conhecimento e cartografia: tempestade de possíveis. In T. M. Fonseca, & P. G. Kirst, *Cartografias e Devires: a construção do presente* (pp. 91-102). Porto Alegre: UFRGS.
- Leite, J. F. (2003). *Produção de subjetividade em trabalhadores rurais na condição de luta pela terra no Rio Grande do Norte*. (Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, Brasil). Recuperado de <https://repositorio.ufrn.br/jspui/bitstream/123456789/17448/1/JaderFL.pdf>
- Leite, J. F. (2008). *A militância em movimento: amizade e maquinação de modos de existência no MST*. (Tese de Doutorado, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, Brasil). Recuperado de: <https://repositorio.ufrn.br/jspui/bitstream/123456789/17581/1/JaderFL.pdf>
- Leite, J. F., & Dimenstein, M. (2002). Mal-estar na psicologia: a insurreição da subjetividade. *Mal-estar e Subjetividade*, II(2), 9-26. Recuperado de: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/malestar/v2n2/02.pdf>
- Leite, J. F., & Dimenstein, M. (2010). Militância e produção de subjetividade: o MST em perspectiva. *Psicologia & Sociedade*, 22(2), 269-278. doi:10.1590/S0102-71822010000200007
- Leite, J. F., Macedo, J. P., Dimenstein, M., & Dantas, C. (2013). A formação em Psicologia para a atuação em contextos rurais. In J. F. Leite, & M. Dimenstein (Orgs.), *Psicologia e Contextos Rurais* (pp. 27-56). Natal: EDUFRN.
- Lemos, F. C., & Azevedo, E. (2014). Povos/populações tradicionais entre o nomadismo e a circulação securitária no neoliberalismo. *Revista Tempo, Espaço, Linguagem*, 5(1), 15-22. Recuperado de: <http://www.revistas2.uepg.br/index.php/tel/article/view/6938/4119>

- Leopoldi, J. S. (2002). Rousseau - estado de natureza, o "bom selvagem" e as sociedades indígenas. *Alceu*, 2(4), 158-172. Recuperado de: http://revistaalceu.com.puc-rio.br/media/alceu_n4_Leopoldi.pdf
- Lima, J. S. (2012). A Mobilização e as Manifestações Identitárias das Quebradeiras de Côco Babaçu em espaços de mobilização social: o caso do Conselho Territorial dos Cocais e a Assembleia Interestadual do MIQCB. *17º Encontro Nacional da Rede Feminista Norte e Nordeste de Estudos e Pesquisa sobre a Mulher e Relações de Gênero*. João Pessoa: Universidade Federal da Paraíba. Recuperado de: <http://www.ufpb.br/evento/index.php/17redor/17redor/paper/view/148/68>
- Lima, M. G., & Pereira, E. M. (2007). Populações tradicionais e conflitos territoriais na Amazônia. *Geografias*, 3(1), 107-119. Recuperado de: <http://igc.ufmg.br/portaldeperiodicos/index.php/geografias/article/viewFile/439/312>
- Little, P. E. (2002). *Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade*. (Série Antropologia, Vol. 322, pp. 1-32). Brasília: Departamento de Antropologia/UNB.
- López, L. C. (2012). O conceito de racismo institucional: aplicações no campo da saúde. *Interface*, 16(40), 121-134. doi:10.1590/S1414-32832012005000004
- Lourau, R. (1993). *Análise Institucional e práticas de pesquisa*. Rio de Janeiro: UERJ.
- Maciazeki-Gomes, R. C. (2017). *Narrativas de si em movimento: uma genealogia da ação política de mulheres trabalhadoras rurais do sul do Brasil*. (Tese de Doutorado, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil). Recuperado de <https://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/180436>
- Mairesse, D., & Fonseca, T. M. (2002). Dizer, escutar, escrever: redes de tradução impressas na arte de cartografar. *Psicologia em Estudo*, 7(2), 111-116. Recuperado de: <http://www.scielo.br/pdf/pe/v7n2/v7n2a13.pdf>

- Martins, J. S. (2010). *O cativo da terra*. São Paulo: Contexto.
- Mathias, M. (2017a). *Matopiba: na fronteira entre a vida e o capital*. Recuperado de <http://www.epsjv.fiocruz.br/noticias/reportagem/matopiba-na-fronteira-entre-a-vida-e-o-capital>
- Mathias, M. (2017b). Racismo Ambiental, 1-3. Recuperado de: <http://www.epsjv.fiocruz.br/noticias/dicionario-jornalistico/racismo-ambiental-0>
- Matos, T. C. (2015). *Democracia direta como mecanismo de controle social e combate à corrupção: a experiência da Força Tarefa Popular*. (Tese de Doutorado, Universidade Federal do Piauí, Teresina, Brasil). Recuperado de: <http://repositorio.ufpi.br/xmlui/handle/123456789/237>
- Maurense, V., & Maraschin, C. (2008). Experiência de Si e Autoria: articulações teóricas a partir de oficinas de fotografia. *Informática na Educação: teoria & prática*, 11(2), 39-46. doi:10.22456/1982-1654.8158
- Maurense, V., & Tittoni, J. (2007). Imagens como estratégia metodológica em pesquisa: a fotocomposição e outros caminhos possíveis. *Psicologia & Sociedade*, 19(3), 33-38. doi:10.1590/S0102-71822007000300006
- Medeiros, E., & Fonseca, B. (2016). As bancadas da Câmara. *Agência Pública*. Recuperado de: <https://apublica.org/2016/02/truco-as-bancadas-da-camara/>
- Medeiros, L. S. (1989). *História dos movimentos sociais no campo*. Rio de Janeiro: FASE.
- Mendes, A. C. (2016). *Reflexões e contribuições para a etnografia das práticas cotidianas de resistência das quebradeiras de coco babaçu de Codó*. (Dissertação de Mestrado, Universidade Estadual do Maranhão, São Luís, Brasil). Recuperado de: <http://www.ppgcspa.uema.br/wp-content/uploads/2017/03/Reflex%C3%B5es-e-contribui%C3%A7%C3%B5es-para-a-etnografia-das-pr%C3%A1ticas-cotidianas-de-resist%C3%Aancia-das-quebradeiras-de-coco-baba%C3%A7u-de-Cod%C3%B3.pdf>

- Mignolo, W. (2003). *História locais/Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos*. Belo Horizonte: UFMG.
- Miguel, L. F. (2014). Gênero e representação política. In L. F. Miguel, & F. Biroli, *Feminismo e política: uma introdução* (Cap. 6). São Paulo: Boitempo.
- Miguel, L. F., & Biroli, F. (2014). *Feminismo e Política: uma introdução*. São Paulo: Boitempo.
- Miranda, A. C. (2012). "*Povos e comunidades tradicionais*": análise do processo de construção sociológica e jurídica da expressão. (Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, Brasil). Recuperado de http://www.gedmma.ufma.br/wp-content/uploads/2014/02/2012_-_Ana_Caroline_Pires_Miranda_21.pdf
- Montenegro, J. (2012). Povos e comunidades tradicionais, desenvolvimento e decolonialidade: articulando um discurso fragmentado. *OKARA: Geografia em debate*, 6(1), 163-174. Recuperado de: <http://periodicos.ufpb.br/index.php/okara/article/viewFile/13612/7745>
- Moraes, F. (2013). *No país do racismo institucional : dez anos de ações do GT Racismo no MPPE*. Recife: Procuradoria Geral de Justiça. Recuperado de <http://www.mppe.mp.br/mppe/images/Livro10web.pdf>
- Moresco, M. C. (2017). O corpo "fala" politicamente: as performatividades das/nas ocupações secundaristas do Paraná. *38º Reunião Nacional da ANPED*, (pp. 1-11). São Luís. Recuperado de: http://anais.anped.org.br/sites/default/files/arquivos/trabalho_38anped_2017_GT23_940.pdf
- Motta, M., & Esteves, C. L. (2006). *Ligas Camponesas: história de uma luta (des)conhecida*. Recuperado de: <http://www.reformaagrariaemdados.org.br/sites/default/files/Ligas%20Camponesas%>

20-%20hist%C3%B3ria%20de%20uma%20luta%20(des)%20conhecida%20-%20M%C3%81RCIA%20MOTTA%20E%20CARLOS%20LEANDRO%20Esteves%20-%202006.pdf

Mouffe, C. (1999). Feminismo, cidadania e política democrática radical. In M. Lamas, *Debate feminista* (pp. 29-47). São Paulo: Cia. Melhoramentos.

Movimento dos Atingidos por Barragens. (2013). *Política Nacional de Direitos das Populações Atingidas por Barragens*. São Paulo: MAB. Recuperado de: http://www.mabnacional.org.br/sites/default/files/cartilha_politica_direitos_2013_web.pdf

Nascimento, A. (1978). *O Genocídio do Negro Brasileiro: processo de um racismo mascarado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Neiva-Silva, L., & Koller, S. H. (2002). O uso da fotografia na pesquisa em Psicologia. *Estudos de Psicologia*, 7(2), 237-250. doi:10.1590/S1413-294X2002000200005

Ortega, F. (2000). *Para uma política da amizade: Arendt, Derrida, Foucault* (2ª ed.). Rio de Janeiro: Relume Dumará.

Ortega, F. (2002). *Genealogias da Amizade*. São Paulo: Iluminuras.

Passetti, E. (2003). *Éticas dos Amigos: invenções libertárias da vida*. São Paulo: Imaginário.

Passos, E. (2013). Quando o grupo é afirmação de um paradoxo. In R. B. Barros, *Grupo: a afirmação de um simulacro* (3ª ed., pp. 11-19). Porto Alegre: Sulina.

Passos, E., & Barros, R. B. (2009). A cartografia como método de pesquisa-intervenção. In E. Passos, V. Kastrup, & L. d. Escóssia, *Pistas do método da cartografia: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade* (pp. 17-31). Porto Alegre: Sulina.

Paulilo, M. I. (1982). A mulher e a terra no Brejo Paraibano. In M. C. Bruschine, & F. Rosemberg, *Trabalhadoras do Brasil* (pp. 163-190). São Paulo: Brasiliense.

- Paulilo, M. I. (2004). Trabalho familiar: uma categoria esquecida de análise. *Revista Estudos Feministas*, 12(1), 229-252. doi:10.1590/S0104-026X2004000100012
- Paulon, S. M. (2005). A Análise de Implicação como Ferramenta na Pesquisa-intervenção. *Psicologia & Sociedade*, 17(3), 18-25. Recuperado de: <http://www.scielo.br/pdf/psoc/v17n3/a03v17n3>
- Pelbart, P. P. (2008). Elementos para uma cartografia da grupalidade. In F. Saadi, & S. Garcia, *Próximo ato: questões da teatralidade contemporânea* (pp. 33-37). São Paulo: Itaú Cultural.
- Pelbart, P. P. (2011). *Vida Capital: ensaios de biopolítica*. São Paulo: Iluminuras.
- Pelbart, P. P. (2015). Políticas da vida, produção do comum e a vida em jogo... . *Saúde e Sociedade*, 24(1), 19-26. doi:10.1590/S0104-12902015S01002
- Pereira, J. M. (2010). O Banco Mundial e a construção político-intelectual do "combate à pobreza". *Topoi*, 11(21), 260-282. doi:https://doi.org/10.1590/2237-101X011021014
- Pimenta, S. D. (2012). Participação, poder e democracia: mulheres trabalhadoras no sindicalismo rural. *Seminário Internacional Fazendo Gênero 10*, (pp. 1-12). Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina. Recuperado de http://www.fg2013.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/20/1373304837_A_RQUIVO_Democracia,PodereParticipacaoPolitica.pdf
- Prado, M. A., & Toneli, M. J. (2013). Política e sujeitos coletivos: Entre consensos e desacordos. *Estudos de Psicologia*, 18(2), 351-357. Recuperado de: <http://www.scielo.br/pdf/epsic/v18n2/v18n2a22.pdf>
- Prado, M. A., Campici, C., & Pimenta, S. D. (2004). Identidade coletiva e política na trajetória de organização das trabalhadoras rurais de Minas Gerais: para uma psicologia política das ações coletivas. *Psicologia em Revista*, 10(16), 298-317. Recuperado de: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/psicologiaemrevista/article/view/215/225>

- Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia. (2005). *Quebradeiras de coco babaçu do Piauí*. (Série Movimentos sociais, identidade coletiva e conflitos, Fascículo 1). São Luís: PNCSA. Recuperado de <http://novacartografiasocial.com/download/01-quebradeiras-de-coco-babacu-piaui/>
- Rago, M. (1998). Descobrimo historicamente o gênero. *Cadernos Pagu*, (11), 89-98. Recuperado de: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/8634465>
- Rago, M. (2017a). Foucault, o neoliberalismo e as insurreições feministas. In M. Rago, & S. Gallo, *Foucault e as insurreições. É inútil revoltar-se?* (pp. 363-374). São Paulo: Intermeios.
- Rago, M. (2017b). Foucault, os feminismos e o paradoxo dos direitos. *Dois pontos*, 14(1), 229-241. doi:10.5380/dp.v14i1.56548
- Ramos, S. (2004). O papel das ONGs na construção de políticas de saúde: a Aids, a saúde da mulher e a saúde mental. *Ciência & Saúde Coletiva*, 9(4), 1067-1078. doi:10.1590/S1413-81232004000400027
- Revel, J. (2005). *Michel Foucault: conceitos essenciais*. (M. d. Gregolin, N. Milanez, & C. Piovesani, Trads.). São Paulo: Claraluz.
- Ribeiro, D. (2015). *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil* (3ª ed.). São Paulo: Global.
- Ribeiro, D. S. (2013). *Gênero e desenvolvimento na perspectiva do banco mundial: a instrumentalização das mulheres para a realização da agenda neoliberal*. (Trabalho de Conclusão de Curso, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, Brasil). Recuperado de: <http://www.repositorio.ufc.br/handle/riufc/27919>
- Rolnik, S. (1993). Pensamento, corpo e devir. Uma perspectiva ético/estético/política no trabalho acadêmico. *Cadernos de Subjetividade*, 1(2), 241-251. Recuperado de:

<http://www4.pucsp.br/nucleodesubjetividade/Textos/SUELY/pensamentocorpodevir.pdf>

Rolnik, S. (2005). Breve descrição dos Objetos Relacionais. 1-6. Recuperado de:

<http://www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/Textos/SUELY/descricaorelacionais.pdf>

Rolnik, S. (2011). *Cartografia sentimental: transformações contemporâneas do desejo*. Porto Alegre: Sulina.

Romagnoli, R. C. (2009). A cartografia e a relação pesquisa e vida. *Psicologia & Sociedade*, 21(2), 166-173. doi:10.1590/S0102-71822009000200003

Roué, M. (2000). Novas perspectivas em etnoecologia: "saberes tradicionais" e gestão dos recursos naturais. In A. C. Diegues (Org.), *Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos* (2ª ed., pp. 67-79). São Paulo: Hucitec. Recuperado de:

<http://nupaub.fflch.usp.br/sites/nupaub.fflch.usp.br/files/Etnoconservacao%20livro%20completo.pdf>

Salvaro, G. I., Lago, M. C., & Wolff, C. (2013). "Mulheres agricultoras" e "mulheres camponesas": lutas de gênero, identidades políticas e subjetividades. *Psicologia & Sociedade*, 25(1), 79-89. doi:10.1590/S0102-71822013000100010

Samper-Erice, A., & Charão-Marques, F. (2017). Mulheres camponesas, discursos e práticas para outro desenvolvimento. *Revista Estudos Feministas*, 25(2), 683-705. doi:10.1590/1806-9584.2017v25n2p683

Santilli, J. (2005). *Socioambientalismo e novos direitos: proteção jurídica à diversidade biológica e cultural*. São Paulo: Peirópolis. Recuperado de: http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/SANTILLI_Juliana-Socioambientalismo-e-novos-direitos.pdf

- Santos, B. S. (2010). *Refundación del Estado en América Latina: Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad.
- Sardenberg, C. (2015). Caleidoscópios de gênero: Gênero e interseccionalidades na dinâmica das relações sociais. *Mediações*, 20(2), 56-96. doi:10.5433/2176-6665.2015v20n2p56
- Sauer, S., & Castro, L. F. (2017). Lutas pela terra no Brasil: sujeitos, conquistas e direitos territoriais. *ABYA-YALA: Revista sobre acesso à justiça e direitos nas Américas*, 1(2), 209-231. Recuperado de: <http://periodicos.unb.br/index.php/abya/article/view/27979/19559>
- Scherer-Warren, I. (1993). *Redes de movimentos sociais*. São Paulo: Loyola.
- Schöpke, R. (2017). Corpo sem órgãos e a produção da singularidade: A construção da máquina de guerra nômade. *Revista de Filosofia Aurora*, 29(46), 285-305. doi:10.7213/1980-5934.29.046.AO01
- Scott, J. (1995). Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação & Realidade*, 20(2), 71-99. Recuperado de: <http://www.seer.ufrgs.br/index.php/educacaoerealidade/article/view/71721/40667>
- Scott, J. (2005). O enigma da igualdade. *Revista Estudos Feministas*, 13(1), 11-30. doi:10.1590/S0104-026X2005000100002
- Shiraishi Neto, J. (2017). *Veredas do Direito*, 14(28), 147-166. doi:10.18623/rvd.v14i28.920
- Silva, J. F. (2011). *A mulher como força de trabalho na modernização da agricultura no Brasil*. (Monografia de especialização, Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, Brasil). Recuperado de: https://repositorio.ufsm.br/bitstream/handle/1/343/Silva_Juliana_Franchi_da.pdf?sequence=1&isAllowed=y

- Silva, K. B., & Macedo, J. P. (2017). Psicologia e Ruralidades no Brasil: Contribuições para o Debate. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 37(3), 815-830. doi:10.1590/1982-3703002982016
- Silva, R. T., & Fernandes, V. S. (2013). Guardiãs da biodiversidade: a realidade das quebradeiras de coco babaçu no Piauí. *Ciência & Trópico*, 37(2), 129-149. Recuperado de <https://periodicos.fundaj.gov.br/CIC/issue/download/157/34>
- Sousa, M. S. (2009). *O povo do Zabelê e o Parque Nacional da Serra da Capivara no Estado do Piauí - Tensões, Desafios e Riscos da Gestão Princiopológica da Complexidade Institucional*. (Tese de Doutorado, Universidade de Brasília, Brasília, Brasil). Recuperado de: <http://repositorio.unb.br/handle/10482/4355>
- Spivak, G. (1985). Interview with Angela McRobbie. *Block*(10), 5-9.
- Spivak, G. C. (2010). *Pode o subalterno falar?* (S. R. Almeida, M. P. Feitosa, & A. P. Feitosa, Trads.). Belo Horizonte: UFMG.
- Thayer, M. (2001). Feminismo transnacional: re-lendo Joan Scott no sertão. *Revista Estudos Feministas*, 9(1), 103-130. doi:10.1590/S0104-026X2001000100006
- Tittoni, J. (2009). *Psicologia e fotografia: experiências em intervenções fotográficas*. Porto Alegre: Dom Quixote.
- Tittoni, J. (2015). Fotografia e pesquisa-intervenção: reflexões sobre os modos de ver, falar e viver. *Polis e Psique*, 5(2), 88-110. doi:10.22456/2238-152X.53948
- Tittoni, J., & Zanella, A. (2016). *Psicologia e Fotografia: alguns ensaios*. Rio de Janeiro: Multifoco.
- Tittoni, J., Oliveira, R. G., Silva, P. M., & Tanikado, G. (2010). A Fotografia na Pesquisa Acadêmica: sobre visibilidades e possibilidades do conhecer. *Informática na Educação: teoria & prática*, 13(1), 59-66. doi:10.22456/1982-1654.10467

- Toneli, M. J. (2004). Direitos sexuais e reprodutivos: algumas considerações para auxiliar a pensar o lugar da psicologia e sua produção teórica sobre a adolescência. *Psicologia & Sociedade*, 16(1), 151-160. doi:10.1590/S0102-71822004000100013
- Van Der Schaaf, A. (2001). *Jeito de mulher rural. A busca de direitos sociais e da igualdade de gênero no Rio Grande do Sul*. Passo Fundo: UPF.
- Veiga, I., Porro, N. M., & Mota, D. M. (2011). Movimento social contemporâneo e processos de territorialização por comunidades tradicionais: a construção da identidade política do movimento das quebradeiras de coco babaçu. *Estudos de Sociologia*, 1(17). Recuperado de: <http://www.revista.ufpe.br/revsocio/index.php/revista/article/view/54/44>
- Vianna, L. P. (2008). *De invisíveis a protagonistas: populações tradicionais e unidades de conservação*. São Paulo: Annablume; Fapesp.
- Wedig, J. C., & Ramos, J. D. (2016). Povos e comunidades tradicionais: territórios, práticas e conhecimentos. In F. Dal Soglio, & R. R. Kubo, *Desenvolvimento, agricultura e sustentabilidade* (pp. 57-74). Porto Alegre: UFRGS.
- Woodward, K. (2008). Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In T. T. Silva, *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais* (8ª ed., pp. 7-72). Petrópolis: Vozes.
- Zaldívar, V. B. (2005). *Capital social y etnodesarrollo en los Andes*. Quito: Centro Andino de Acción Popular. Recuperado de: https://www.researchgate.net/publication/258565177_Capital_social_y_etnodesarrollo_en_los_Andes

Apêndices

Apêndice A – História de mulheres em luta

No sentido de homenagear as mulheres quebradeiras de coco que participaram deste estudo, optei por substituir seus nomes por nomes de mulheres que têm em comum uma história de luta e resistência e se tornaram heroínas em nosso país. No intuito de lhes conferir visibilidade, trago, aqui, uma minibiografia de cada uma delas, a partir da obra *Heroínas Negras Brasileiras em 15 Cordéis*, de Jarid Arraes, e *Mulheres Pioneiras*, obra organizada pela Câmara dos Deputados.

Anita Garibaldi foi uma mulher revolucionária, famosa por lutar na Revolução dos Farrapos, pela República Rio-Grandense, além de ter participado da campanha de unificação da Itália. Lutou até a morte, ao lado de seu companheiro, Giuseppe Garibaldi.

Antonieta de Barros foi política e jornalista, nascida em 1901, em Santa Catarina. Elegeu-se para a Assembleia Legislativa de Santa Catarina, tornando-se, assim, a primeira mulher a assumir o cargo de deputada no estado e a primeira deputada estadual negra em todo o país. Também fundou o jornal *A Semana*, lutando contra o machismo e o racismo, e, em 1937, escreveu um livro, chamado *Farrapos de Ideias*.

Aqualtune foi uma princesa-guerreira africana, do Congo, liderando um exército de 10 mil homens para lutar contra a invasão de seu reino, em 1695. Mas perdeu a guerra e foi escravizada, sendo vendida e trazida para o Brasil como escrava reprodutora. Resistiu à escravidão e acabou fugindo para Palmares.

Carolina de Jesus foi uma importante escritora brasileira, nascida em 1914, em Minas Gerais. Entrou na escola aos 7 anos, aprendeu a ler e escrever, mas teve que largar os estudos para trabalhar e sustentar a família. Trabalhava coletando papel, e, assim, começou a guardar todo caderno e revista que achava. Passou a escrever sobre o seu cotidiano na favela e, em 1960, seu livro, *Quarto de Despejo*, foi lançado.

Dandara dos Palmares foi companheira de Zumbi, lutando ao seu lado na resistência do quilombo, em Alagoas. Teve participação ativa na luta contra a escravidão e combatia os ataques a Palmares, no século XVII. Não se sabe ao certo o que aconteceu a Dandara, mas algumas fontes apontam que ela cometeu suicídio, em 1694, em um ataque ao quilombo, preferindo morrer livre do que voltar a ser escrava.

Esperança Garcia, escrava piauiense, foi alfabetizada por padres jesuítas no final do século XVIII. Em 6 de setembro de 1770, escreveu uma carta de denúncia sobre a violência e

os maus tratos cometidos contra escravos pelos feitores da fazenda e a dirigiu ao presidente da província de São José do Piauí.

Eva Maria do Bonsucesso trabalhava como quitandeira no Rio de Janeiro, após ter ganho alforria. Em 1811, envolveu-se em um conflito com o senhor José Inácio de Sousa, no qual este lhe bateu. Como Eva revidou o tapa que levou, foi presa, mas as testemunhas presentes depuseram a seu favor, libertando-a, em um caso raro de mulher negra que conseguiu vencer na justiça um homem branco.

Laudelina de Campos Melo, nascida em Minas Gerais, começou a trabalhar como empregada doméstica aos 7 anos de idade para ajudar a cuidar dos irmãos mais novos. Tornou-se defensora dos direitos das empregadas domésticas, fundando, em 1936, a primeira associação de trabalhadores domésticos no país, e em 1961, a Associação Profissional Beneficente das Empregadas Domésticas, que viria a se tornar o primeiro sindicato das Empregadas Domésticas.

Luísa Mahin, africana, foi vendida como escrava e trazida ao Brasil. Ganhou sua alforria em 1812 e começou a trabalhar como quituteira em Salvador. Em seus quitutes, Luísa colocava bilhetes, envolvendo-se em diversas rebeliões, como a Revolta dos Malês, em 1835, e a Sabinada, em 1837. Foi perseguida e detida no Rio de Janeiro, para onde havia fugido.

Maria Bonita foi uma famosa cangaceira, do bando de Lampião, sendo a primeira mulher do grupo. Depois, virou sua companheira. Participou ativamente de vários embates na caatinga, mas acabou sendo morta, em 1938, em um ataque ao bando de Lampião. Foi degolada viva junto a seu companheiro.

Maria Felipa, nascida na Bahia, no início do século XIX, sendo descendente de negros escravizados no Sudão. Vivia e trabalhava como pescadora e marisqueira. Participou da luta pela independência da Bahia, liderando 200 pessoas, entre elas índios e mulheres negras.

Maria Firmina foi uma romancista maranhense, que também fazia composições musicais e poesias. Aos 22 anos começou a trabalhar como professora no Maranhão e escreveu o primeiro romance de sua carreira, chamado *Úrsula*, publicado em 1959. Ele é considerado o primeiro romance escrito por uma mulher negra no Brasil. Também fundou, em 1880, uma escola gratuita para meninos e meninas, mas foi fechada.

Maria Quitéria, considerada a primeira mulher a integrar as Forças Armadas Brasileiras e a lutar pelo país. Enfrentou seu pai, saiu de casa e ingressou no Regimento de Artilharia, disfarçada, adotando o nome de soldado Medeiros. Lutou pela Independência do Brasil.

Mariana Crioula, escrava brasileira que vivia no Rio de Janeiro, trabalhava como costureira e mucama. Em 1838, participou da maior revolta de escravos deste estado, reunindo por volta de 300 negros que viviam em fazendas vizinhas.

Na Agontimé era africana, do reino Daomé. Vendida como escrava, teve seu nome mudado para Maria Jesuína. Comprou sua alforria ao chegar no Maranhão, fundando o Querebentã de Zomadunu, mais conhecido como Casa das Minas, onde construiu, ajudada por outras mulheres, templos religiosos.

Olga Benário foi uma militante comunista alemã, atuando em prol da Intentona Comunista de 1935. Foi presa e deportada para a Alemanha de Hitler, mesmo grávida. Lá, ela foi executada em um campo de concentração do regime nazista.

Teresa de Benguela, mato-grossense, viveu no quilombo de Quariterê, chefiado por seu esposo. Após a morte deste, Tereza passou a comandar o quilombo, administrando política e economicamente. Sob sua liderança, os quilombolas lutaram por 20 anos até o ano de 1770, quando o quilombo foi atacado e destruído. O dia 25 de julho foi instituído como o Dia Nacional de Tereza de Benguela e da Mulher Negra.

Tia Ciata, cujo nome verdadeiro era Hilária Batista de Almeida, nasceu na Bahia. Trabalhava como cozinheira. Foi mãe de santo, iniciada no candomblé, e levou o samba de roda para o Rio de Janeiro. Lá, vendia quitutes vestida de baiana. Sua casa foi ponto de encontro de músicos e compositores do samba.

Zacimba Gaba foi uma princesa, em Angola, que foi escravizada e trazida ao Espírito Santo, em 1690. Com ajuda de outros escravos, Zacimba começou a envenenar o dono da fazenda onde vivia, durante anos. Após a morte dele, ela fugiu com outros negros e construíram um quilombo. Lá, viviam armando emboscadas, à noite, para libertar os negros que eram trazidos pelos navios negreiros que ancoravam naquela região.

Apêndice B – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE)

Título do projeto: “Minha terra tem babaçus”: as mulheres quebradeiras de coco e seus movimentos de resistência no Piauí

Pesquisadores responsáveis: Andressa Veras de Carvalho; João Paulo Sales Macedo.

Instituição/Departamento: Universidade Federal do Piauí/Campus Ministro Reis Velloso - Programa de Pós-Graduação em Psicologia

Telefones para contato: (86) 99928-9168/ (86) 98155-0202 (aberto para ligações a cobrar, por parte do participante).

Local da coleta de dados: Sede regional do Movimento Interestadual de Quebradeiras de Coco babaçu, em Esperantina (PI)

Prezado(a) Senhor(a): Você está sendo convidado(a) a participar desta pesquisa de forma totalmente **voluntária**. É uma pesquisa desenvolvida no Programa de Pós-Graduação em Psicologia, a nível de Mestrado. Você precisa decidir se quer participar ou não. Antes de concordar em participar desta pesquisa é muito importante que você compreenda as informações e instruções contidas neste documento. Leia cuidadosamente o que se segue e pergunte ao pesquisador qualquer dúvida que você tiver. Após ser esclarecido(a) sobre as informações a seguir, no caso de aceitar fazer parte do estudo, assine ao final deste documento, que está em duas vias. Uma delas é sua e a outra é do pesquisador responsável. Você tem o direito de **desistir** de participar da pesquisa a qualquer momento, sem nenhum tipo de prejuízo ou penalidade.

Justificativa: Em virtude do nível de organização política que as quebradeiras de coco alcançaram, constituindo um movimento que ultrapassa fronteiras geográficas, pretende-se compreender a trajetória dessas mulheres e que implicações esse movimento tem trazido para seu cotidiano de lutas.

Objetivo de estudo: Investigar os modos de vida das quebradeiras de coco babaçu piauienses do MIQCB e como essas mulheres têm exercido ação política e produzido resistência frente a suas lutas.

Procedimentos: Sua participação nesta pesquisa consistirá no consentimento de ser observado em suas atividades cotidianas, bem como na participação de uma entrevista, de um ensaio fotográfico e em uma discussão coletiva sobre as fotos produzidas por vocês.

Benefícios: Esta pesquisa trará um maior conhecimento sobre o tema abordado, além de permitir aproximações entre a Psicologia e a realidade das comunidades tradicionais, e a produção de conhecimento voltada para essas comunidades. Esta pesquisa é isenta de custos para você, bem como não resultará em remuneração.

Riscos: A participação nesta pesquisa não representa qualquer risco de ordem física ou psicológica para você, na medida em que prezamos pelo sigilo, porém, caso exista algum desconforto ao compartilhar informações, ou sinta algum incômodo em falar de algum tópico em específico, não precisa respondê-lo, reservando-se no direito de passar à pergunta seguinte, ou mesmo desistir de participar da pesquisa. Caso persista algum desconforto, o pesquisador responsável disponibilizará a devida assistência, encaminhando-o para os serviços cabíveis, arcando também com as despesas.

Sigilo: As informações fornecidas por você terão sua privacidade garantida pelos pesquisadores responsáveis. Os participantes da pesquisa não serão identificados em nenhum momento quando os resultados desta pesquisa forem divulgados em qualquer forma.

Ciente e de acordo com o que foi anteriormente exposto, eu _____, estou de acordo em participar desta pesquisa, assinando este consentimento em duas vias, ficando com a posse de uma delas. Sobre o acompanhamento e assistência ao participante quando do encerramento ou interrupção da pesquisa o participante poderá acessar os contatos dos pesquisadores ou do CEP.

Local e data

Assinatura N. identidade

Pesquisador responsável

Pesquisador responsável

Se você tiver alguma consideração ou dúvida sobre a ética da pesquisa, entre em contato: Comitê de Ética em Pesquisa – UFPI - Campus Universitário Ministro Petrônio Portella – Pró-Reitoria de Pesquisa. Bairro: Ininga. CEP: 64.049-550 - Teresina – PI. Tel.:(86)3237-2332. Email:cep.ufpi@ufpi.edu.br. Site: www.ufpi.br/cep.

Apêndice C – Termo de Autorização Institucional

Título do projeto: “Minha terra tem babaçus”: as mulheres quebradeiras de coco e seus movimentos de resistência no Piauí

Pesquisador responsável: Andressa Veras de Carvalho, João Paulo Sales Macedo

Instituição/Departamento: Universidade Federal do Piauí/Campus Ministro Reis Velloso - Programa de Pós-Graduação em Psicologia

Telefones para contato: (86) 99928 9168 (aberto para ligações a cobrar, por parte do participante).

Local da coleta de dados: Sede regional do Movimento Interestadual de Quebradeiras de Coco babaçu, em Esperantina (PI)

Prezado(a) Senhor(a):

Solicitamos sua autorização para realização do projeto de pesquisa intitulado “Minha terra tem babaçus”: as mulheres quebradeiras de coco e seus movimentos de resistência, de responsabilidade da pesquisadora Andressa Veras de Carvalho, sob orientação do Prof. Dr. João Paulo Sales Macedo, com as mulheres quebradeiras de coco que participam do movimento o qual você coordena no Estado do Piauí.

Este projeto tem como objetivo investigar os modos de vida das quebradeiras de coco babaçu piauienses do MIQCB e como essas mulheres têm exercido ação política e produzido resistência frente a suas lutas. Os procedimentos adotados serão a realização de entrevistas, de um ensaio fotográfico e de um momento coletivo de discussão sobre as fotos produzidas pelas participantes. Estas atividades não apresentam riscos físicos ou psicológicos às participantes. Porém, caso exista algum tipo de desconforto por parte das participantes ao compartilhar informações, ou caso sintam algum incômodo em falar de algum tópico em específico, não precisam respondê-lo, reservando-se no direito de passar à pergunta seguinte, ou mesmo desistir de participar da pesquisa. A qualquer momento, o senhor (a) poderá solicitar esclarecimentos sobre o trabalho que está sendo realizado, sem qualquer tipo de prejuízo, e poderá retirar sua autorização em qualquer etapa da pesquisa. Os pesquisadores estão aptos a esclarecer quaisquer dúvidas que você venha a ter. Espera-se, com esta pesquisa ampliar o conhecimento sobre o tema abordado, além de permitir aproximações entre a Psicologia e a realidade das comunidades tradicionais, no caso, as quebradeiras de coco babaçu. As informações fornecidas por você terão sua privacidade garantida pelos pesquisadores responsáveis. Os participantes da pesquisa não serão identificados em nenhum momento quando os resultados desta pesquisa forem divulgados em qualquer forma.

Local e Data

Responsável Institucional e CNPJ

Pesquisador responsável

Pesquisador responsável