

**UNIVERSIDADE DO ESTADO DO AMAZONAS  
ESCOLA SUPERIOR DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO AMBIENTAL**

**LUANE LEMOS FELICIO AGOSTINHO**

**AS LEIS DO BABAÇU LIVRE: uma análise do processo de juridicização das práticas sociais das mulheres quebradeiras de coco babaçu como expressão do pluralismo jurídico multicultural.**

**Manaus  
2010**

**LUANE LEMOS FELICIO AGOSTINHO**

**AS LEIS DO BABAÇU LIVRE:** uma análise do processo de juridicização das práticas sociais das mulheres quebradeiras de coco babaçu como expressão do pluralismo jurídico multicultural.

Dissertação apresentado ao Programa de Pós-graduação em Direito Ambiental da Universidade do Estado do Amazonas como requisito para obtenção do título de Mestre em Direito Ambiental.

**Orientador:** Prof. Dr. Joaquim Shiraishi Neto

**Manaus  
2010**

A2751  
2010

Agostinho, Luane Lemos Felício.

As leis do babaçu livre: uma análise do processo de juridicização das práticas sociais das mulheres quebradeiras de coco babaçu como expressão do pluralismo jurídico multicultural/Luane Lemos Felício Agostinho,2010.

113f.; 30 cm

Orientador: Joaquim Shiraisti Neto

Dissertação (Mestrado)–Universidade do Estado do Amazonas, Programa de Pós-graduação em Direito Ambiental, 2008.

1Direito - Dissertação. 2. Quebradeiras de coco babaçu. 3. Leis do Babaçu Livre.I. Universidade do Estado do Amazonas - UEA. II. Título

CDU630\*93(043)

# **TERMO DE APROVAÇÃO**

**LUANE LEMOS FELICIO AGOSTINHO**

**AS LEIS DO BABAÇU LIVRE:** uma análise do processo de juridicização das práticas sociais das mulheres quebradeiras de coco babaçu como expressão do pluralismo jurídico multicultural.

Dissertação avaliada pelo Programa de Pós-Graduação em Direito Ambiental da Universidade do Estado do Amazonas pela Comissão Julgadora abaixo identificada.

Manaus, 10 de novembro de 2010.

Presidente: Prof. Dr. Joaquim Shiraishi Neto  
Universidade do Estado do Amazonas

Membro: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. [Andréa Borghi M. Jacinto](#)  
Universidade do Estado do Amazonas

Membro: Prof. Dr. Paulo Sérgio Weyl A. Costa  
Universidade Federal do Pará

**MANAUS  
2010**

**A Deus, a quem devo todas as coisas.  
E aos meus pais, marido e filhos, que  
as tornaram possíveis.**

## **AGRADECIMENTOS**

Às mulheres quebradeiras de coco babaçu, por estarem constantemente me ensinando algo novo e ao Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu, Associação em Áreas de Assentamento do Estado do Maranhão e todos os instrumentos de organização das quebradeiras de coco, por possibilitarem nossa participação neste processo.

Ao mestre (cuca) Joaquim Shiraishi Neto, que me ensinou a dar sabor ao Direito e a quem devo muito dos créditos da minha formação acadêmica.

Aos meus pais Newton e Luena, aos meus irmãos New, Luewton e Cicero, meu marido Gerson e meus filhos Tamara e Tiago, e a toda a minha família, apoio e conforto nas horas mais difíceis.

A todos os que me acolheram na cidade de Manaus, em especial aos amigos Dalva, Jadir, Dorinha, Pr. Antonio Fernando, e suas famílias, sem os quais não teria conseguido cumprir esta missão.

Aos amigos que abriram mão da minha presença e incentivaram essa conquista, em especial a Edgard e Alfredo, irmãos por opção.

**Procuro despir-me do que aprendi,  
Procuro esquecer-me do modo de lembrar que me  
ensinaram.  
E raspar a tinta com que me pintaram os sentidos.  
Desencaixotar as minhas emoções verdadeiras.  
Desembrulhar-me e ser eu [...]  
É preciso esquecer a fim de lembrar,  
É preciso desaprender a fim de aprender de novo [...]  
("Alberto Caeiro". Fernando Pessoa)**

## RESUMO

O crescente processo de reconhecimento de identidades coletivas de grupos sociais e étnicos, antes alijados do projeto de cidadania, resultou em transformações na ordem jurídica, fazendo com que o pluralismo jurídico passasse a ser compreendido a partir do reconhecimento do multiculturalismo por parte das esferas oficiais do poder. Nas regiões Norte e Nordeste do Brasil, as mulheres quebradeiras de coco babaçu, em resposta aos conflitos a que foram submetidas para manutenção de seus modos de ‘criar, fazer e viver’, iniciaram um processo de “juridicização” de suas práticas sociais, através da elaboração, aprovação e efetivação das “Leis do Babaçu Livre”. Esse processo é analisado como uma expressão do pluralismo jurídico multicultural aplicável a este grupo social portador de identidade coletiva, na construção dos debates étnico, ambiental e de gênero voltados para sua realidade.

**Palavras-chave:** Quebradeiras de coco babaçu. Pluralismo jurídico multicultural. Ecofeminismo. Leis do Babaçu Livre.

## ABSTRACT

The recognition of social and ethnic groups collective identities is a nowadays growing process. This process, jettisoned before the citizenship project, resulted in general changes in the Law Science. Therefrom the legal pluralism is now understood through the recognition of multiculturalism by the official circles of power. In the Northern and Northeastern parts of Brazil, the group known as “*Mulheres Quebradeiras de Coco*” (*Babassu* nut breakers women), found out that such conflicts were affecting the maintenance of their way of “creating, making and leaving”. Responding to that conflict, this group has begun a process of “juridicizing” their social practices through the preparation, approval and execution of the “Babassu Free Laws”. This process will be here seen as an expression of multicultural legal pluralism applicable to this specific social group. Complementarily, the group will be also seen as an “*entity*” of collective identity in the construction of ethnic, environmental and gender debates related to their reality.

**Keywords:** Babassu nut breakers women. Multicultural legal pluralism. Ecofeminism. “Babassu Free Laws”.

## **LISTAS DE SIGLAS**

<b>ASSEMA</b>	Associação em Áreas de Assentamento do Estado do Maranhão
<b>CF</b>	Constituição Federal de 1988
<b>CNPQ</b>	Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico
<b>MIQCB</b>	Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu
<b>STR</b>	Sindicatos dos Trabalhadores Rurais

## **LISTA DE ANEXOS**

ANEXO A - Lei Municipal nº 005/97 de Lago do Junco, Estado do Maranhão p.111

ANEXO B – Lei Municipal nº 001/2005 de Cidelândia,, Estado do Maranhão p.112

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	13
<b>2 O PLURALISMO JURÍDICO E SUA MUDANÇA DE PERSPECTIVA</b>	20
2.1 PLURALISMO JURÍDICO E ORDENAMENTOS PERIFÉRICOS	28
2.2 O PLURALISMO NO CENTRO DA INTERPRETAÇÃO PRINCÍPIOLÓGICA DO DIREITO	34
<b>3 A EMERGÊNCIA DO MOVIMENTO DAS QUEBRADEIRAS DE COCO BABAÇU: ENTRE O “MULTICULTURALISMO” E O “ECOFEMINISMO”</b>	47
3.1 ECOFEMINISMO: DISPUTAS PELA MANUTENÇÃO DO AMBIENTE OU DA VIDA?	50
3.2 A EMERGÊNCIA DO MOVIMENTO DAS QUEBRADEIRAS DE COCO BABAÇU	55
3.3 O ECOFEMINISMO NO ÂMBITO DO DISCURSO DAS QUEBRADEIRAS DE COCO BABAÇU	63
<b>3.3.1 Um panorama das mudanças de relações de gênero nas comunidades de quebradeiras de coco babaçu</b>	63
<b>3.3.2 Semelhanças e diferenças com o discurso ecofeminista</b>	69
<b>4 AS LEIS DO BABAÇU LIVRE E O RECONHECIMENTO DO DIREITO DAS MULHERES QUEBRADEIRAS DE COCO BABAÇU ENQUANTO EXPRESSÃO DO PLURALISMO JURÍDICO MULTICULTURAL</b>	74
4.1 O PROCESSO DE CRIAÇÃO DAS LEIS DO BABAÇU LIVRE: JURIDICIZAÇÃO DE PRÁTICAS SOCIAIS	75
4.2 AS LEIS DO BABAÇU LIVRE NO PROCESSO DE CONSTRUÇÃO E EXERCÍCIO DA CIDADANIA	87
4.3 AS LEIS DO BABAÇU LIVRE COMO EXPRESSÃO DA ‘RAZÃO COMUNICATIVA’ NA CONSTRUÇÃO DO ‘PLURALISMO JURÍDICO MULTICULTURAL’	92
<b>5 CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	98
<b>REFERÊNCIAS</b>	105
<b>ANEXOS</b>	110

## INTRODUÇÃO

Pensar o meio ambiente inclui também (e principalmente) expandir o olhar sobre a diversidade humana, que por ser múltipla e complexa exige um maior acuro nas observações empíricas. Ainda que o “senso comum teórico dos juristas” (e da sociedade em geral) acerca do direito ambiental se reporte apenas à tutela dos recursos naturais, o que lhe dá significado é o interesse humano diretamente ligado a ele.

Por outro lado, o meio ambiente é igualmente compreendido como as manifestações culturais desenvolvidas pelos povos ao longo da história, as quais dispõem inclusive de uma tutela jurídica própria. No Brasil, a Constituição Federal de 1988, no seu artigo 216 e incisos, estabelece como patrimônio cultural brasileiro os bens materiais e imateriais referentes à identidade e à ação ou memória dos diferentes grupos que compõem a sociedade brasileira, nos quais estão incluídas as “formas de criar, fazer e viver” dos referidos grupos.

Assim é que, de modo geral, a sociedade está intrinsecamente ligada à discussão ambiental, no sentido de que não se pode conceber o ambiente dissociado do humano, pois estes são inter-relacionados, inclusive na perspectiva do Direito. Nas comunidades de quebradeiras de coco babaçu o ambiente é construído a partir da interação dessas comunidades com os recursos naturais em sua forma própria de organização social. A emergência social das quebradeiras de coco, enquanto sujeitos de direito, rompe com os esquemas e as interpretações que faziam delas objeto da paisagem da região, os quais foram largamente utilizados como um instrumento de dominação, servindo para mantê-las afastada das decisões em torno da política extrativa do babaçu.

A diversidade cultural é própria do gênero humano, assim como a vida em sociedade e a formação de grupos com a transmissão de conhecimentos, costumes e culturas diferenciadas. Mas a noção de Estado construída ao longo do tempo, bem como de seu papel nas relações sociais, sempre induziu a humanidade a homogeneizar suas práticas com o intuito de aparar as arestas da diferença, sob o pálido argumento da manutenção da “ordem” e, sobretudo da “segurança jurídica”.

Assim, o aparecimento gradativo de grupos minoritários em busca do reconhecimento de sua identidade e garantia de seus direitos foi em parte influenciado

por essa conjuntura que tendia a homogeneização dos indivíduos que vivem em sociedade. A evolução do capital acirrou as disputas por propriedade e acumulação de bens, e os surgimentos da sociedade globalizada evidenciaram a diferença entre os povos e as culturas, trazendo à tona a diversidade que se encontrava “apagada” diante da universalidade dos instrumentos legais.

No âmbito do Direito, há também uma tendência do Estado em tratar todos os indivíduos de forma igual, sem atentar para as especificidades de cada grupo social, sob o argumento da igualdade formal a qual, embora tenha sido relevante para a garantia de direitos, contribuiu para apagar as diferenças culturais. Portanto, se por um lado a elaboração do direito e de seus instrumentos legais deu-se em virtude do intervencionismo do Estado para regulamentação das relações sociais, por outro a necessidade de elaboração legislativa capaz de contemplar os grupos minoritários se deu muito mais pela omissão e indiferença desse mesmo Estado em relação a essas realidades diferenciadas, que se encontravam desassistidas pelo Poder Público.

No campo das relações sociais conflitivas, as razões para a criação de novos instrumentos legais se encontram fincadas no processo de disputa para construção das identidades coletivas dos mais diversos grupos sociais e sua manutenção frente aos interesses que se colocam antagônicos a si. Essa construção de identidades étnicas e coletivas, segundo Barth (1976, p.179), não se dá pela determinação da linguagem, religião e origem, ou pela associação desses critérios. Estes foram considerados defasados cientificamente (HOBBSAWM, 1998) e substituído pelo critério da autodefinição, que é o critério adotado pela maioria dos instrumentos normativos que atualmente contemplam as relações e interesses das etnias, povos e comunidades tradicionais, inaugurando um regime jurídico próprio a estes.

Na contramão das teorias antropológicas que determinavam a identificação dos grupos a partir de seu isolamento e singularidade, a teoria de Barth foge dos métodos e requisitos pré-estabelecidos e revela a idéia de etnicidade a partir da interação social dentro e fora do grupo que se constrói. Em outras palavras, a identidade coletiva é forjada em um processo de auto-reconhecimento em que os membros do grupo identificam a si e aos demais como portadores da identidade étnica. A partir deste auto-reconhecimento os grupos sociais desenvolvem suas formas específicas de organização e interação entre si.

É a partir da necessidade de manter seus modos diferenciados de reprodução física e social, que os grupos portadores de identidade coletiva têm se insurgido contra

as políticas e o próprio ordenamento jurídico, que tendem sempre a excluir do cenário jurídico-político seus interesses concretos (SHIRAISHI NETO, 2006, p.13). A afirmação da identidade coletiva destes grupos está então diretamente relacionada à defesa de seus bens e de seus modos de vida, aqui compreendidos enquanto sua reprodução social e cultural, constantemente ameaçados pela hegemonia dos interesses de outros grupos sociais, redundando na afirmação de seus direitos.

Nesse processo de reconhecimento e afirmação de identidades, inclusive frente ao Estado e seus órgãos do poder, tais categorias sociais passam a assumir um significado político (ALMEIDA, 1995), o que fortalece suas lutas e conquistas e reafirma sua auto-identificação num efeito recíproco e progressivo. No caso das quebradeiras de coco babaçu, a afirmação de sua identidade é construída pela reivindicação da garantia de seu território e de seus modos de apropriação e uso comum dos recursos naturais, bem como da sua própria organização social.

Portanto, a emergência das identidades coletivas, acompanhada de uma significação política, implica também na afirmação de suas práticas jurídicas (ALMEIDA, 2006b). Em outras palavras, os grupos portadores de identidade coletiva começam a investir na elaboração e proposição de instrumentos jurídicos capazes de fazer inserir no ordenamento jurídico as práticas sociais e interesses singularizados correspondentes ao seu cotidiano, a fim de garantir sua reprodução física, social e cultural. Este é o que se convencionou chamar do processo de “juridicização” das práticas sociais de grupos portadores de identidade coletiva.

Tais práticas sociais estão indistintamente associadas à idéia de “tradição” ou “herança” sociocultural, termos estes que compreendemos estar além da referência à historicidade ou repetições de modos de agir. Seguindo a compreensão da antropologia moderna, vislumbramos a tradicionalidade não como interesses estáticos, mas contemporaneizados, construído dialeticamente através da mobilidade de conceitos e identidades no processo de autodefinição coletiva (ALMEIDA, 2006b), assim como propôs Barth (1976, p.67) acerca da construção da etnicidade, a qual apresentaria variações ao longo do tempo.

Portanto, mais do que a elaboração legislativa, faz-se necessário a incorporação, ao sistema jurídico-político brasileiro, de uma nova forma de interpretar e aplicar o ordenamento, oportunizando aos mais diversos grupos, que são responsáveis pela construção desse direito, a possibilidade de dar-lhes significado a partir de sua própria realidade.

A prática da razão comunicativa, idealizada por Habermas (1997, p.78) oportuniza o entendimento do processo de construção de novos direitos por parte desses grupos portadores de identidade coletiva, na medida em que propõe a construção de significados e ações a partir da interação ativa dos sujeitos envolvidos. Somente aqueles que são diretamente afetados pelo direito podem dar a noção precisa do significado e conteúdo de cada norma.

Embora se possam formular críticas pertinentes em relação à razão comunicativa, sobretudo quando se tenta aplicá-la em países como o Brasil, onde as diferenças sociais e econômicas são enormes, a sua teórica permite compreender a criação do Direito de forma relacional, envolvendo os distintos sujeitos que afirmam seus direitos. A capacidade política organizativa e mobilizativa das chamadas quebradeiras de coco babaçu revelam, neste sentido, que a despeito das críticas acerca de sua situação econômica e social, essas comunidades apresentam elevado grau de consciência de si e dos processos sociais nos quais estão inseridas, demonstrando plena capacidade política de compreender, construir e gerir seus direitos e interesses.

Nesse contexto de construção de novos processos de afirmação e de reinserção dos interesses desses grupos sociais diferenciados nos espaços legitimados de poder, a noção de pluralismo jurídico aos poucos migra de uma concepção periférica para a concepção da existência de um multiculturalismo como pressuposto da noção própria do direito. O pluralismo jurídico passa a ser então o ideal de aplicabilidade do direito às diversas faces e interesses sociais, elasticando e multifacetando conceitos, instrumentos e normas a fim de abarcar e fazer incluir nos lugares oficiais do discurso o pressuposto do multiculturalismo.

Esse processo é de certo modo observado na afirmação da identidade e na juridicização das práticas sociais das comunidades de Quebradeiras de Coco Babaçu na região Norte e Nordeste do Brasil. As situações de conflito a que foram submetidas levou estas mulheres e suas organizações a mobilizarem-se em função da inserção de seus interesses nos campos oficiais de poder. As reivindicações se concentravam na afirmação de sua identidade feminina e da preservação do meio ambiente como fonte de sua reprodução física e social.

O discurso feminista ao redor do mundo se intensificou no processo de afirmação das minorias e da imposição de seus interesses frente à homogeneização do sujeito de direito. Para as quebradeiras de coco babaçu, o legado feminino contribuiu decisivamente para a construção de sua identidade coletiva, já que suas atividades

extrativas lhes eram relegadas pelo fato de serem mulheres e terem que desempenhar atividades secundárias na distribuição de tarefas dentro dos lares. A primeira similitude de sua identidade coletiva surgiu, portanto, na afirmação do gênero.

As formas diferenciadas de acesso e uso comum dos recursos naturais, a partir de sua atividade extrativa de coleta e quebra do coco babaçu, complementaram a construção da identidade do grupo enquanto elemento de auto-identificação. Mas diferentemente das tendências ecofeministas - surgidas na África e América do Norte na década de setenta, seguidas de Ásia e Europa e atualmente em todo o mundo – a conjunção do discurso ambiental e feminista no âmbito dos conflitos travados pelas quebradeiras de coco babaçu não denotavam apenas o tom preservacionistas, mas o próprio reconhecimento de práticas sociais de acesso aos recursos naturais que têm o poder de tornar singular estes grupos de mulheres, caracterizando-as como comunidades tradicionais. Esse processo de afirmação de direitos plurais multiculturais foi melhor visualizado na elaboração, aprovação e efetivação das chamadas Leis do Babaçu Livre nos diversos municípios de abrangência do movimento.

O estudo que ora se propõe, portanto, é uma oportunidade de analisarmos, a partir de uma visão empírica construída pela observação da realidade das comunidades tradicionais de quebradeiras de coco babaçu, o processo de juridicização das práticas sociais, por meio do exercício da razão comunicativa e da efetivação de um pluralismo jurídico multicultural.

Neste sentido, o presente estudo se relaciona às atividades de assessoria jurídica desenvolvida nos últimos anos junto às comunidades tradicionais das chamadas quebradeiras de coco babaçu nos Estados do Pará, Piauí e Tocantins, e de forma mais intensa no Estado do Maranhão, por meio do acompanhamento das discussões e proposições das “Leis do Babaçu Livre” a nível municipal.

Para realização deste estudo utilizamos o conhecimento empírico de mais de dez anos de acompanhamento dos processos e conflitos desses grupos sociais no campo do direito, reforçado por um trabalho de campo pontual realizado no último ano no âmbito do Projeto de Pesquisa “Direito e Gênero” Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - CNPQ, sob a coordenação de Joaquim Shiraishi Neto, projeto este que tem como objetivo pesquisar a relação entre o direito e o gênero, especificamente voltado para a realidade das quebradeiras de coco babaçu nos Estados do Maranhão, Pará, Piauí e Tocantins.

A pesquisa recente foi realizada através de entrevistas registradas por meio audiovisual, dos meses de novembro de 2009 a julho de 2010, nos Estados do Maranhão e Tocantins, e servirão de base para um documentário sobre o mesmo tema. Foram ouvidas neste projeto mulheres quebradeiras de coco babaçu integrantes do Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu - MIQCB nos Estados em que este atua que são Maranhão,Pará,Piauí e Tocantins, além de lideranças locais que participaram ou testemunharam o processo de construção das Leis do Babaçu Livre. O tema da pesquisa girava em torno do processo de propositura das Leis, de construção do movimento e da identidade coletiva destes grupos, das mudanças nas relações de gênero a partir da afirmação da identidade coletiva, do impacto deste processo sobre a política e a sociedade locais, bem como sobre a vida pessoal e as relações domésticas das mulheres envolvidas nestas disputas.

Tais dados nos permitiram estruturar o presente estudo de modo a tentar compreender, através da reflexão jurídica, filosófica e minimamente antropológica, este rico processo de construção real e legítimo do direito.

Iniciaremos, portanto, nossa análise a partir da reflexão acerca das formas como o direito tem assumido (ou omitido) a existência dessas diversidades culturais no seio da sociedade e no âmbito do ordenamento jurídico e do discurso oficiais. Aqui elegemos o modelo do pluralismo jurídico que convencionamos denominar de “multicultural”, combinado com as teorias de Jürgen Habermas acerca da “razão comunicativa” como a forma mais aproximada de compreendermos o modo pelo qual o processo de afirmação dos grupos de quebradeiras de coco babaçu e de seus direitos se insere nas disputas pelo poder na atualidade.

Em um segundo momento, identificamos os pontos de especificidade que tornam esse grupo diferenciado: as discussões de etnia, gênero e meio ambiente. Fazendo uma análise das tendências ecofeministas, destacamos as singularidades destes temas no discurso dos movimentos das quebradeiras de coco babaçu e a forma como estes aspectos foram essenciais na construção da identidade coletiva destes grupos.

Por fim, analisamos o processo propriamente dito da construção da identidade coletiva e da mobilização destes grupos, bem como da afirmação de suas práticas sociais por meio da juridicização de seus interesses, com a elaboração, aprovação e efetivação das Leis do Babaçu Livre, no exercício da razão comunicativa e de um pluralismo jurídico multicultural. No caso das quebradeiras de coco babaçu, o direito

tem sido um importante instrumento que tem contribuído com o processo organizativo e de mobilização política dessas comunidades.

## **2 O PLURALISMO JURÍDICO E SUA MUDANÇA DE PERSPECTIVA**

O Preâmbulo da Constituição Brasileira de 1988 - CF estabelece os parâmetros de interpretação sobre os quais se firmaram os princípios e as normas posteriormente elencados em seu corpo. E é neste preâmbulo que, de pronto, encontramos os ideais de uma “sociedade fraternal, pluralista e sem preconceitos, fundada na harmonia social”.

Segundo Häberle (2005, p.93), os preâmbulos das Constituições denotam a sua essência formadora uma vez que, como se possuíssem um “objetivo pedagógico” abre as “normas fundamentais” demonstrando o ideal político-filosófico da sociedade que a elaborou e firmam como que um compromisso a ser cumprido na aplicação dos direitos. Por este entendimento, os princípios exordiaes das Constituições deveriam irradiar-se por todo o ordenamento, dando-lhe fundamento aos processos de interpretação.

Influenciados pelas reflexões doutrinárias europeias e americanas, parte dos constituintes de 1988 fizeram incluir na CF os ideais de pluralismo e justiça distributiva, apesar do latente antagonismo desses ideais em relação ao pensamento positivo e privatista que orientava as concepções jurídicas da época (CITTADINO, 2004). O escopo destes constituintes, lastreado na redação do preâmbulo constitucional, era que o sistema de direitos fundamentais - expresso nos princípios de dignidade humana, direito à vida, igualdade, liberdade e também no pluralismo social - se constituísse no núcleo básico do ordenamento jurídico, norteando a sua compreensão e interpretação.

Mas apesar de o Estado, por meio de sua lei maior, ter dado os primeiros passos para o reconhecimento da existência da diversidade social brasileira (ainda que principiologicamente), os operadores do Direito, em sua concepção privatista e homogeneizadora, ainda eram incapazes de garantir a esta mesma diversidade o reconhecimento jurídico de suas particularidades, enquanto grupos sociais diferenciados do interesse hegemônico.

Para Wolkmer (2001, p.78.), um dos motivos desta inelasticidade jurídica foi a pioneira concepção da função do Direito dentro do processo de afirmação do Estado Social burguês, a qual via nas normas positivadas um instrumento de consolidação, centralização e soberania dos interesses liberais na formação de uma nova sociedade.

Nesse processo de afirmação de uma nova ordem fazia-se necessário a consolidação de uma composição teórica e institucional que reforçasse a dominância da ‘neo-lógica’ social e econômica. O liberalismo se revela, então, como uma estrutura sociopolítica e econômica em busca de legitimidade de interesses. O naturalismo, a monarquia, a igreja, os feudos e o comércio informal foram sobrepostos pelo Estado Social, o capitalismo liberal, o mercado, a moderna ciência e as artes. Mas essa mesma sociedade ‘recém organizada’, também estava a lapidar o modelo de cidadão que poderia receber as benesses do Estado Social (CASTRO-GÓMEZ, 2005).

O Direito, atingido pelo desejo determinista de ser considerado enquanto ciência, e, portanto, devendo ser portador de método e objeto específicos, passou a ser estruturado e compreendido sobre as teorias do positivismo jurídico, cuja concepção de um ordenamento completo e hierarquizado, sem brechas ou falhas, capaz de contemplar todas as situações da vida social e impassíveis de alteração pelos seus operadores, é a expressão mais fiel.

Aplicando-se essa aspiração científica do Direito à sua função na consolidação da ‘nova ordem social’, tem-se que este se estabelece, no referido contexto, como instrumento na construção de uma estrutura burocrática, centralizadora e soberana do poder estatal. Estando este Direito comprometido com o estabelecimento da ordem vigente, sobre a qual recaia a ênfase da propriedade privada e do mercado, o perfil do ‘sujeito de direito’ estabelecido pelo Estado determinava o cidadão munido de capacidade para interagir no mundo jurídico, ou seja, aquele que possuía “capacidade civil” para os atos do comércio.

Para Castro-Gómez (2005, p.46), a função do Direito era, assim, inventar a cidadania, ou seja, criar um campo de identidades homogêneas que tornasse viável o projeto moderno da governabilidade:

A aquisição da cidadania é, então, um funil pelo qual só passarão aquelas pessoas cujo perfil se ajuste ao tipo de sujeito requerido pelo projeto da modernidade: homem, branco, pai de família, católico, proprietário, letrado e heterossexual. Os indivíduos que não cumpram

com estes requisitos (mulheres, empregados, loucos, analfabetos, negros, hereges, escravos, índios, homossexuais, dissidentes) ficarão de fora da “cidade letrada”, reclusos no âmbito da ilegalidade, submetidos ao castigo e à terapia por parte da mesma lei que os exclui.

Este projeto homogêneo de sociedade moderna, a despeito de ter aspirado proporcionar a “ordem e o progresso” social, político e jurídico, acabou por anular as ‘diferenças’ aos olhos do Estado nascente. Assim, o estereotipo de sujeito, ou seja, de cidadão, era o único destinatário das interpretações jurídicas, das políticas públicas, dos projetos sociais e interesses econômicos.

Então, por mais que a diversidade de grupos sociais existisse (e sempre tenha existido) não havia ‘lugar’ nesta dada conjuntura jurídica oficializada para as aspirações culturais e sociais (ainda que mais básicas) destes grupos diferenciados. No Direito estatal, as determinações legais, os institutos e instrumentos jurídicos, a lógica jurisdicional dos operadores do direito, nada disso permitia que outro interesse, além do que já fora posto e preparado para a sociedade moderna liberal, pudesse ser garantido ou pelo menos reconhecido oficialmente como existente e válido.

E ainda, sendo o Direito o responsável por dizer a condição de cidadão, nada mais claro do que a intenção do Estado em estabelecer sua responsabilidade exclusiva na resolução dos conflitos sociais: tudo tinha que passar pelo crivo da Justiça. Algumas características aplicadas ao Direito, inclusive enquanto princípios consagrados constitucionalmente, evidenciam essa intenção estatal de centralizar não só a produção do Direito, como também sua interpretação e aplicação. Os princípios do ‘juiz natural’ e do ‘devido processo legal’ (onde todos têm “o direito” de terem seus conflitos julgados por juiz regularmente constituído pelo Estado e mediante o processo por ele determinado), são uma expressão da tentativa de levar tudo para a apreciação do Estado, onde será dada a palavra final, oficial, para os conflitos sociais.

Tendo o Direito e o Estado se organizado no sentido de determinar a condição de sujeito e cidadão e especificar os indivíduos e classes sociais que seriam destinatários de suas políticas, cria-se um sistema polarizado, formalizado entre aqueles que correspondem ao perfil de sujeito e, portanto, são portadores do direito e os todos demais. Estava estabelecida, assim, a diferença entre aqueles que faziam parte do sistema e os que foram relegados à sua periferia. Os grupos minoritários são tacitamente excluídos do ideal de justiça, uma vez que não se encaixam no perfil traçado pelo Estado.

Inicialmente as discussões da Sociologia do Direito acerca da existência desses grupos alijados e do modo pelo qual eles gerenciavam os conflitos e interesses dentro de sua realidade social, se construíram no sentido de imputar a estas relações jurídicas diferenciadas o *status* de ordenamento periférico ou extra-oficial (SOUZA JUNIOR, 2008). Portanto, estes conflitos foram identificados dentro da polaridade jurídica a que estava submetidos, sendo categorizados a partir da noção de ‘dentro’ e ‘fora’ do ordenamento jurídico oficial. Estavam estes ordenamentos alijados do direito oficial e eram responsáveis não só por prever os interesses e resolver conflitos dos grupos multiculturais, mas também de regulamentá-los, de forma própria e diretamente condicionada pela realidade das relações sociais que os constituíam.

No Brasil, a corrente doutrinária denominada de Direito Alternativo, passou a conceituar e analisar esses processos de surgimento e afirmação de ordenamentos jurídicos periféricos, conhecido como *pluralismo jurídico*, em locais sociais e a partir de grupos apartados dos lugares oficiais de poder e onde o direito estatal não conseguia adentrar nem resolver os conflitos especialíssimos (WOLKMER, 2001).

O termo plural vinha, portanto, da existência múltipla de ordenamentos jurídicos (além do que já se estabelecia enquanto oficial), bem como da pluralidade de fontes pelas quais eram ‘emanados’ estes direito. Pode ser também considerado plural pela quantidade de realidades sócio-culturais compreendidas e reconhecidas nesse processo, ou simplesmente pela abertura da visão homogênea de sujeito de direito.

No caso dos apossamentos coletivos de comunidades tradicionais, por exemplo, o direito de propriedade e posse não é exercido apenas por um indivíduo, mas indistintamente por todo o grupo, na modalidade de uso comum ou familiar. Este modo diferenciado de apossamento não encontra o devido correspondente dentro dos institutos estabelecidos pela Lei Civil brasileira, uma vez que esta prevê modalidades de posse e apropriação voltadas apenas ao indivíduo enquanto sujeito único de direito.

A questão está, assim, em como reconhecer este modo diferenciado de apropriação da terra, e como regulamentar os conflitos surgidos com o fim de manter esta forma tradicional de apossamento. A resposta dos pluralistas a estas questões estava na criação de um novo direito, extra-oficial e próprio a estas comunidades, elaborado por elas para manutenção de seus modos de vida, excluindo-se a aplicabilidade do direito oficial.

Por outro lado, mesmo quando estas comunidades tradicionais logravam êxito na inserção de seus interesses no ordenamento jurídico oficial, através da elaboração de

leis que lhes garantiam a manutenção de seus direitos, a efetividade destas leis era condicionada ao seu reconhecimento por parte dos operadores do direito. Exatamente por dizerem respeito a interesses alijados, esses direitos acabavam por entrar em conflito com o ordenamento posto, não raramente indo de encontro às bases liberais burguesas que o fundamentam.

Este é o caso das quebradeiras de coco babaçu, que mesmo tendo conseguido aprovar leis municipais que lhes permitem sobrepor a importância das palmeiras (e de seu acesso) à defesa da propriedade privada, garantindo o livre acesso às áreas privadas de fazenda para a coleta do coco, ainda passam por um longo processo para encontrar espaço para a efetividade destas leis, uma vez que estas dependem da ação do poder público para ser aplicada (polícia, secretarias de meio ambiente, ministério público e juízes). Aqui os direitos reivindicados dizem respeito à garantia de seu território e de seus modos de apropriação e uso dos recursos naturais, bem como da sua própria organização social.

Durante anos o pluralismo jurídico periférico, o qual arrebatou uma gama de juristas adeptos do chamado Direito Alternativo e ganhou notoriedade no debate jurídico, reconhecia essas expressões jurídicas extra-oficiais como uma facção do Direito, um capítulo à parte do ordenamento. O ensaio feito por Boaventura de Sousa Santos, em “O discurso e o poder” no qual apresenta o chamado Direito de Pasárgada, reflete um pluralismo consubstanciado na construção de um direito paralelo ao estatal. Como este outros estudos foram feitos, os quais denotavam a existência de ‘direitos para além do direito’.

Alguns autores adeptos do alternativismo jurídico, como Wolkmer, levantaram discussões acerca do melhor modo de evitar que os ‘direitos comunitários concorrentes’ se subordinassem ao ‘Direito Estatal convencional’, ante a previsão de que o direito estatal estaria para sempre corrompido pelo seu inevitável comprometimento com a ordem vigente (WOLKMER, 2001, p.351).

Segundo Silva (2006, p.144), apenas uma concepção social solidária seria capaz de proporcionar a superação dos conflitos e possibilitar a integração social de modo a evitar “os antagonismos irreduzíveis que destroem o princípio pluralista”.

Os “antagonismos”, a que se refere o autor, são os inevitáveis conflitos entre forças – por vezes contrárias por vezes cúmplices – oriundas dos interesses dos diversos grupos sociais que caracterizam o pluralismo social, as quais estão em constante negociação para manter um equilíbrio incessantemente renovado. Estes antagonismos

são, por sua vez, inevitáveis ante as constantes disputas de poder que constroem o social. O que seria responsável por destruir o princípio pluralista, portanto, seria a *irreduzibilidade* destes antagonismos, a supressão e sobreposição de forças e interesses capazes de fazer sucumbir as diferenças, tornando-as aparentemente inexistentes.

Certamente, o reconhecimento da existência de uma sociedade plural implica indiscutivelmente na percepção da existência de um sem número de grupos sociais, de etnias diferentes, as quais buscam a manutenção e reprodução de seu modo de vida e estrutura sociais próprias. Os conflitos oriundos deste alijamento social, político e jurídico forçaram estes grupos a cada vez mais lutarem por seu espaço e resistirem às pressões dominantes, sob o argumento de sua subsistência física e cultural, irredimendo-se contra a condição de periféricos e almejando sua inserção no ordenamento oficial e nas previsões de políticas públicas. E esses conflitos, foram se tornando mais notórios nos lugares de produção de conhecimento e poder.

Partindo costumeiramente de uma situação de conflito, em que seus direitos, posses, bens e sua própria reprodução social e cultural estiveram ameaçados pela ingerência de terceiros, estes grupos passaram a promover o seu reconhecimento junto à sociedade, o qual está diretamente atrelado a afirmação de seus direitos. Esse reconhecimento, quando parte dos órgãos do poder, empresta um significado político a uma categoria historicamente de uso cotidiano (ALMEIDA, 1995). E é justamente essa auto-identificação que fortalece as lutas e conquistas desse grupo que, por sua vez, solidificam essa auto-identificação e assim sucessivamente, num efeito progressivo.

Segundo Almeida (2006b, p. 07) a emergência das identidades está sendo acompanhada pela “afirmação das práticas jurídicas” dos diversos grupos sociais. É nesse contexto que, em busca de garantir sua reprodução física e social, os grupos começam a investir na elaboração e proposição de instrumentos jurídicos capazes de fazer inserir suas práticas no ordenamento historicamente hermético, não só por meio de leis, mas principalmente pela contemplação do próprio direito por parte de seus operadores. Trata-se do processo de “juridicização” das “práticas sociais” desses grupos, as quais estão diretamente ligadas ao reconhecimento de sua “tradição” ou mesmo “herança”, como explicita algumas quebradeiras de coco.

Vale aqui abrirmos um parêntese para ressaltar que o que se convencionou chamar de tradição, neste contexto de grupos portadores de identidade coletiva, vai além de uma referência à historicidade ou a conceitos cristalizados e repetições de modos de

agir, mas surge como pura reivindicação contemporânea e como “direito involucrado em forma de autodefinição coletiva” (ALMEIDA, 2006b, p.09).

Assim como pensava Barth (1976, p.26) acerca da construção da etnicidade - a qual, por ser construída por meio da autodefinição pode apresentar transformações culturais ao longo do tempo - a “tradição” é entendida como um modo dialético de construção das práticas desses grupos portadores de identidade coletiva, muito mais que a manutenção cristalizada de seus modos de reprodução física e social.

Para Bhabha (1998, p.24) os próprios conceitos de cultura e de tradições históricas estão em profundo processo de redefinição, motivos pelo qual alerta para os perigos da “fixidez e do fetichismo de identidades no interior da calcificação de culturas coloniais”, como forma de contribuição para dominação cultural.

Portanto, ao buscarem o reconhecimento de suas práticas sociais no campo do direito, os grupos portadores de identidade coletiva passam a contribuir (ou forçar) o debate acerca de sua existência nas esferas de poder. Mas se por um lado, esses conflitos foram responsáveis pela mudança de concepção acerca do pluralismo social, por outro a própria remodelação das relações sociais, políticas e econômicas, na chamada pós-modernidade globalizada, também contribuiu para a mudança de perspectiva no campo do Direito, evidenciando a diversidade sócio-cultural.

Segundo Castro-Gómez, a mudança do social afetou diretamente o domínio estatal, uma vez que este deixou de determinar a vida do indivíduo:

(...) a modernidade deixa de ser operativa como “projeto” na medida em que o social começa a ser configurado por instâncias que escapam ao controle do Estado nacional. Ou dito de outra forma: o projeto da modernidade chega a seu “fim” quando o Estado nacional perde a capacidade de organizar a vida social e material das pessoas. É, então, quando podemos falar propriamente da *globalização*. (2005, p.06)

A globalização teria sido, assim, responsável por diluir as relações sociais, as quais passam a não mais ser centralizadas na vontade determinada pelo Estado soberano. Stuart Hall (2003, p.36) ressalta, falando a respeito da globalização, que “essa nova fase ‘transnacional’ do sistema tem seu ‘centro’ cultural em todo lugar e em lugar nenhum”. Está se tornando descentralizada por “tirar do jogo a antiga estrutura do Estado-nação”.

Essa fase ‘transnacional’ do sistema mundial não vincula mais o social ao poder centralizado de um Estado ou instituição. Há uma clara mudança de concepções sociais, já

não delimitadas pelo Estado, sendo esta a responsável por “desancorar as relações sociais de seus contextos nacionais e os reancorar em âmbitos pós-modernos de ação que já não são coordenados por nenhuma instância em particular” (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p.06)

Este reconhecimento de diversidade de realidades sociais, fruto do capitalismo globalizado, levou os juristas e filósofos políticos a empreenderem um retorno ao conteúdo ético moral do Direito. Assim, uma realidade que antes era vista e conceituada como periférica, passou a ser vista e discutida dentro das esferas oficiais, inclusive no Direito. Obviamente que este processo não se deu nem de forma pacífica, nem célere, nem tampouco é expressivo ao ponto de ter causado uma mudança estrutural significativa, mas deu abertura para uma nova forma de pensar o pluralismo jurídico.

A compreensão do direito paralelo e periférico foi aos poucos sendo alteradas para descaracterizar a figura do direito multicultural marginal (e não oficial) e concebê-lo no âmbito do próprio ordenamento posto. O pluralismo passou a ser entendido não como uma diversidade de ordenamentos, mas de realidades sociais. O entendimento passou a ser o de que não são os diferentes ordenamentos que constroem o pluralismo, mas a multiplicidade de situações e interesses a serem contemplados pelo direito em sua interpretação e aplicação.

No campo da filosofia política os debates também se voltaram para a pluralidade das relações sociais. De igual modo, o fracasso dos sistemas positivos em atender a diversidade, tornou mais evidente a necessidade de se desenvolver um olhar político mais acurado para a efetivação da justiça social. Essa conjuntura tem levado a ciência a reconhecer a sociedade atual como essencialmente plural, sendo o pluralismo uma das marcas constitutivas das democracias modernas.

Atualmente, grande parte do debate acerca do pluralismo jurídico gira em torno da concepção de um ordenamento estatal que contemple e permita a reprodução de grupos diferenciados e plurais dentro da sociedade, a partir de uma interpretação aberta de princípios e normas que possibilitem reconhecer os interesses destes grupos portadores de identidade diferenciada.

É este entendimento que tem permitido que debates jurídicos acerca do reconhecimento de modos diferenciados de “fazer, criar e viver” de grupos portadores de identidade coletiva, dantes tratados como contrários ao ordenamento, agora sejam visto e discutidos sobre a ótica da aplicabilidade e alcance de princípios como o direito à vida, à liberdade, à cultura e inclusive, ao meio ambiente equilibrado através da garantia da sociodiversidade. Em vez de destacarem os grupos do resto da sociedade

para se caracterizar e identificar a formação de um direito paralelo, as novas discussões sobre pluralismo buscam inseri-los no contexto social a partir da construção de um direito estatal que os contemple no seu próprio modo diferenciado.

Portanto, a análise desta transição interessa ao presente estudo, na medida em que contribui para compreendermos como a discussão acerca do reconhecimento da sociodiversidade e do pluralismo social e jurídico influi na mudança de relação entre sujeitos de direito, possibilitando o reconhecimento dos interesses de grupos sociais portadores de identidade coletiva como as quebradeiras de coco babaçu, e de suas formas diferenciadas de relação e interação com o meio ambiente.

Passaremos então a analisar estas duas concepções do pluralismo jurídico, as quais denominamos de “pluralismo jurídico periférico” e “pluralismo jurídico multicultural”, a fim de compreendermos o processo pelo qual o reconhecimento dos direitos de grupos sociais portadores de identidade coletiva foram se inserindo no ordenamento jurídico oficial, como condição prévia para analisarmos a afirmação dos direitos das comunidades de quebradeiras de coco babaçu neste mesmo contexto.

## 2.1 PLURALISMO JURÍDICO E ORDENAMENTOS PERIFÉRICOS

Já na década de 70, as teorias sociológicas do Direito procuravam resgatar a sua desvinculação ideológica, a fim de reclamar sua tão declarada imparcialidade que, neste caso, não se reduziria apenas à sua aplicabilidade, mas principalmente à sua concepção (SOUZA JUNIOR, 2008, p.137).

A aspiração dos autores adeptos da sociologia jurídica era travar o debate acerca da proximidade do direito com a realidade, a partir do estabelecimento de uma diferenciação clara entre o entendimento “sócio-jurídico” e “jurídico-dogmático”. A discussão orbitava na intenção de pensar o direito enquanto ciência propriamente social, ligado à realidade a qual se aplicava, e não meramente enquanto instrumento de dominação ideológica.

Estas primeiras análises permitiram diagnosticar, no campo do Direito e de modo empírico e histórico, a relação entre a norma positivada e a realidade social mediante a qual era produzida e na qual encontrava aplicação. Indo mais além,

permitiram a reflexão acerca do papel do Direito na consolidação e manutenção das estruturas e instituições socialmente hegemônicas e de como este direito positivado refletia a sociedade na qual era aplicado.

Baseadas nestas primeiras análises da sociologia do Direito, outras teorias surgiram na tentativa de compreender o Direito enquanto instrumento social. E outras ainda buscaram encontrar ‘Direito’ para além das fontes historicamente consagradas como oficiais.

A construção do “Direito Achado na Rua”, por Roberto Lyra Filho, no início da década de 80, foi em primeiro lugar uma construção teórica em face da historicização e socialização do Direito enquanto ‘organização social da liberdade’. Segundo Chauí, a obra de Lyra Filho permite entender melhor as contradições entre lei e justiça, abrindo o Direito para a história, num resgate eminentemente político (apud SOUZA JUNIOR, 2008, p.118).

A tentativa era de deslegitimar o Estado como única fonte do Direito, abrindo espaço para as construções sociais, oriunda de classes e interesses até então marginalizados. O Direito, aqui, não se confunde com a norma positivada, sendo esta a peculiaridade que lhe permite ser originado de múltiplas fontes sociais.

O debate passou a ser travado, assim, sobre a concepção mesmo do que deveria ser considerado Direito e de como e onde este poderia ser originado. O pluralismo jurídico estava articulado ao debate quanto ao próprio conceito do Direito, bem como quanto à autenticidade e validade dessas normas extra-oficiais produzidas em âmbitos sociais diferenciados.

Partindo dessa premissa Wolkmer, em meados da década de 90, constrói seu pensamento sobre pluralismo jurídico para designá-lo como:

[...] a multiplicidade de manifestações ou práticas normativas num mesmo espaço sócio-político, interagidas por conflitos ou consensos, podendo ser ou não oficiais e tendo sua razão de ser nas necessidades existenciais, materiais e culturais (2001, p.16).

Para Wolkmer (2001, p.16), portanto, o pluralismo jurídico consiste na multiplicidade de ‘práticas normativas’, ou seja, as práticas sociais são aqui tidas como fontes de direito, por vezes não oficial, paralelo ao “Direito estatal conservador”.

Cada manifestação e organização social, advinda de um conflito gerado pela sobreposição de interesses de um grupo social sobre outro, a qual buscava garantir a manutenção ‘existencial, material ou cultural’ do grupo suprimido, era tida como a construção de um direito, um ordenamento diferenciado do estabelecido pelo Estado através de suas instituições oficiais de poder.

A condição de periférico lhe é conferida, portanto, exatamente pela informalidade, a não oficialidade, que lhe era imposta não só pela falta de previsão legal expressa, como também pela interpretação restritiva das normas que se mostravam contrárias aos interesses desses grupos minoritários.

Uma vez que não havia espaço legalizado para as aspirações destes grupos, ou sequer para a discussão de seus interesses em locais socialmente legitimados e institucionalizados de discussão e poder – como ora acontece eventualmente nas audiências públicas promovidas por órgãos do próprio Estado – o espaço conferido a estas discussões era de fato periférico, ‘para fora’ do discurso oficial.

Um dos casos utilizados por Wolkmer, para exemplificar sua análise sobre o pluralismo jurídico, é a decisão proferida em maio de 1988, pelo juiz da comarca de Alvorada na Grande Porto Alegre, a qual afirma que “o povo, em nome do qual se exerce o poder, não se submete ao ordenamento legal, tal o descompasso entre suas aspirações e o Direito” (2001, p.115).

Uma vez que não se vislumbrava a possibilidade de harmonização entre os interesses dos grupos periféricos ao sistema oficial e o ‘direito estatal conservador’, a resposta encontrada pelos então teóricos do pluralismo jurídico não é outra senão o “abandono do direito oficial e a intensificação de práticas normativas não estatais” (WOLKMER, 2001, p.117).

E “O discurso e o poder”, Santos apresenta o chamado Direito de Pasárgada, já havia inicialmente refletido sobre um pluralismo revelado na construção de um direito paralelo ao estatal, não reconhecido oficialmente e referente a classes expliadas.

O direito de Pasárgada é um direito paralelo não oficial, cobrindo uma interação jurídica muito intensa à margem do sistema jurídico estatal (o direito do asfalto, como lhe chamam os moradores das favelas, por ser o direito que vigora apenas nas zonas urbanizadas e, portanto, com pavimentos asfaltados). Obviamente, o direito de Pasárgada é apenas válido no seio da comunidade e a sua estrutura normativa assenta na inversão da norma básica (*grundnorm*) da propriedade, através da qual

o estatuto jurídico da terra de Pasárgada é conseqüentemente invertido: a ocupação ilegal (segundo o direito do asfalto) transforma-se em posse e propriedade legais (segundo o direito de Pasárgada). (SANTOS, 1988, p.14)

Essa ‘crise-quase-colapso’ de inefetividade do Direito é, portanto, a causa principal que levou os juristas a repensarem a interpretação e aplicação das normas, questionando acerca da necessidade de uma análise axiológica para a efetividade do Direito.

A maior expressão dessas correntes teóricas é o chamado “Direito Alternativo” ou ‘jusalternativismo’, que encontrou maior efetividade nas atuações dos juristas do sul do país, com a criação de institutos de participação ativa de operadores do Direito, como Juízes, Promotores de Justiça, Advogados, professores e outros. Muitas construções teóricas surgem no sentido de analisar e legitimar estes direito periféricos, extra-oficiais, construídos com base no conflito entre interesses de grupos sociais e interesses antagônicos.

A inserção desse debate jusalternativo em uma reorientação do ensino jurídico possibilitou a reelaboração, ainda que suave, dos conceitos de Direito e Justiça, ou pelo menos incentivou sua análise crítica, de modo a alterar a percepção de operadores e legisladores acerca do conteúdo das normas e da inserção dos grupos sociais periféricos.

Assim também o surgimento cada vez mais presente de novos movimentos sociais, novos conflitos e novos sujeitos de direito, inclusive e principalmente coletivos, faz inserir, ainda que de forma forçada, o debate acerca do pluralismo social na arena jurídica.

O surgimento destes grupos e sujeitos sociais e de direito são uma resposta à crise da hegemonia do modelo estatal, o qual não comporta nem satisfaz as inúmeras situações sociais criadas pela diversidade e o multiculturalismo. A evidenciação dessas realidades é, por outro lado, a forma destes grupos diferenciados proporcionarem transformações e mudanças sociais gradativas até efetivamente alcançarem o reconhecimento de seus interesses, ou nas palavras de Wolkmer(2001, p.132) “(...) os intentos estratégicos não são mais pela tomada ou destruição do poder estabelecido (Estado), mas pela efetivação de pequenas transformações e de microrrevoluções cotidianas.”

A conclusão de Wolkmer, portanto, que aqui se apresenta por todas as concepções pluralistas periféricas, é de que em certas sociedades culturalmente plurais, como é o caso do Brasil e dos países da América Latina, não há como se conceber a produção do Direito a partir de uma única fonte formal, mas sim há que ser considerada a “produção legal” originada dos anseios e conflitos oriundos dos mais diversos grupos que compõem a sociedade.

O escopo final do surgimento destes novos direitos seria o reconhecimento da efetividade e validade destas normas sociais para-oficiais como garantia de participação popular na construção do Direito, as quais teriam sua origem diretamente vinculada aos processos de conflito gerados pela “negação, privação ou ausência” de necessidades destes sujeitos (WOLKMER, 2001, p.360):

Diante da insuficiência das fontes formais clássicas do modelo jurídico estatal, os novos movimentos sociais tornam-se portadores privilegiados do novo pluralismo político e jurídico que nasce das lutas e das reivindicações em torno de carências, aspirações desejadas e necessidades humanas fundamentais.

A idéia expressada por Wolkmer é de fato uma concepção de conduzir a discussão do direito para a periferia do ordenamento positivo de onde, segundo este, surgem as manifestações sociais. Essa nova “cultura legal” é protagonizada por sujeitos coletivos e firmada para garantir as necessidades estabelecidas no processo histórico-social dessas comunidades, em um “deslocamento normativo do centro para a periferia, do Estado para a Sociedade, da lei para os acordos, arranjos e negociações” dando origem a um espaço público “aberto, democrático e compartilhado” (WOLKMER, 2001, p.361).

Mas já aqui, no entendimento destes doutrinadores do pluralismo jurídico periférico, encontramos a possibilidade, ainda que remota, de concebermos o pluralismo jurídico não só para fora do direito oficial, mas também reconhecido dentro da própria ordem jurídica positiva. De igual modo, a figura da estatalidade e oficialidade do direito não é de todo descartada, desde que possa ser fiscalizada e controlada pelo chamado poder comunitário e participativo:

O estado e seu direito terão um caminho inverso ao que foi feito até agora, pois serão controlados e tutelados pelos novos pólos normativos da vida cotidiana comunitária. Os interesses emergentes e os reclamos do todo social é que determinarão a atuação do Estado e a produção de juridicidade. O Estado passará a apresentar mais direta e autenticamente a formalização dessas novas aspirações gerais e se efetivará a partir da própria sociedade, perdendo sentido uma separação ou linha demarcatória entre Estado e sociedade, entre público e privado. A dinâmica se desencadeará tendo presente uma apropriação do espaço público de forma solidária e cooperativa e não mais como ambição, imposição e dominação. (WOLKMER, 2001, p.351)

Apesar de cunho evidentemente socialista, a idéia ali apresentada já evidencia uma sutil projeção de que o pluralismo possa tomar as esferas oficiais, partindo não apenas de fontes periféricas, mas sim de dentro do próprio ordenamento positivo. Wolkmer reconhece a existência de um pluralismo jurídico estatal, que será permitido, efetivado e controlado dentro do Estado, pela sociedade.

E de fato, aos poucos a estrutura jurídico-positiva privatista, homogênea e excludente, tanto em sua origem legislativa, quanto em sua<sup>1</sup> base jurisdicional, foi perdendo força ante o surgimento destes novos conflitos sociais, das mudanças ocasionadas pela pós-modernidade, pela inflação legislativa - que contribuiu para retirar a eficácia do conjunto normativo – e outros aspectos políticos e sociais que permitiram uma nova compreensão ao Direito.

As concepções de indivíduo e de grupo foram alteradas, tendo o pluralismo encontrado mais espaço com o reconhecimento da identidade dos grupos minoritários e sua inserção nos palcos de discussão. Para outros, como é o caso de Castro-Gómez (2005) e Eduardo Farias (2004), essa mudança de paradigmas é fruto da globalização, que acabou por incentivar as diferenças, mais do que reprimi-las.

Por outro lado, há que se ressaltar que estas mudanças não foram proporcionadas apenas pelas esferas governamentais, num campo ideológico social. Teve papel importante nesse processo de construção de identidades coletivas a própria insurgência dos grupos contra a condição de periféricos a que eram submetidos, contribuindo de forma decisiva para a sua inserção nas esferas oficiais, mediante o reconhecimento de seus direitos.

---

<sup>1</sup> FARIAS, Jose Eduardo. Inflação legislativa e a crise do Estado no Brasil. **Direito, Estado e Sociedade** Rio de Janeiro, n. 05, ago/dez.1994.

Essa nova realidade possibilitou que os operadores do direito e sociólogos jurídicos passassem a conceber de outro modo o pluralismo jurídico e o multiculturalismo, trazendo as diferenças e o debate acerca da efetivação dos direitos da diversidade cultural para o âmbito do ordenamento jurídico, na interpretação e construção do conteúdo dos princípios fundamentais, como veremos.

## 2.2 O PLURALISMO NO CENTRO DA INTERPRETAÇÃO PRINCIPIOLÓGICA DO DIREITO

A visão do pluralismo jurídico como construção de ordenamentos periféricos - emanado das classes irresignadamente apartadas do ordenamento oficial sob o argumento de que o direito estatal estaria para sempre corrompido pelo seu inevitável comprometimento com a ordem vigente - revela uma concepção bipartida do Direito que compreende as relações sociais a partir de pólos opostos.

Na realidade espaço-temporal em que foram construídos estes entendimentos, porém, com a necessidade de afirmação das classes sociais e de um novo modelo de Estado, essa concepção bipartida se adequava com perfeição, cabendo a nós arriscar ainda a afirmação de que não haveria outra percepção a ser feita acerca da construção do Direito.

Entretanto, a mudança dos paradigmas sociais e políticos impulsionaram a compreensão do pluralismo e do Direito para uma nova concepção, formada a partir do entendimento de que os atores sociais, em sua multiplicidade, deveriam ser responsáveis pela construção e interpretação do direito oficialmente posto. Assim, a idéia de uma simples mudança geográfica da fonte emanadora de poder, ou ainda, um revezamento de classes no intuito de satisfazer a vontade do dominado em se tornar dominador, tornou-se insuficiente na busca pela afirmação dos direitos dos grupos portadores de identidade coletiva. Era necessário a eles estar contido no ordenamento, a fim de contemplar o funcionamento da máquina estatal também em seu favor.

Na própria construção do discurso antropológico, essa insuficiência do puro antagonismo bipartido surgiu em forma de questionamento quanto às construções oposicionista, ou como refletiu Bhabha:

Será preciso sempre polarizar para polemizar? Estaremos presos a uma política de combate onde a representação dos antagonismos sociais e contradições históricas não podem tomar outra forma senão a do binarismo versus política? Pode a meta da liberdade de conhecimento ser a simples inversão da relação opressor e oprimido, centro e periferia, imagem negativa e imagem positiva? (1998, p.43)

Portanto, também em uma concepção sociológica, a formação das identidades sociais conheceu mudanças, no sentido de se conceber a existência destas multiplicidades culturais. Para Bhabha, há na atualidade um afastamento das categorias inicialmente polarizadas, que tem alterado a noção de identidade e tradição no mundo moderno. Existem assim, processos culturais que são resultantes não da concepção de existência de uma rígida polaridade social, mas formados mesmo na interseção cultural entre estas realidades, ou “na articulação das diferenças culturais”.

(...) os termos do embate cultural, seja através de antagonismo ou afiliação são produzidos performativamente. A representação da diferença não deve ser lida apressadamente como o reflexo de traços culturais ou étnicos preestabelecidos, inscritos na lápide fixa da tradição (1998, p.20)

A concepção de pólos extremos e bem definidos de uma sociedade, capazes de se fazer ver claramente qual é ou quem pertence a este ou aquele grupo, tem dado lugar a uma realidade diluída na multiplicidade, na diversidade. A realidade construída destas identidades coletivas é formada por uma interação de conhecimentos e saberes que se fundem, equiparando-se, mas também se diferenciando na medida das especificidades e interesses de cada grupo social.

O próprio entendimento do que viria a ser tradição, aqui questionado por Bhabha, denota que não só as noções política e jurídica não suportam a bipolaridade – no sentido de considerarem como existente apenas duas realidades sociais possíveis – como também a dimensão cultural dessas identidades sociais não as permitia serem exatamente as mesmas sempre. Ou seja, as próprias identidades culturais estão num processo constante de reconstrução, a partir dos relacionamentos entre indivíduos e grupos diferentes. Se não podem ser consideradas estanques, então muito menos o pode

ser o relacionamento entre estes grupos. Ora eles são opostos, ora se confundem, ora se completam, dependendo do interesse em jogo.

Essa percepção de multiculturalidade permitiu aos interlocutores, na construção dos espaços do poder, enxergar a necessidade de migrar do princípio da plena existência de um “uno social”, para a possibilidade de múltiplas identidades inter cruzadas. Stuart Hall, assim expõe a questão da intercambiabilidade das fronteiras culturais, ao observar a diáspora negra afro-caribenha na Grã- Bretanha:

O conceito fechado de diáspora se apóia sobre uma concepção binária de diferença. Está fundado sobre a construção de uma fronteira de exclusão e depende da construção de um “Outro” e de uma oposição rígida entre o dentro e o fora. Porém, as configurações sincretizadas da identidade cultural caribenha requerem a noção derridiana de *differance* – uma diferença que não funciona através de binarismos, fronteiras veladas que não separam finalmente, mas são também *places de passage*, e significados que são posicionais e relacionais, sempre em deslize ao longo de um espectro sem fim. A diferença, sabemos, é essencial ao significado, e o significado é crucial à cultura. Mas num movimento profundamente contra-intuitivo, a lingüística moderna pós-saussuriana insiste que o significado não pode ser fixado definitivamente. Sempre há o “deslize” inevitável do significado da semiose aberta de uma cultura, enquanto aquilo que parece fixo continua a ser dialogicamente reapropriado. (2003, p.33).

Todavia, não se está fazendo aqui uma apologia a uma ‘teoria da indiferença de identidades’, em uma concepção radicalmente oposta ao binarismo social, pelo claro perigo doutrinário que pode suportar uma concepção neste sentido. Como ressalta Hall, as diferenças são essenciais ao significado, e este, por sua vez, é crucial para compreendermos a cultura. As identidades culturais são a própria expressão dos significados e conceitos que a definem.

Entretanto, tais significados não podem ser tomados como imutáveis, nem no próprio sentido de ‘tradicional’, uma vez que “aquilo que parece fixo continua a ser dialogicamente reapropriado”. E neste sentido, a concepção mesmo de tradição e identidade são compreendidas no âmbito das constantes reformulações que as comunidades que se apropriam destes conceitos fazem delas.

O pluralismo que por fim foi sendo rabiscado nestas concepções do social, do político e do jurídico, busca uma abertura, um alargamento no reconhecimento das

relações de forças e interesses e dos lugares de onde estes são emanados, de modo a possibilitar a inserção destas várias discussões no campo do Direito. Ou ainda mais, da percepção mesmo de que o Direito *é*, essencialmente, a própria interação destas forças e interesses.

O reconhecimento do multiculturalismo assim posto, não incentiva o estabelecimento de pólos, na medida em que não binariza as relações sociais, mas as diversifica e multiplica a tantas quantas forem as realidades, identidades e interesses sociais coletivos, relacionando-os entre si para a construção do direito.

No campo da filosofia política, a corrente liberal formulou as primeiras idéias acerca do pluralismo social, através de John Rawls. Entretanto, os liberais compreendem o pluralismo como as diversas concepções individuais de bem (CITTADINO, 2004). Dentro de uma cultura Kantiana de valorização do indivíduo, o ideal de justiça formulado por esta corrente filosófica está compreendido na esfera particular e deve ser entendido como a realização dos projetos pessoais de cada indivíduo, no que Habermas convencionou chamar do “sistema do egoísmo bem ordenado”:

No papel de cidadão do mundo, o indivíduo confunde-se com o do homem em geral – passando a ser simultaneamente um eu singular e geral. O século XIX acrescenta a esse repertório de conceitos, oriundos do século XVIII, a dimensão histórica: o sujeito singular começa a ser valorizado em sua história de vida e os Estados – enquanto sujeitos do direito internacional – passam a ser considerados na tessitura da história das nações (1997, v.1, p.17)

No trecho acima, Habermas se refere à categoria de cidadão que o indivíduo alcança com o surgimento do Estado Nação. Tanto uma quanto outra categoria são forjadas a partir das mudanças de compreensão acerca do indivíduo e do Estado, os quais historicamente passam a tomar parte das relações sociais como sujeitos (portadores) do Direito. Esta nova compreensão do indivíduo, ao mesmo tempo em que o evidencia atraindo o foco dos interesses estatais, o ignora em sua individualidade, por considerar todos e cada um dos indivíduos como portadores dos mesmos interesses. Isto é que faz do indivíduo “simultaneamente um eu singular e geral”.

A estrutura normativa capaz de dar efetividade a este ideal de justiça liberal, portanto, seria a concepção de um ordenamento garantidor das liberdades e da autonomia individual, diretamente afetada por um senso deontológico, onde a norma teria maior peso do que o próprio bem tutelado.

A diferença entre estas teorias liberais e o pensamento positivista que dita as linhas gerais do mundo jurídico, é a sutil quebra da idéia de homogeneidade, a tanto instituída, para o reconhecimento da existência do pluralismo enquanto diversas concepções individuais de justiça. Todavia, crêem os liberais que existe uma área neutra, um nível de consenso entre todos os indivíduos, em que a idéia de justiça seja partilhada por todos, sendo este o alvo dos instrumentos legais (CITTADINO, 2004).

Porém, esta concepção de pluralismo social igualmente não se mostrou suficiente para atender as realidades sociais, culturalmente diferenciadas, que surgiram no meio da sociedade. Então ingressaram no debate as teorias dos chamados comunitaristas. Estes, por sua vez, concebem o pluralismo não como “concepções individuais”, mas como a multiplicidade de identidades sociais, culturais e étnicas que estão presentes na sociedade contemporânea. Acreditam que não é possível existir uma concepção de justiça que seja imparcial, encontrada de forma neutra e que abranja a todos os indivíduos, como crêem os liberais (CITTADINO, 2004).

Mas o ideal de justiça, para os comunitários, é formado através de um consenso ético fundado em valores compartilhados pelos diversos grupos, e que, portanto não pode ser considerado imparcial. As normas, enquanto reflexo dos interesses sociais, devem ser interpretadas a partir dos valores sociais e éticos que a sociedade compartilha. Esta concepção comunitária acerca do pluralismo ensaia uma aproximação do direito aos processos sociais construídos pelos grupos sociais portadores de identidade coletiva.

Com a mudança de paradigmas no campo social, o direito constitucional tem caminhado para abandonar sua tradicional subordinação ao Estado. A partir do momento que o Direito passa a reconhecer a existência de uma sociedade multicultural, instantaneamente o conteúdo lógico-social de conceitos como democracia e direitos fundamentais, bases do Estado Social, é alterado substancialmente (GRIMM, 2007, p.10). Neste sentido, as normas constitucionais poderiam ser compreendidas como desvinculadas da idéia de Estado e em um Estado Constitucional há tanto Estado quanto determina a sua Constituição (HÄBERLE, 1997, p. 9).

Portanto, dentre os constitucionalistas, alguns se destacaram como adeptos de uma “nova hermenêutica constitucional”. Surgiram propostas de como conceber e interpretar a Constituição, sobretudo a partir de uma valorização dos princípios e de sua integração com o restante do ordenamento jurídico. Estas teorias são a evidências da abertura do Direito e sua tentativa de aproximação aos fatos sociais. Uma das propostas que chama atenção nesse novo campo da hermenêutica é a teoria da “Constituição Aberta” de Peter Häberle.

Häberle (1997, p. 78) propôs, em contraposição ao sistema fechado de garantias da autonomia privada, a idéia de uma “Constituição Aberta” onde se idealiza a formação de um círculo de intérpretes da Constituição a partir da participação popular na compreensão e aplicação do direito. Nessa nova concepção de hermenêutica, a interpretação das normas se abre para conteúdos extranormativos, como usos, costumes e valores da sociedade que se encontra em movimento. Há uma tentativa de que o direito possa explicitar essa dinâmica sob pena de perder a sua própria essência. Se a teoria comunitarista compreende a estrutura normativa como algo capaz de possibilitar a justiça distributiva, que nada mais é do que o reconhecimento e garantia dos mais diversos grupos que formam a sociedade, então a interpretação participativa dos instrumentos legais faz parte do reconhecimento dos valores sociais.

Os direitos fundamentais, assim, são tidos como preceitos normativos que carecem de conteúdo pré-constituído e, portanto, devem ser preenchidos a partir dos valores reconhecidos pelos grupos sociais como válidos. Desta forma, o conteúdo valorativo dos princípios é dado no momento de sua interpretação, o que lhes garante efetividade.

Os adeptos da nova hermenêutica buscam concretizar a Constituição enquanto o consenso dos grupos sociais sobre os valores básicos de uma comunidade (CITTADINO, 2004). Por essa linha de entendimento a realidade social passaria a ser não apenas a base criadora dos instrumentos legais, mas também e principalmente o fundamento pelo qual a norma seria interpretada, dando mobilidade ao direito, possibilitando-o acompanhar os valores sociais no tempo e na história. Essa forma de atualização reflete as necessidades que a sociedade coloca ao próprio direito.

Segundo Häberle (1997, p.12), em sua proposta acerca da “Constituição Aberta”, o modo como se processa a interpretação das normas constitucionais deveria ser aberto aos mais diversos atores da sociedade e não apenas aos juízes, em seus procedimentos formalizados. Pelo contrário, os processos de interpretação

constitucional deveriam ser “tanto mais abertos quanto mais plural fosse a sociedade”, a fim de possibilitar a todos os grupos sociais que a compõem a inserção de seus valores aos conteúdos normativos, pois “quem vive da norma acaba por interpretá-la”.

Caberia aos mais variados sujeitos sociais, através de associações, sindicatos, organizações religiosas, partidos políticos, cidadãos em geral, mídia, opinião pública, estudantes, denotar uma “pré-interpretação” do verdadeiro conteúdo das normas constitucionais, baseada nos valores reconhecidos por esses grupos, a qual deveria ser considerada quando da sua interpretação decisiva.

A idéia de uma Constituição Aberta permite a democratização dos instrumentos jurídicos, possibilitando a inserção de valores sociais plurais para a aplicação do direito. A própria consideração da existência de tais valores já é suficiente para ascender o debate sobre o reconhecimento dos grupos sociais portadores de identidade coletiva. A perspectiva de uma nova hermenêutica, voltada para a consideração dos interesses plurais dos grupos sociais diferencia-se do direito positivo pela sua própria capacidade criativa de compreender e aplicar o direito, dando ao ordenamento uma elasticidade e abrangência jamais experimentadas, na medida em que propõe algo que é sistematicamente refutado pelo próprio direito, embora essa forma de propor os processos de interpretação esteja carregado de certo idealismo jurídico. A autonomia jurídica é um instrumento caro ao direito, que a pretexto de sua existência, garante a reprodução do próprio direito.

Nesse contexto doutrinário podemos encontrar uma nova concepção dos direitos fundamentais. Se pensarmos a CF do modo pelo qual refletiram determinados juristas, teremos princípios como da dignidade humana despontando na qualidade de ordenadores e fundamentadores de toda a estrutura constitucional, e ainda mais, irradiando-se por todo o ordenamento jurídico a fim de assegurar-lhe fundamento válido. Neste sentido, a dignidade humana, como valor consagrado nas Constituições de praticamente todo o mundo, atrelada à aplicação dos demais instrumentos legais, poderia conferir aos grupos sociais formadores de uma sociedade plural, uma maior efetividade a seus direitos como fruto de uma justiça distributiva. No caso, o princípio da dignidade da pessoa humana estaria vinculado aos valores dos indivíduos e grupos sociais, os quais lhe emprestariam conteúdo.

Do mesmo modo, numa concepção de interpretação aberta da Constituição, o próprio surgimento de instrumentos legais capazes de manifestar e jurisdicizar as práticas sociais dos grupos portadores de identidade coletiva, serviriam de elemento

capaz de dar conteúdo ao princípio da dignidade humana na análise do caso concreto, como uma pré-interpretação dada pela própria realidade destes grupos, ou nas palavras de Häberle:

O princípio constitucional da dignidade humana também se realiza “de baixo para cima” de tal sorte que a ordem jurídica infraconstitucional fornece elementos para definição dos contornos dos bens constitucionais (2005, p.141).

Sobre o princípio da dignidade humana, apesar de ser manipulado no meio científico e jurídico, não se conhece uma formulação que lhe dê um conteúdo específico. Segundo Häberle (2005, p.100), a dignidade humana possui uns conteúdos mínimos universal, que pode ser reconhecido por qualquer cultura do mundo. Mas em contrapartida ela possui, em conjunto com o conteúdo universal, uma referência cultural particular, forjada em cada grupo social, o qual dá à dignidade humana seu respectivo conteúdo.

No caso das comunidades tradicionais, por exemplo, para além da concepção de dignidade humana aceita pelo senso comum, suas “práticas jurídicas” lhes conferem uma percepção diferenciada do que vem a ser, para estes grupos, a dignidade humana de seus integrantes. Em uma concepção pluralista do termo, somente é possível chegar a um conteúdo justo para o referido princípio a partir da observação dos valores aceitos pelos grupos sociais que compõem a sociedade plural.

Como reiteradamente afirmado aqui, o dano causado pela homogeneização dos interesses sociais e da prestação estatal jurisdicional é justamente o fato de se ignorar que para determinados grupos sociais o reconhecimento da dignidade humana dos indivíduos que o compõem passa pela garantia de seus modos de reprodução social, físico e cultural, nem sempre iguais aos da sociedade em geral. A construção de instrumentos legais capazes de externar essa necessidade de reconhecimento de suas identidades coletivas, portanto, são explicitamente um elemento de pré-interpretação do que vem a ser dignidade humana em sua realidade.

A proposição de Häberle acerca dos princípios de uma Constituição Aberta configura um avanço na hermenêutica constitucional, principalmente no reconhecimento da diversidade de interesses sociais. Mas a dependência do Estado e da

intermediação de seus órgãos para a existência do Direito é latente. Por outro lado, podemos perceber aqui certa expectativa de se formar um “consenso dos grupos sociais” acerca de um conteúdo mínimo aplicável ao direito e servido indistintamente a todas as pessoas.

A construção do pluralismo multicultural pressupõe uma participação mais efetiva dos atores sociais envolvidos, não só como ‘colabores’ na interpretação do direito, mas como agentes ativos na produção do direito e no direcionamento das políticas como um todo. O multiculturalismo reconhecido através da razão comunicativa é um ‘pressuposto’ da vida social organizada. Neste processo de construção de interesses nem sempre se consegue estabelecer um consenso entre todos os grupos a fim de se determinar um conteúdo mínimo universal para o direito. E mesmo quando há (se houver) esse conteúdo mínimo, ele é construído a partir da comunicação entre os grupos e pode ser revisto a qualquer momento.

Neste sentido, a “Constituição Aberta” de Häberle se aproxima da “Razão Comunicativa” de Habermas como formas diferenciadas ou propostas para inserção dos indivíduos nas relações jurídicas que os rodeiam, como participantes e sujeitos de sua construção e interpretação. Todavia, a teoria da “razão comunicativa” vai mais além ao identificar e tentar explicar essa construção normativa a partir da interação e afirmação de grupos sociais, em um processo social relacional, compreendido de todas as esferas da vida em sociedade, seja política, jurídica ou doméstica.

Habermas propõe substituir a razão prática, sobre a qual se funda a noção do indivíduo, pela “razão comunicativa”. Segundo ele, a razão prática, assim como o direito natural, determinava aos indivíduos, através da construção de juízos de valores e de regras de conduta e de moral, uma forma única de agir. Mas na razão comunicativa a forma de agir do indivíduo não é determinada por uma regra ou se origina de algum lugar central, ela se constrói a partir da interação deste sujeito com outros, estando o agir respaldado em certa equiparação social, mas somente no sentido de que, para se comunicar e interagir com outros, o indivíduo deve seguir leis comuns e compreensíveis a todos, a fim de se fazer entendido e dar validade ao seu intento (HABERMAS, 1997).

A condução desta nova teoria proposta por Habermas evidencia como o entendimento social, científico e depois deste o político, estão sendo conduzidos para o reconhecimento das relações sociais em sua diversidade e o modo como essas relações influenciam diretamente no proceder de cada indivíduo (ou vice e versa). O intento é que a centralização dos lugares de onde emanam oficialmente o poder aos poucos se

dilua a ponto de permitir que as próprias relações sociais se construam e se coordenem no momento mesmo em que são efetivadas, fazendo surgir de vários locais e fontes diferentes os interesses capazes de dar conteúdo ao direito. Mas ao contrário do que pretendiam os pluralistas periféricos, essa diversidade de fontes não é vista em caráter extraoficial, mas parte do processo de construção do Direito e das relações sociais como um todo.

Em suas duas correntes mais significativas, do jusnaturalismo e do juspositivismo, as fontes do direito eram dadas como algo pronto e predeterminado e sobre o qual não cabia a participação do social senão após sua concepção. O direito construído na perspectiva da razão comunicativa, como faz crer Habermas, tem o poder de ser compreendido e interpretado a partir da interação dos sujeitos e das relações de forças entre estes. A diferença, portanto, é que não se parte de algo posto por dada realidade, mas é algo construído por meio da comunicação entre os indivíduos e grupos.

Bem por isso, a construção assim proposta não tem o condão de formar regras de condução prática ou agir coercitivo, ou nas palavras de Habermas:

A normatividade no sentido da orientação obrigatória do agir não coincide com a racionalidade do agir orientado pelo entendimento em seu todo. Normatividade e racionalidade cruzam-se no campo da fundamentação de intelecções morais, obtidas num enfoque hipotético, as quais detém certa força de motivação racional, não sendo capazes, no entanto, de garantir por si mesmas a transposição das idéias para um agir motivado. (1997, v.1, p.21)

Não se trata, ainda, de uma simples teoria que fundamente a elaboração do direito, mas de um “fio condutor” utilizado na construção do emaranhado de discursos formadores de opinião e preparadores de decisões. Ou seja, algo que confronta os entendimentos a ponto de influenciar nas decisões jurídicas, em sede de legislação e de jurisprudência, fazendo-as pender para o lado da interlocução entre os sujeitos interessados, compreendendo assim o direito como algo construído nas disputas de interesses.

A razão comunicativa, portanto, compreende as relações sociais enquanto algo construído a partir da comunicação entre os sujeitos, e o direito como instrumento resultante dessa comunicação interativa. Propõe, assim, uma nova concepção jurídica

capaz de intermediar os entendimentos entre o normativismo “que corre o risco de perder o contato com a realidade social” e o objetivismo que “deixa fora de foco qualquer aspecto normativo” (HABERMAS, 1997, v.1, p.23).

Com efeito, para o direito natural, a legitimidade das normas estaria resguardada no princípio de que havia uma única ordem moral concebível e correta. Uma vez que o direito passou a ser compreendido através das concepções kantianas de indivíduo, a legitimidade do direito subjetivo passou a estar depositada na liberdade individual que dava ao homem o caráter de cidadão.

Porém, com o juspositivismo e o advento do Estado social, o direito passou a encontrar legitimidade no simples fato de ter sido elaborado pelas vias legais estatais, obedecendo ao processo legislativo juridicamente estabelecido, o que leva Habermas (1997, v.1, p.50) a afirmar que não se consegue estabelecer de onde o direito positivo obtém sua legitimidade. Estando a base legitimadora do direito estabelecida, portanto, na regular obediência ao processo legislativo de construção de leis, por se considerar as plenárias oficiais como instâncias representativas da vontade social, tem-se que o direito passou a ser legitimado pela democracia que, por sua vez, é constituída pelo direito e assim sucessivamente.

Habermas confere a legitimidade do direito ao processo comunicativo entre os sujeitos interessados, os quais, mediante o discurso público, poderão exprimir com exatidão sua noção de igualdade, baseados em suas reais necessidades. A nova proposta para o direito é no sentido de emprestar-lhe *eficácia* através do controle social proporcionado pela participação dos indivíduos em sua interpretação, e *legitimidade* pela manutenção do poder comunicativo (HABERMAS, 1997, v.1, p.51).

Tal proposta possibilitaria ao mesmo tempo o reconhecimento da autonomia pública e privada do direito, em uma configuração política autônoma dos direitos fundamentais, pela possibilidade dos próprios atores afetados emprestarem conteúdo a esses direitos que se apresentam de forma múltipla e complexa. Para esses grupos sociais, os direitos fundamentais não estariam “fora”, mas no interior dos indivíduos e relacionados à sua forma de viver, sendo este o motivo pelo qual é impossível pensar a universalidade e unidade de interesses como prática jurídica.

Segundo Habermas (1997, v.2, p.149), quanto menor for sua capacidade ativa, menor a possibilidade do sujeito de manejar o direito em seu favor. A solução de tornar estes sujeitos participativos no processo, não só de interpretação como de construção do direito, seria a única forma de garantir a manutenção de seus interesses, dando aos

grupos não só o poder de autodeterminação como também de autogestão, através dos “processos e formas de organização que tornam os afetados aptos a resolverem suas pendências” (HABERMAS, 1997, v.2, p.150). Assim, o direito procedimental participativo e comunicativo dos sujeitos se sobreporia ao direito materializado nas interpretações tradicionais.

No campo das diferenças de gênero, isto implica dizer que corriqueiramente o protecionismo da distribuição de direitos iguais, materializados enquanto direitos fundamentais acaba por silenciar os verdadeiros e reais interesses e necessidades, que só podem ser supridos se possibilitarmos a estes grupos sua autogestão. Somente através de um processo participativo comunicativo e discursivo, estes atores sociais podem conferir aos direitos fundamentais o seu real conteúdo.

Ao tornar visível as relações que se travam de modo consciente, mas educadamente velado e oculto na sociedade, o feminismo traz à esfera do público, aquilo que era privado, perturbando a simetria existente entre estas duas esferas (BHABHA, 1998, p.31). Por outro lado, com o embate travado pelo feminismo, não só o privado vem ao público, mas o público adentra a esfera do privado para passar a determinar as relações domésticas.

Assim, a contínua manifestação política dos movimentos feministas revela muitos direitos que ainda não foram efetivamente garantidos pelo Estado Social nessas décadas de lutas empreendidas por esses movimentos. Apesar de serem palidamente encobertos pelo manto de uma legalidade involucrada, as disputas de gênero subsistem no meio da sociedade, muitas vezes acirradas inclusive pela própria legislação que, ao lhe conferir benesses, acaba por alimentar as diferenças e com elas o conflito.

A legislação e a jurisdição se fundam em compreensões ultrapassadas, consolidando os estereótipos sobre a identidade dos sexos meramente focada no aspecto biológico e não social. Elas se tornam parte dos problemas que deveriam solucionar. A solução seria permitir aos próprios afetados que apresentem seus interesses em discussões públicas, uma vez que segundo Habermas “a identidade sexual e a relação entre os sexos são construções sociais que se cristalizam em torno de diferenças biológicas e variam no decorrer da história”.(1997, v.2, p.168)

Essa disputa pela interpretação de necessidades não pode ser delegada aos juízes e funcionários, nem mesmo ao legislador político. Nenhuma regulamentação, por mais sensível que seja ao contexto, poderá concretizar adequadamente o direito igual a uma configuração autônoma da vida privada, se ela não promover a participação das

mulheres afetadas e interessadas nas comunicações políticas, nas quais é possível esclarecer os aspectos relevantes para uma posição de igualdade.

Para Habermas (1997, v.2, p. 169) o feminismo moderno mantém reservas contra o modelo de uma política orientada para sucessos instrumentais de curto prazo. Por isso o feminismo tem investido nas ações com efeitos formadores de consciência, derivados do próprio processo político.

No caso das quebradeiras de coco babaçu, estas comunidades buscaram expressar seus interesses e condições necessárias para se estabelecer justiça a partir da criação do babaçu livre em todas as suas concepções. Com esse processo, os grupos forçaram a interpretação das normas constitucionais a fim de torná-las condizentes com seus interesses, num exercício prático de justiça distributiva, fazendo com que o conteúdo do direito encontrasse a realidade social.

Para estas mulheres, a construção de novos direitos dentro da efetivação do pluralismo jurídico multicultural, que lhes permitiu ser inseridas no imaginário político e jurídicas oficiais, passou pela afirmação de suas especificidades e de seus modos diferenciados de reprodução física e social, os quais lhes conferem identidade coletiva.

Um dos ícones dos discursos sociais marginalizados é o debate feminista, o qual nas últimas décadas tem se aliado a outros discursos políticos (como o ambiental), tornando cada vez mais presente estes sujeitos nas esferas de discussão do poder. Para as quebradeiras de coco babaçu, o mote ambiental e a discussão de gênero fizeram parte de suas pautas de reivindicação, sendo o centro das especificidades cuja afirmação era perseguida. A construção da identidade destes grupos e sua inserção no campo jurídico perpassaram, assim, pelo debate destes temas, os quais analisaremos a seguir.

### 3 A EMERGÊNCIA DO MOVIMENTO DAS QUEBRADEIRAS DE COCO BABAÇU: ENTRE O “MULTICULTURALISMO” E O “ECOFEMINISMO”

Na nova perspectiva do reconhecimento do “multiculturalismo” e de um pluralismo centrado na possibilidade de interpretações sociais do direito, a partir de uma razão comunicativa e da prática do discurso público construído pelos atores envolvidos no conflito, os sujeitos antes relegados em seus interesses, passam a aparecer no cenário social, jurídico e político com maior expressão.

Os grupos sociais portadores de identidade coletiva estão aos poucos adentrando os espaços de poder a fim de não só obter o reconhecimento de sua existência, como também de participar ativamente na construção do direito aplicável aos seus interesses, dentro das esferas oficiais. Segundo Almeida (1994, p.23), no Brasil “tem se manifestado, desde meados de 1988, condições favoráveis à aglutinação de interesses específicos de grupos sociais diferenciados”. E esta realidade é também fruto de uma mudança social na ordem mundial como um todo.

Um dos ícones da luta pelo reconhecimento de interesses de sujeitos marginalizados é a insurgência movimentos feministas ao redor do mundo<sup>2</sup>. Em sociedades marcadas pelo patriarcalismo, os efeitos da organização social que recaem sobre as mulheres são agudizados, por vezes forçando a criação de movimentos feministas que objetivam reclamar a oportunização de interesses, inclusive os mais básicos<sup>3</sup>. Como bem lembrou Habermas (1997, v.2, p.160), o fato de esses movimentos estarem cada vez mais se afirmando revela o quanto as políticas sociais teoricamente

---

<sup>2</sup> No âmbito do reconhecimento da luta dos direitos das mulheres, é importante lembrar a realização da IV Conferência Mundial das Nações Unidas sobre a Mulher, em Beijing, na China, em 1995. Na qual foram firmados compromissos entre as nações presentes de promover “os objetivos da igualdade, desenvolvimento e paz para todas as mulheres, em todos os lugares do mundo, no interesse de toda a humanidade”. No encontro foi elaborada a ‘Declaração de Pequim’, onde temas voltados às mulheres como desenvolvimento social e econômico, igualdade de oportunidades, liberdade de pensamento e opções religiosas e culturais, dentre outros, são tratados como afirmação dos compromissos que já vinham se desenvolvendo como reivindicações no âmbito dos movimentos feministas.

<sup>3</sup> DAHL, Tove Stang. **O direito das mulheres**: uma introdução à teoria do direito feminista. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1993. As reflexões em torno das reivindicações dos direitos básicos das mulheres variam de acordo com os contextos sociais. Enquanto que aqui no Maranhão, a pauta está relacionada, sobretudo, às questões de violência, na Noruega, por exemplo, as reivindicações se vinculam ao direito ao dinheiro.

voltadas para resguardar os direitos das mulheres têm falhado em sua efetividade prática.

Uma vez que a hierarquia de gêneros que orienta a estrutura social é a fonte primeira das situações de conflito a que são submetidas – sejam estas sociais, políticas, culturais, religiosas, econômicas ou familiares – o simples fato de serem mulheres já lhes confere o mútuo reconhecimento de sua identidade coletiva para fins do movimento feminista.

Entretanto, diante de um histórico de conflito e disputas pela manutenção do modo de vida diferenciado, pela sobrevivência de sua prole, pela sua inserção no mercado de trabalho com a garantia de seu sustento, e ainda, pela sua emancipação em uma sociedade patriarcal, o movimento feminista têm se revelado em muitas e diferentes facetas, tantos quanto forem seus fundamentos culturais e teóricos, ou dependendo do tipo de conflito contra o qual se insurgem. Neste caso, somente as mulheres seriam capazes de conferir a certos direitos que lhes são atribuídos o conteúdo prático consonante com a realidade de seus interesses, mediante sua inserção nos campos de debate político, mas principalmente jurídico.

As comunidades tradicionais das chamadas quebradeiras de coco babaçu se organizaram em movimentos sociais cujo mote está diretamente atrelado não só às questões de gênero, como também ao cunho preservacionista, ao reconhecimento de seus modos de vida tradicionais e à manutenção de sua reprodução econômica. Portanto, ao mesmo tempo sendo e ultrapassando a barreira de ser um movimento apenas feminista, estas organizações sociais revelam a luta pela manutenção de seus modos diferenciados de fazer, criar e viver, construindo uma identidade coletiva diferenciada.

Em sua origem, os movimentos sociais organizados pelas mulheres quebradeiras de coco babaçu tinham o claro intuito de diferenciar-se, desvincular-se das organizações masculinas, geralmente estabelecidas nos Sindicatos de Trabalhadores Rurais dos Municípios, evidenciando assim os interesses próprios do gênero feminino. Esse era o intuito primeiro. Estes movimentos surgem então com o mote feminista, mas fortemente fundados nas situações *sociais e econômicas* a que estavam submetidas às mulheres por esta condição.

Como este, vários movimentos surgiram no mundo aliando o conflito de gênero com questões sociais, políticas e ambientais. Assim é que de algumas décadas para cá estão sendo construídas doutrinas do que se convencionou chamar de “ecofeminismo”,

as quais aliam a discussão feminista às questões ambientalistas. E dentro deste mesmo movimento, ainda se podem observar várias vertentes de orientação sócio-política.

Dentre estas, algumas vertentes e interpretações ecofeministas procuram associar a mulher à figura da “mãe natureza”, ressaltando as similitudes entre ambas, especialmente em relação à geração e manutenção da vida e ao processo de dominação e exploração que ambas sofrem nas sociedades patriarcais e capitalistas. Essa concepção, em certa medida, tende a alimentar as estruturas e significados que mantêm as formas de dominação social, que atribui papéis sociais distintos para homens e mulheres. Contudo, essa crítica não afasta a necessidade de nos referirmos a este esquema, sobretudo pelo fato de que as próprias quebradeiras de coco vêm enfatizando essa relação de proximidade com a natureza - embora o façam com sérias ressalvas - uma vez que passaram a perceber que esse processo associativo potencializa a sua luta política.<sup>4</sup> Para além desses esquemas que tendem a reforçar os processos de dominação masculina, observa-se que há por parte das mulheres uma politização da natureza e de suas práticas sociais que estão umbilicalmente associadas a essa natureza, sendo que essa associação deve ser compreendida em um processo de luta pela preservação das palmeiras.

Assim, a análise dessas tendências ecofeministas interessa ao presente estudo na medida em que ajuda a compreender de que forma as mulheres, enquanto sujeitos de direitos, estão se organizando mundialmente em torno de questões sociais e ambientais a fim de se fazerem percebidas e ouvidas nas esferas de poder, dando azo à prática real do discurso comunicativo e, conseqüentemente, ao multiculturalismo capaz de orientar o direito pela compreensão do pluralismo jurídico.

Cabe aqui, portanto, uma observação metodológica. O debate feminista que ora se quer inserir não nos remete à discussão clássica bipolarizada entre homens e mulheres, nem tampouco nos permite destruir de logo as diferenças efetivamente existentes entre os sexos em uma apologia ao relativismo cultural. Nem tanto ao mar, nem tanto à terra. A análise que se propõe, portanto, está compreendida na tentativa de se considerar pontos de congruência entre os gêneros para só então se ressaltar as

---

<sup>4</sup>LOPES, José Sérgio Leite. Introdução. A “ambientalização” dos conflitos sociais. In: LOPES, José Sérgio Leite; ANTONAZ, Diana; PRADO, Rosane; SILVA, Gláucia (org.). **A ambientalização dos conflitos sociais**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004. O processo de apropriação de novos discursos e “habitus” podem ser compreendidos a partir da idéia de “processo de ambientalização” descrito pelo autor.

diferenças, ou nas palavras de Mies e Shiva “(...) é necessário procurar não só as diferenças, mas também as diversidades e as interligações entre as mulheres, entre os homens e as mulheres, entre os seres humanos e as outras formas de vida, em todo o mundo” (1993, p.23).

Diante deste ponto de partida, buscamos não o discurso do mero revezamento entre os pólos de poder, mas observar a inserção dos interesses e ponto de vista das mulheres no processo de construção e interpretação dos direitos que lhes são afetos, sem deixar de ressaltar, entretanto, a construção social dos papéis atribuídos indistintamente a cada um dos sexos, a fim de compreendermos as relações sociais travadas nessas comunidades, as quais possuem tal distribuição de papéis como natural.

Historicamente essa divisão social de papéis tem servido para ‘eternizar a arbitrariedade’ existente nas relações de gênero (BOURDIEU, 1999). Mas a construção das identidades aqui tratadas, inclusive em sua face feminina, não combateu essa eternização através dos caminhos clássicos das discussões sexistas biológicas e psicológicas, mas sim no confronto direto aos meios de dominação social, econômicos e político que resvalam nas relações de gênero. É, portanto, certamente uma discussão sobre gênero, mas travada nos campos do político e do jurídico.

Portanto, faremos neste capítulo uma breve observação acerca do surgimento dos movimentos sociais que agregam as quebradeiras de coco babaçu, sob a ótica da discussão do ecofeminismo, a fim de compreendermos a dinâmica da construção destes movimentos em sua essência, buscando reconhecê-los enquanto expressão do multiculturalismo e sujeitos de direito na perspectiva do pluralismo jurídico.

### 3.1 ECOFEMINISMO: DISPUTAS PELA MANUTENÇÃO DO AMBIENTE OU DA VIDA?

As filosofias atualmente chamadas de ecofeministas foram originadas em movimentos preservacionistas ou ambientalistas liderados por mulheres ao redor do mundo a partir da década de 70. Posteriormente, essa noção ambientalista foi atrelada ao discurso da dominação, identificando as formas de opressão contra as mulheres com a exploração da natureza, inclusive enquanto resultado da orientação social e política, aquela patriarcal e esta capitalista (MIES, 1993).

Inicialmente as ações ecofeministas eram pontuais, ligadas especialmente a desastre ecológicos nos quais mulheres e crianças eram vítimas diretas ou indiretas, fazendo surgir protestos em face da degradação ambiental<sup>5</sup>. Em 1980, uma conferência feminista realizada na Universidade de Massachusetts, em Amherst, EUA<sup>6</sup>, abordou o tema do ecofeminismo conclamando as mulheres a se manifestarem contra a degradação ambiental. Neste evento, fez-se apologia a uma possível relação entre a opressão feminina e a dominação da natureza, tidas como conseqüência dos múltiplos sistemas de poder, como o estatal, o capitalista e o patriarcal, suscitando-se a ‘identidade feminina’ para agir em defesa da Terra. (MIES, 1993, p.25).

Depois destes eventos, vários movimentos feministas ao redor do mundo passaram a se organizar em reação não só a desastres ambientais, como também em face de ideologias e fatos políticos. Surgiram movimentos na Alemanha contra a construção de arsenais nucleares, culminando com a doutrina ecofeministas de resistência a tecnologia de guerra. Não tardou até que estes movimentos se voltassem contra à biotecnologia e a genética:

---

<sup>5</sup> Em 1974, cerca de trinta mulheres indianas se organizaram em um protesto contra o desmatamento de mais de 25.900km<sup>2</sup> de floresta. As mulheres do Movimento ‘Chipko’ (que significa “agarrar” em híndi), como ficou conhecido, abraçavam os troncos das árvores marcadas para derrubada e se recusavam a sair. Essa prática se tornou popular em outras partes do mundo e passou a ser chamada de “abraço na árvore”. Alguns anos mais tarde um movimento ecofeminista no Quênia, chamado Movimento Green Belt, começou um esforço na comunidade local para a plantação de árvores. O grupo de mulheres se voltou contra a falta de água local, os efeitos da erosão e os desafios causados pelo desmatamento de sua área. “Como as mulheres da Índia, as mulheres do Movimento Green Belt reconheceram que protegendo e repovoando seu ambiente natural, elas estariam também estabelecendo os fundamentos na direção do desenvolvimento econômico equitativo.” Na mesma época, em Nova Iorque, um manifesto feminista se levantava contra o desastre de Love Canal. O bairro, situado nas redondezas do Niagara Falls, foi construído em terras adjacentes a um aterro sanitário químico. Mais de vinte anos depois, os dejetos químicos começaram a escapar pelo solo e a empoçar nos gramados e ruas das redondezas. Algumas famílias relataram doenças crônicas inexplicadas que mais tarde foram ligadas aos dejetos químicos próximos das casas. Os EUA declararam estado de emergência e centenas de famílias do Love Canal foram realocadas e reembolsadas pelo governo. Em 1979, a Environmental Protection Agency - EPA relatou a alarmante alta taxa de defeitos de nascimento e abortos que ocorreram em famílias que viviam no Love Canal entre 1974 e 1979. Como resultado, o Congresso votou o Superfundo ou Resposta Ambiental Abrangente, Ato de Compensação e Responsabilidade que manteve os poluentes como responsáveis por danos ambientais. Disponível em:<In: <http://pessoas.hsw.uol.com.br/ecofeminismo2.htm>> . Acesso em: 01 ago 2010.

<sup>6</sup> Ynestra King e Grace Paley organizaram a conferência "Women and Life on Earth" na Universidade de Massachusetts, em Amherst. No ano seguinte, após uma conferência na Universidade do Estado de Sonoma, oito mulheres fundaram a WomanEarth, primeira organização ecofeminista americana. Disponível em:< <http://pessoas.hsw.uol.com.br/ecofeminismo1.htm> > Acesso em: 01 ago 2010.

Os novos avanços na biotecnologia, na engenharia genética e na tecnologia reprodutiva deram à mulher uma consciência apurada da tendência do gênero da ciência e da tecnologia e de que todo o paradigma da ciência é caracteristicamente patriarcal, antinatural e colonial e tem por objetivo expropriar a mulher da sua capacidade reprodutiva, tal como faz com as capacidades reprodutivas da natureza (MIES, 1993, p.27)

As mulheres passaram a se reunir em torno do conflito ambiental não somente identificadas pela condição de mulheres, mas também na condição de “madre”. Assim, alguns movimentos ecofeministas, as ativistas defendem sua prole e sua subsistência contra inserções ou desastres causados ao meio pela iniciativa humana. Em outros, os discursos comparam a natureza à própria condição feminina, na geração da vida.

Esses movimentos, os quais contam inclusive com nomes de grande influência no cenário internacional, como a física e ambientalista Vandana Shiva, desenvolvem um discurso por vezes extremista que vincula invariavelmente a libertação da mulher à preservação ambiental, relacionando ambas as dominações ao gênero masculino. Mas gradativamente o ecofeminismo foi também se adequando aos debates e temas políticos, científicos e culturais, de modo a diversificar o discurso dentro do próprio movimento, que passou a relativizar, em alguns casos, inclusive a forma como é encarada a relação da mulher com a natureza e com o sexo masculino.

A despeito de todas as vertentes do ecofeminismo afirmarem a relação entre as mulheres e a natureza, cada uma delas o faz de forma e por fundamentos diferentes. Carolyn Merchant (1992), em seu ensaio sobre o ecofeminismo, categoriza o discurso, identificando-o em quatro modelos: liberal, cultural, social e socialista. Cada um destes discursos estaria atrelado a uma concepção política ou filosófica que fundamenta sua forma de estabelecer a relação entre o feminismo e o meio ambiente.

Baseado no liberalismo, o ecofeminismo liberal seria aquele que busca o pleno desenvolvimento das mulheres como indivíduos racionais, equiparando-as aos homens a fim de que estas possam alcançar a maximização de seus interesses e seu potencial. Para as ecofeministas liberais “o modo como a ordem social se reproduz através dos governos e das leis pode ser melhorado se a reprodução social se tornar ambientalmente consistente” (MERCHANT, 1992, p 05).

Em sua vertente cultural, o ecofeminismo faz alusão à associação entre mulheres e natureza como objeto de mutua desvalorização. A proposta, então, seria de elevá-las

enquanto ‘forças poderosas’, através de ações políticas e de manifestações culturais e artísticas, em um ativismo ecológico.

Já as correntes social e socialista, fundamentam suas concepções da relação entre os debates de gênero e ambientais em análises sócio-econômicas. Os discursos giram em torno das relações sociais de domínio e do debate acerca da influencia do capitalismo sobre o meio ambiente. A relação igualitária entre os pares humanos como meio de estabelecimento de uma sociedade fraterna, se estende à relação com o meio ambiente, de modo a rejeitar a dominação da natureza e sua caracterização enquanto objeto. Neste sentido, “a sustentabilidade é a manutenção de um equilíbrio ecológico-produtivo-reprodutivo ente os seres humanos e a natureza – a perpetuação da qualidade de toda vida” (MERCHANT, 1992, p 13).

Em outro estudo, Warren (1996a, p.15) identifica pelo menos oito tipos de conexões que as feministas ecológicas têm encontrado para a compreensão da relação entre o feminismo e o meio ambiente. Dentre estes, destaca-se a noção de que a dominação das mulheres e da natureza se baseia em estruturas conceituais de domínio, nas quais algumas dicotomias são reveladas por meio de valores hierarquicamente colocados (estruturas que justificam, explicam e mantém a subordinação), como por exemplo razão e emoção, mente e corpo, humano e animal, e homem e mulher.

Entonces, la tarea del feminismo y de la filosofía medioambiental es desvelar y dismantelar estos dualismos, y replantear y reconcebir las principales nociones filosóficas fundadas em dualismos (p. ej., las nociones de razón, racionalismo, conocimiento, objetividad, el ser como agente conocedor y moral, etc.).

O escopo das teorias ecofeministas que buscam quebrar estes dogmas é tentar estipular uma nova compreensão dos marcos conceituais que estabelecem essas relações ideológicas hierarquizadas. Ou ainda, os esforços feministas buscam desfazer as metáforas que afeminizam a natureza e naturalizam a mulher em mútuo prejuízo. Essa dominação pode ser expressada inclusive simbolicamente, através de adjetivos que descrevem a mulher a partir de elementos da natureza, e a natureza a partir de verbos normalmente utilizados para representar o sexo feminino, como “violada”, “conquistada”, “domada”, “virgem”, “fértil” ou “estéril” (WARREN, 1996a, p.19).

Estas dicotomias conceituais mantidas ideológica e socialmente, por sua vez, contribuem para a permanência das condições de dominação, por meio da exclusão mútua dos pólos do conflito. Uma concepção multicultural ajudaria a quebrar a concepção cartesiana bipolarizada das relações sociais de gênero e ambientais (LAHAR, 1996, p 35).

Portanto, para além das discussões acerca da dicotomia entre os sexos, algumas teorias ecofeministas defendem a formação de uma ética pluralista e inclusiva, em uma parceria entre o feminino e o masculino (WARREN, 1996a, p.4). Ainda outras vertentes relacionam o debate acerca do meio ambiente com as disputas pelos espaços sócio econômicos, principalmente nas sociedades do chamado terceiro mundo.

As mulheres do terceiro mundo vêm suportando o impacto das crises ambientais resultantes da marginalização colonial e projetos de desenvolvimento ecologicamente insustentáveis. Como lavradoras de subsistência, trabalhadoras urbanas profissionais de classe média, sua capacidade de prover subsistência básica e condições de vida saudáveis está ameaçada. (MERCHANT, 1992, p.15)

Em quase todas as filosofias do ecofeminismo, as mulheres tentam deter as investidas da produção sobre a sua reprodução biológica e social, uma vez que vêm essas ações como ameaças à sua vida e à vida de suas famílias. A disputa pela conservação do meio ambiente está intimamente ligada à preservação da reprodução física e social destes grupos, uma vez que em sociedades de economia de subsistência, o extrativismo e agricultura têm forte influência (senão toda) na composição da renda familiar.

É desta linha do discurso ecofeministas que mais se aproxima a construção do debate travado nas comunidades das chamadas quebradeiras de coco babaçu, referente ao acesso aos recursos naturais e sua relação com o gênero feminino. No entanto, não iremos utilizar estas classificações para categorizar a discussão ora em análise, nos importando apenas em compreender de que modo estas filosofias podem ajudar na reflexão acerca da construção dos movimentos das quebradeiras de coco babaçu no contexto dos seus conflitos relativos ao livre acesso aos recursos naturais.

Passaremos, assim, a analisar a criação destes movimentos de quebradeiras de coco babaçu e a construção do debate ambiental e de gênero dentro do discurso dessas

mulheres, os quais se caracterizam tanto como uma tentativa de quebra das estruturas conceituais de dominação quanto como uma forma de deter os avanços contra sua reprodução física e social.

### 3.2 A EMERGÊNCIA DO MOVIMENTO DAS QUEBRADEIRAS DE COCO BABAÇU

Os conflitos gerados nas áreas de incidência do babaçu surgiram no processo de apropriação dos campos. A atividade extrativa do babaçu remonta de várias décadas e é uma das principais fontes de renda para milhares de famílias em mais de quatro Estados brasileiros, os quais retiram produtos e subprodutos do babaçu para seu próprio consumo ou para comércio. Há relatos no meio das comunidades de quebradeiras de coco babaçu de que a prática da extração da amêndoa e do uso da farinha do mesocarpo teria sido transmitida às famílias por seus antepassados indígenas<sup>7</sup>. Nos primórdios da prática extrativa, não havia donos nem proprietários das palmeiras. As palmeiras eram consideradas “livres” e utilizadas pelas comunidades de acordo com suas necessidades e capacidade de trabalho.

Mas ainda em 1906, quando da edição da que foi considerada a primeira Lei de Terras do Estado do Maranhão - Lei nº 439, de 13 de outubro de 1906, o Estado já passou a preocupar-se com a regularização das terras devolutas, concedendo títulos de propriedade e regulamentando posses de grandes faixas de terras. Esta regularização, todavia, era direcionada à validação do domínio de um grupo seletivo de cidadãos, a fim de dirimir os conflitos existentes em favor desses grupos, excluindo-se já neste primeiro

---

<sup>7</sup> Recentemente o Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu - MIQCB e outras associações iniciaram um processo de negociação para acesso ao patrimônio genético e conhecimento tradicional associado dessas comunidades com uma empresa de cosméticos brasileira. Nesse processo, e buscando identificar a origem desse conhecimento tradicional, o MIQCB colheu relatos de mulheres que afirmam que esse aprendizado foi passado de mãe para filha, por várias gerações, tendo sido originado, muitas vezes, em comunidades indígenas.

Encontramos um relato que também vincula a prática do extrativismo do babaçu às tradições indígenas, especialmente na região nordeste: “É muito provável que nessa mesma região [Estados do Maranhão, Piauí e Tocantins], antes mesmo dos europeus aqui aportarem, já existissem babaçuais de relevante significado para as populações indígenas locais. Camara Cascudo nos conta que, já em 1612, o frei viajante Claude d'Abbeville informava sobre a importância dos "frutos da palmeira" na alimentação dos indígenas do nordeste do Brasil, "lá nas bandas de Pernambuco e Potiú". Tal palmeira era, provavelmente, o babaçu, batizada na língua tupi de uauaçú.” Disponível em: <<http://www.biodieselbr.com/plantas/babacu/babacu.htm>> Acesso em: 27 ago. 2010.

momento a posse efetuada pelos então chamados ‘camponeses’<sup>8</sup> (SHIRAISHI NETO, 1998, p.30).

Em 1942 foram editados os Acordos de Washington sobre o Babaçu, que comprometeu o 'Brasil' a exportar amêndoas e óleo de babaçu aos Estados Unidos, originando a política de terras que permitiu a exploração dos babaçuais, a título gratuito, a “empresas ou firmas nacionais que se comprometessem a instalar, no território maranhense, usinas para a industrialização integral do coco” (SHIRAISHI NETO, 1998, p. 36). Nasce, portanto, uma grande angústia acerca da garantia de matéria prima que abastecesse essas indústrias.

Como as castanhas de babaçu posta no mercado não eram capazes de suprir a demanda das indústrias de óleo, gera-se um claro entendimento de que não havia, no Estado, "catadores profissionais de coco", fazendo surgir a idéia de que a economia extrativista, e a do babaçu em especial, se apresentava em clima de "catastrofismo" e necessitava de organização (ALMEIDA, 1995).

Na esfera governamental, nasceram suposições de que os trabalhadores inclinados à realização do extrativismo do babaçu o faziam de forma irregular porque suas famílias viviam em um sistema nômade, errante. A realidade, entretanto, era que os grupos eram obrigados a mudar de local de coleta devido às apropriações ilegais das áreas de suas comunidades, cada vez mais frequentes. Baseadas nessas análises pouco precisas, o Estado passou a elaborar as legislações de fixação do homem ao campo, buscando combater o “pseudo vilão” do nomadismo. São iniciadas as tentativas oficiais de colonização das áreas devolutas e improdutivas do Estado, com a distribuição de milhares de lotes de 10 hectares, no intuito de aumentar a produção de matéria prima.

Visando a ‘colonização’ do Estado e a atração de grandes empreendimentos (em busca do tão sonhado ‘desenvolvimento’) foi editada ainda, dentre outros decretos e

---

<sup>8</sup> Diz-se “então chamados camponeses” porque neste período estas comunidades ainda não se autodenominavam publicamente nem eram reconhecidas por suas identidades coletivas consuetudinárias. Pelo contrário, tais comunidades preferiam permanecer nestas identidades amórficas, pois certas denominações, como quilombolas por exemplo, poderia equivaler a serem colocados à parte. Entretanto, com o fortalecimento dos movimentos sociais e das identidades coletivas multiculturais, o discurso destes movimentos acabou por incorporar, enquanto identidade, as categorias com as quais eram identificados usualmente, como quilombolas, quebradeiras de coco babaçu, faxinais e outros. “A nova estratégia do discurso dos movimentos sociais no campo, ao designar os sujeitos da ação, não aparece atrelada a conotação política que em décadas passadas estava associada principalmente ao termo camponês. Politiza-se aqueles termos e denominações de uso local. Seu uso cotidiano e difuso coaduna com a politização das realidades localizadas, 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” ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de **Terras de Quilombo, Terras Indígenas, “Babaçuais Livres”, “Castanhais do Povo”, Faxinais e Fundo de Pasto: Terras Tradicionalmente Ocupadas**. Manaus: PPGSCA-UFAM, 2006a, p.62).

medidas estatais para dar azo as políticas agrárias, a Lei Estadual nº 2.979, de 17 de julho de 1969, a chamada “Lei de Terras do Sarney”<sup>9</sup>, onde grande parte das propriedades privadas e latifúndios destinados à monocultura foram legalizados e expandidos. Este processo gerou a apropriação legal e ilegal das terras devolutas, através do cercamento advindos da alienação efetuada por órgãos oficiais ou por meio de grilagem.

Os conflitos pela posse da terra estavam sendo travados. As práticas sociais das comunidades que detinham a posse coletiva das terras e modos diferenciados de acesso aos recursos naturais, não foram reconhecidas (ou sequer previstas) pelo aparato legal ou políticas estaduais. Os grandes latifúndios, para longe de serem transformados em alvo das políticas de colonização e reforma agrária do Estado, foram legalizados, fazendo reinar os riscos iminentes de graves conflitos entre proprietários e ‘camponeses’. Essas eram as extensões de terra onde se concentravam a maioria das palmeiras e onde estavam localizadas as comunidades de quebradeiras de coco babaçu, antes de serem lançadas nas “pontas de rua”.

As terras postas à disposição das comunidades estavam situadas fora dos limites territoriais nos quais essas famílias costumeiramente haviam se estabelecido. Ainda mais, como ressaltou Almeida, “ainda que os babaçuais sejam nativos e se distribuam por áreas públicas e privadas, tem-se que os proprietários, os pretensos proprietários e os grileiros limitaram o direito da coleta” (1995, p. 25).

O que antes era considerado livre e “sem dono” agora estava concentrado nas mãos de poucos proprietários. As cercas começaram a tomar conta da paisagem e o coco passou a ser “preso”, reduzindo a liberdade de acesso que as famílias das comunidades tradicionais tinham ao recurso natural. Em outros estados da Federação também não foi diferente. No antigo Estado do Goiás, onde hoje é o Estado do Tocantins, as mulheres quebradeiras de coco dão o seu relato sobre o processo de apropriação da terra:

---

<sup>9</sup> Lei Estadual nº 2.979 de 17 de julho de 1969, que “dispõe sobre as terras do domínio do Estado e dá outras providências”. Dentre seus muitos artigos, a Lei de Terras do Sarney estabelece em seu art. 13 “O Estado somente **concederá gratuitamente** terras do seu domínio, quando ficar demonstrada a necessidade de sua cooperação com **empreendimento de relevante interesse social ou iniciativa pioneira na economia** da região”. Apesar de conter artigos em que estabelece a distribuição justa das terras, a Lei chega a estabelecer os requisitos para aqueles que pretendem adquirir terras do domínio do Estado, atrelando-as à ‘idoneidade financeira’. Em outro de seus capítulos, regulamenta a fixação do valor das terras e é baseado nesta determinação que o Estado passa a disponibilizar grandes parcelas de terra “a preço de banana”. Sobre esta e outras Leis Estaduais de terra do Maranhão. (Grifos nossos). SHIRAISHI NETO, Joaquim. **Inventário de leis, decretos e regulamentos de terras do Maranhão – 1850/1996**. Belém: Supercores, 1998.

Quando agente chegou no povoado a terra era liberta, agente roçava onde queria, botava casa onde queria. Em 72 começou a grilagem de terra. Ai a grilagem chegou e disse que a terra onde agente tava morando não era do meu sogro era de outra pessoa. Ai agente lutou muito pra ficar, mas perdeu a metade da terra, mas ficou lá. Nesse tempo ainda era Goiás (...) Hoje as terras todas são terra de dono, na conquista nós ficamos com um pedaço. Hoje cada um tem sua terra, mas ela não dá mais arroz, nem milho, agente planta só mandioca. Hoje tem energia, tem estrada. Mas uma das coisas que não teve avanço foi na questão da produção, hoje não produz mais arroz. O babaçu diminuiu muito. Hoje só tem babaçu nas áreas dos assentados. Nos grandes proprietários não tem mais babaçu, eles derrubaram tudo e mataram as pequenas (...) (Dona Emília. Quebradeira de Coco Babaçu. Município de São Miguel do Tocantins, Tocantins, **informação verbal**)

Portanto, as políticas de terras tiveram o efeito inverso: ocasionaram a ocupação por outros segmentos que não os quilombolas, as quebradeiras, os índios e os pequenos produtores, dando chance à regularização dos grandes domínios. A expulsão de milhares de família dos seus locais habituais de cultivo e morada gerou um exército de grupos sociais sem terra, ou ainda pior, no caso das comunidades de quebradeiras de coco, com terra, mas desprovidos do acesso aos recursos naturais, meios habituais pelos quais retiravam sua subsistência.

Como o controle da terra passou aos grandes proprietários, o direito usufrutuário das mulheres de cultivar a terra e ter livre acesso aos recursos naturais foi perdido para a economia hegemônica e “sua reivindicação dos costumeiros direitos usufrutuários coletivos tornou-se ‘roubo’ e ‘assalto’, transformando-se elas próprias em povos perigosos contra os quais os ‘bens’ tinham que ser protegidos.” (SHIVA, 1992, p.103).

O extrativismo clandestino nos campos cercados, ou mesmo com a anuência dos proprietários, se tornou cada vez mais comum e freqüente nessas comunidades. Mais difícil ainda se tornou a prática da agricultura, meio principal de manutenção das famílias. Nesse contexto, a atividade de extração do babaçu foi tomando importância fundamental na composição da renda familiar.

A relevância da atividade extrativa do coco babaçu para essas comunidades tradicionais na complementação da renda familiar levou as mulheres a coletar mesmo em áreas privadas, sujeitando-se então a todas as espécies de “acordos” e “contratos”

com os proprietários para ter acesso ao coco. Tais acordos por vezes obrigavam as mulheres a deixarem parte (senão grande parte) do que coletavam em posse dos fazendeiros, no chamado regime de “meia”. Em lugares de maiores conflitos, o acesso era totalmente negado às mulheres que eram física e moralmente agredidas pelos funcionários das fazendas. O embate se tornou tão intenso em certos lugares, que algumas mulheres chegaram a ser acusadas de furto do babaçu e de invasão de propriedade, como em Timbiras, no Maranhão e em Esperantina, no Piauí (SHIRAISHI NETO, 2006, p20).

Os conflitos fundiários, tornados comuns no Estado, foram diretamente responsáveis pelo início da organização política das comunidades tradicionais em prol da garantia de seus direitos e da manutenção dos seus domínios. Inicialmente os interesses eram todos açambarcados no discurso dos Sindicatos dos Trabalhadores Rurais - STRs, como única ocupação social e econômica reconhecida politicamente (SHIRAISHI NETO, 2006, p.16). Aos poucos, o surgimento e fortalecimento de movimentos sociais diferenciados foram tomando espaço no cenário político e em frente aos debates com os órgãos públicos e esferas do governo.

Neste contexto de conflitos e mobilizações emergiram os movimentos das quebradeiras de coco babaçu. Em sua gênese, esses movimentos foram pensados enquanto um espaço diferenciado de discussão, onde as mulheres pudessem estabelecer estratégias e trocar experiências quanto aos conflitos voltados especificamente para sua realidade. No âmbito dos sindicatos de trabalhadores rurais, os debates eram de certo modo generalizados: primeiro por se tratar de um ambiente tipicamente masculino, e segundo por agruparem todas as discussões sob o manto do ‘trabalho rural’, sem especificidades.

As situações *sui generis* a que estavam submetidas em função de suas atividades, portanto, exigiam debates e ações diferentes dos que eram habitualmente travados nos sindicatos. Apesar das questões possessórias e fundiárias influenciarem diretamente suas atividades, as mulheres buscavam discutir a escassez do coco e a dificuldade cada vez mais corrente de seu acesso, além das agressões que sofriam:

Agente discutia as palmeiras derrubadas, o livre acesso (tem lugar que tinha até cadeado nas porteiras), coco inteiro, preservação do meio ambiente... Era muito difícil fazer essas discussões com os homens,

porque ‘na secretaria das mulheres era que se discutia coisa das mulheres’. (Dona Dijé. Quebradeira de Coco Babaçu. Região do Médio Mearim. Município de São Luis Gonzaga, Maranhão, **informação verbal**)

Inicialmente tendo formado secretarias específicas para as mulheres dentro dos próprios STRs, esses movimentos foram aos poucos se consolidando em movimentos autônomos, buscando a defesa de seus próprios interesses, tanto para fins de desvinculação de ‘feminino e masculino’, quando do ‘extrativismo e agricultura’.

Quanto mais agente se analisava, mais agente descobria o direito que agente tem. O homem trabalha mais a questão da agricultura. Agente criou a cooperativa só de mulher porque nessa área quem fica mais no domínio do babaçu e dessas coisas é nós mulher (Dona Nice. Quebradeira de Coco Babaçu. Região da Baixada. Município de Penalva, Maranhão, **informação verbal**)

O aparecimento desses movimentos autônomos é também o surgimento de novos sujeitos forjados nas situações de conflito. A autodenominação desses povos e comunidades tradicionais é construída no enfrentamento, e busca revelar e manter suas diferenças e especificidades ameaçadas pela imposição do modo de vida do outro (ou dos outros) contra os quais se defende<sup>10</sup>. Nesse processo de disputa pela manutenção dos seus modos de vida (seja econômico, social ou político), é lapidada a identidade coletiva desses grupos tradicionais<sup>11</sup>.

As práticas sociais dessas mulheres quebradeiras de coco babaçu, e os conflitos gerados para sua manutenção no contexto do cercamento dos campos e das monoculturas, e do reconhecimento de suas necessidades e lutas enquanto mulheres, consolidaram e identificaram os diversos grupos que surgiram na segunda metade da década de 80 não só no Estado do Maranhão como em toda a área de incidência de palmeiras, em mais de quatro estados brasileiros.

<sup>10</sup> HOBBSAWM, Eric. Identity politics and the left. **New Left Review**, Londres, n.217, p.38-47, 1996.

<sup>11</sup> BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998. Introdução. Locais da Cultura A ‘tradição’ aqui referida nada tem haver com a idéia do imutável. Pelo contrário, segundo Bhabha (1998), as tradições estão em processo de constante revisitação dos conceitos e práticas que a compõe.

O que começou na sombra dos sindicatos de trabalhadores rurais e foi expandido para grupos e associações de mães e de mulheres, ou no âmbito de outros movimentos sociais de luta pela terra, de direitos humanos, de assentados, ou até mesmo nas igrejas, no formato de grupos de estudos, grupos de interesses, secretarias, programas de organização de mulheres e outras denominações, em uma base não muito delineada da atividade de quebradeira, aos poucos foi exigindo mais especificidade dos debates e ações, até culminar com a formação de uma Articulação de Quebradeiras de Coco Babaçu.

A própria denominação destes movimentos - enquanto movimentos de mulheres, de trabalhadoras extrativistas, ou de quebradeiras de coco e quilombolas - já é reflexo da politização de suas realidades, uma vez que estes agentes passam a se designar enquanto sujeitos ao “adotarem como designação coletiva as denominações pelas quais se autodefinem e são representados na vida cotidiana” (ALMEIDA, 2006a, p.62).

Em 1995 a “Articulação das Quebradeiras de Coco Babaçu” se tornou o Movimento Interestadual de Quebradeiras de Coco Babaçu – MIQCB, o qual abrange os estados do Maranhão, Piauí, Pará e Tocantins. O movimento se divide em regionais, e promove discussões e ações pontuais e gerais, referentes a questões de gênero, expropriação e livre acesso aos recursos naturais, agregação de valor às atividades extrativas, implementação da agricultura familiar, linhas de crédito, influência de políticas econômicas sobre suas atividades, produção artesanal, cooperativa e industrial de subprodutos do babaçu, e outros temas, com a inserção de suas reivindicações nos campos político, social e jurídico.

Esse movimento de construção de identidades coletivas voltadas para a evidenciação de práticas sociais redundam, em um segundo momento, na afirmação dessas práticas também enquanto práticas *jurídicas*, próprias dos modos de fazer e de viver dessas comunidades, enquanto instrumento de interlocução com o poder público. Ou seja, erigidas que estavam as bandeiras das identidades étnicas, em uma efervescência de movimentos sociais – também fortemente influenciados pelas mudanças nas concepções políticas e sociais globais acerca da existência de um multiculturalismo – as conquistas desses grupos avançam no sentido adentrar as esferas oficiais de poder a fim de juridicizar suas práticas sociais.

O processo de juridicização vem sendo vivido de forma intensa por esses grupos sociais que apostam no direito como instrumento de emancipação social. Ele consiste

em transformar uma “prática social” em direito, no caso das quebradeiras de coco esse processo é vivido com as chamadas Leis do Babaçu Livre.

Isto é que nos autoriza asseverar que o surgimento de ‘ novos’ movimentos sociais, consolidando identidades coletivas, cria as condições de emergência para a formalização do discurso do saber jurídico e das práticas dos povos tradicionais que lhes são correspondentes. (ALMEIDA, 2006b, p.11)

Atualmente, portanto, nas pautas desses movimentos estão discussões compostas de elementos de diálogo com o poder institucionalizado, em busca da inserção dos entendimentos destes grupos nos lugares de construção e interpretação do direito. Em resposta a eles, e por outro lado, as esferas de governo têm aberto espaços para penetração desses discursos, na condição de Grupos de Trabalho, comissões, órgãos, secretarias especiais, procuradorias e promotorias especializadas e outros ambientes, num ensaio nítido do pluralismo oficializado. Mas, ressalte-se que esta discussão ainda é incipiente nas esferas públicas, ainda deixando muito a desejar no reconhecimento desses grupos.

Essa ingerência nos campos oficiais faz surgir instrumentos legais como materialização da juridicização das práticas sociais dos grupos portadores de identidade coletiva. O MIQCB, com a participação de outras entidades associativas dessas comunidades tradicionais, desenvolveu o “babaçu livre”, conjunto de atividades políticas, jurídicas, sociais e ambientais que visam garantir o livre acesso aos babaçuais, mesmo em áreas privadas, e a proibição da derrubada das palmeiras. Como resultados dessa política, foram criados diversos projetos de lei, conhecidos como “Leis do Babaçu Livre”.

As Leis do “Babaçu Livre” são resultados direto da necessidade das comunidades de quebradeiras de coco babaçu em obstar o avanço da devastação dos babaçuais, além da reivindicação pelo livre acesso a referidas áreas para manutenção do seu modo de vida e para a própria reprodução física e social do grupo.

Tanto os fundamentos sob os quais se estabeleceu a criação desses movimentos, quanto os que têm fundamentado suas lutas, denotam o mote ambiental e feminista como pontos cruciais para a identificação desses grupos. Nesse sentido, podemos

observar o acesso desses grupos a conceitos denominados ecofeministas na construção de seu discurso, ainda que se revelem de forma diferenciada do que usualmente se considera ecofeminismo. É esse ponto de fusão entre o discurso desses movimentos sociais de quebradeiras de coco babaçu e as ideologias ecofeminista que nos interessa na análise do nosso próximo ponto.

### 3.3 O ECOFEMINISMO NO ÂMBITO DO DISCURSO DAS QUEBRadeiras DE COCO BABAÇU

#### **3.3.1 Um panorama das mudanças de relações de gênero nas comunidades de quebradeiras de coco babaçu**

O debate acerca do gênero permeou a gênese dos movimentos que agregam as quebradeiras de coco babaçu. E tal discussão não ronda apenas o feminino, como indissociavelmente está ligada à preservação do meio ambiente e ao acesso direto e ilimitado a esses recursos como forma de garantir a reprodução econômica e física das mulheres e suas famílias. A busca por essas garantias básicas consolidou a identidade coletiva étnica e tradicional desses grupos, servindo como sustentáculo perene das suas pautas de reivindicação.

Nas relações, tanto familiar quanto social, a mulher ocupava sempre papel secundário: pelo fato de serem mulheres, foram relegadas ao serviço do extrativismo que era secundário e complementar ao da “roça”, desenvolvido pelos homens; pelo mesmo fato, eram freqüentemente subjugadas pelos proprietários de fazendas, vez que eram fisicamente mais fracas e socialmente menos expressivas que os homens; também por ser uma atividade tipicamente feminina e complementar, o extrativismo do babaçu não encontrava espaço nas políticas econômicas municipais.

Na relação familiar, as mulheres estavam subjugadas em uma hierarquia de valor, onde as funções e papéis do masculino são sobrepostos às funções e papéis do feminino, em uma dicotomia opressiva justificadora da subordinação entre os sexos (WARREN, 1996a, p.15), típicas das sociedades patriarcais, culturalmente mais expressivas no norte e nordeste brasileiro. Observa-se então a divisão de tarefas de

acordo com os papéis desempenhados pelos sexos e a corriqueira dependência das mulheres ao marido, por força da noção cultural e religiosa que compunham as relações maritais, mas também em função do desempenho de atividades que eram majoritariamente responsáveis pelo “sustento” da casa, comumente relegada ao homem.

Diz-se ‘majoritariamente’ porque a agricultura desenvolvida por essas comunidades é estabelecida em ciclos de produção, os quais nem sempre conseguem manter a renda familiar em sua inteireza. A atividade extrativa surge como complementação dessa renda, mas também como fonte principal em certos períodos do ano. Com a escassez da produtividade pelo desgaste dos solos e apropriação dos campos agriculturáveis em grandes latifúndios, a quebra do coco aumenta sua importância para a renda familiar.

A atividade extrativa do babaçu é realizada tipicamente pelas mulheres, embora tenha participação de homens e crianças, que auxiliam na tarefa de ajuntar os cocos para extração das amêndoas. Geralmente o coco é utilizado como objeto de troca nas “mercearias”, onde se consegue os produtos de consumo diário que não são cultivados diretamente pela família, mas as amêndoas também são diretamente consumidas na forma de óleos, sabão, azeite, mingau, carvão e outros produtos.

Com o aparecimento dos movimentos e o envolvimento das mulheres em sua organização, a qual exigia o comparecimento em reuniões e grupos de estudos, a sua exposição pública no enfrentamento direto com fazendeiros e perante órgãos da administração pública, as relações domésticas e familiares sofreram alteração significativa. Em alguns casos, as mulheres sofriam violência doméstica, em outros eram abandonadas pelos maridos. São muitos os depoimentos que denotam esse momento de tensão dentro dos lares no processo de identidade e mobilização do movimento e, não raro, este tema entrava em pauta nas reuniões<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> No “V Encontro Interestadual de Quebradeiras de Coco Babaçu” ocorrido em dezembro de 2004 em São Luis/MA, uma das oficinas ministradas foi intitulada “Gênero, Terra e Globalização” ministrada pela antropóloga Noemi Porro que asseverou: “No primeiro encontro, lembro-me das falas das companheiras compartilhando a revolta e a dor de não (saber) o que aconteceria quando voltassem para casa. Para muitas, a decisão de estarem ali teve significado muito maior do que apenas participarem de um encontro. Sair de casa e encontrar outras quebradeiras significou um rompimento com uma situação de obediência, de subordinação, imposta pela sociedade, através do marido, da família e da comunidade.” MONTEIRO, Sandra Regina. MARTINS, Cynthia. MENDES, Ana Carolina Magalhães. FIGUEIREDO, Luciene (org.). **Relatório do V Encontro Interestadual de Quebradeiras de Coco Babaçu**. São Luis: Estação Gráfica, 2005, p.45.

Meu marido no começo queria ouvir falar do diabo mas não queria ouvir falar do movimento. Eu sofri muito, meu marido me deixou... A companheira [...], o marido dela até saiu de casa. Ela ficou sozinha com os filhos. Ela é uma liderança muito boa, ela se entrega mesmo. Tem delas que o marido volta. Elas aceita. Mas tem delas que perde o marido de vez. E é assim, tudo bem... (depoimento de uma quebradeira de coco babaçu do Estado do Tocantins, **informação verbal**)

De primeira agente encontrou os homens muito brabo, não queria deixar as mulheres saírem achavam que elas iam atrás de homem... (Dona Nice. Quebradeira de Coco Babaçu. Região da Baixada. Município de Penalva, Maranhão, **informação verbal**)

No início da nossa luta era muito difícil juntar umas duas ou três mulheres para ir ao encontro porque os maridos não deixavam as mulheres saírem de casa porque mulher fora de casa era safada e essas coisas. (...) os homens batiam muito nas mulheres, tinha mulheres que iam pra luta com a gente e quando chegava em casa “entrava na taca”. (Dona Emília. Quebradeira de Coco Babaçu. Município de São Miguel do Tocantins, Tocantins, **informação verbal**)

Na prática da coleta e quebra do coco babaçu, o sistema de dominação sobre as mulheres se evidencia na apropriação dos recursos naturais e da força de trabalho. A apropriação dos campos redundou no cercamento das palmeiras, forçando as mulheres a adentrarem áreas privadas para ter acesso ao coco. Com o coco “preso”, as mulheres passaram a se sujeitar ao regime de “meia” imposto pelos fazendeiros que se apropriavam de parte da produção para permitir o acesso. Em outros casos, a coleta era estritamente proibida, impondo às mulheres severos “castigos” pela “invasão” dos campos e “furto” dos cocos.

Fui presa 11 dias na cadeia, por causa do coco, quando saí, parecia jumento solto na capoeira, tive mais força. Assim começamos a fundação do movimento. (Maria Altemira Nascimento da Silva. Quebradeira de Coco Babaçu. Piauí. **informação verbal**)

Já na esfera política, a concepção patriarcal estrutural e organizacional obstava às mulheres a colocação de seus conflitos, inclusive nas pautas dos sindicatos de trabalhadores rurais. Dentro dos STRs, elas somente podiam ingressar na condição de

dependentes de seus maridos, sendo-lhes vedada a associação. Algumas mulheres testemunham o início de seu ingresso nos movimentos sociais revelando esta subordinação:

Quando agente começou a discutir essas coisas nem sócia agente não era. Quando agente teve clareza do direito dagente... se nós somos mulheres, cidadãs, porque que agente não pode ser sócia do sindicato e participar das mesmas coisas que as outras pessoas?... O presidente dos sindicatos não queria socializar agente porque as mulheres tinham que ser dependentes dos homens, e hoje nós somos a maioria de sócias no sindicato... Hoje, por exemplo, só o presidente executivo é homem, o resto da diretoria é tudo mulher (Dona Maria Anísia. Quebradeira de Coco Babaçu. Região do Médio Mearim. Município de Lago do Junco, Maranhão, **informação verbal**)

Em 75 nós começamos com a luta e as mulheres não tinham registro [no sindicato], não tinha nada. Depois agente começou a trabalhar no movimento com homens e hoje tem mulher vereadora, presidente de sindicato. (Dona Nice. Quebradeira de Coco Babaçu. Região da Baixada. Município de Penalva, Maranhão, **informação verbal**)

Essas situações de conflito e espaços de enfrentamento, na medida em que eram refutados pelas mulheres na busca pela reprodução física e cultural de seus modos de vida, serviram para fortalecer a condição do feminino em todas as esferas.

Politicamente, as mulheres não só se assenhoraram da discussão que lhes era afeta, como abarcaram espaços antes exclusivamente masculinos, abrindo frente para sua representatividade dentro dos movimentos sociais e dos órgãos públicos. Os depoimentos das mulheres do Tocantins dão conta de que a maioria dos sindicatos de trabalhadores rurais hoje é presidida por mulheres, as quais acrescentam em tom satisfeito: “em toda avaliação que se faz, dá que as mulheres foram mais competentes do que os homens” (Dona Socorro. Quebradeira de Coco Babaçu. Município de Praia Norte, Tocantins). Em 2004, por ocasião do V Encontro Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu, havia três mulheres exercendo o cargo de vereadora em três municípios e dois estados diferentes<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> Maria da Consolação em São Miguel/TO; Maria Alaídes em Lago do Junco/MA; e Maria Nice em Penalva/MA.

Juridicamente, as quebradeiras de coco babaçu lograram êxito em legalizar suas práticas cotidianas com a aprovação das Leis do Babaçu Livre em vários Municípios e também nas esferas Estaduais. Essa ‘juridicização de práticas sociais’ abriu espaços para a negociação dos direitos dessas comunidades junto aos órgãos oficiais do legislativo e do judiciário, permitindo sua inserção no pensamento jurídico tradicionalmente hermético<sup>14</sup>. No caso, as discussões em torno da elaboração e apresentação das Leis, se tornaram um importante momento para o fortalecimento e mobilização das organizações de mulheres, bem como na própria construção da identidade coletiva dos grupos de quebradeiras de coco babaçu.

Com a consolidação do movimento e as discussões sobre gênero dentro das organizações, as mulheres foram fortalecendo sua autonomia nos lares. A valorização da economia do coco, com a formação de cooperativas de trabalho e implementação de estratégias econômicas e de mercado, também contribuiu para incrementar a participação da mulher na renda familiar e empregar valor às atividades que desempenha no âmbito doméstico. Os homens foram incluídos na distribuição das tarefas domésticas, uma vez que as ausências do lar já não eram mais privilégios masculinos, ante a frequência da presença das mulheres nos espaços de discussão e conflito.

Ao longo dos quatro Estados em que o movimento tem atuado, as alterações nas relações familiares são presentes no discurso das mulheres, em especial das que participam mais diretamente das coordenações das entidades.

As mulheres que fazem parte dessa luta tem entendido que a mulher faz parte da família e as responsabilidades são divididas (Dona Cledeneuza. Quebradeira de Coco Babaçu. Município de São Domingos do Araguaia, Pará, **informação verbal**)

Influenciou na relação dentro de casa, para que a mulher passasse ao enfrentamento e dissesse ‘esse menino é meu e é teu e eu vou pra reunião’ (Maria Adelina. Quebradeira de Coco Babaçu. Região do Médio Mearim. Município de Lima Campos, Maranhão, **informação verbal**)

Tem uma coisa que o movimento ajudou muito, é a questão de gênero. A menina que veio aqui falar disso, bateu mesmo em cima... As

---

<sup>14</sup> Sobre as Leis do Babaçu Livre vide próximo capítulo.

mulheres já sabem o que é gênero, mas os companheiro é que não sabe. Eu fui numa reunião que eu vi uma coisa muito bonita. As mulheres na reunião e os homens fazendo a comida e cuidando dos meninos. Hoje eu já vejo muita mudança... meu marido não passava nem café e agora ele já faz até a comida (Dona Socorro. Quebradeira de Coco Babaçu. Município de Praia Norte, Tocantins, **informação verbal**)

Outros aspectos importantes são ressaltados pelas mulheres, como a elevação da auto-estima, a valorização da atividade extrativista e da quebradeira de coco em especial, a percepção política, a apropriação de espaços públicos de poder e de discussão, entre outros.

Mas esses aspectos positivos, apesar de já serem notados, estão longe de ser unanimidade ou uma realidade solidificada no contexto familiar. Muitos casos de agressão dentro e fora dos lares ainda são registrados nos encontros e nas sedes dos movimentos. Algumas mulheres silenciam sobre o assunto, outras respondem genericamente, demonstrando ainda estar em voga este conflito de gênero nos lares. Em Imperatriz/MA, uma quebradeira denunciou a permanência da discriminação política, ainda que velada:

Aí tem o problema da discriminação, porque a lei não vale porque foram as quebradeiras que fizeram. Se fosse os fazendeiros que tivessem feito tinha valor. (...) Tem uma discriminação muito séria que agente padece, parece que vem de cima pra baixo, a lei do agronegócio e o capitalismo... Essa discriminação tá assim meio sigilosa, mas ela continua. Agente sente isso dos companheiros também... (Maria Querubina. Quebradeira de Coco Babaçu. Município de Imperatriz, Maranhão, **informação verbal**)

A permanência desses conflitos traz fortalecimento à identidade coletiva desses grupos, uma vez que é resultado direto da construção de novas políticas e da conquista de novos espaços. E essas discussões, por vezes se assemelham aos conflitos e ao discurso ecofeminista travado ao redor do mundo nos campos da filosofia e sociologia, como passaremos a analisar.

### 3.3.2 Similitudes e diferenças com o discurso ecofeminista

Uma das características marcantes do discurso ecofeminista é a luta pela ‘libertação’ das mulheres e da natureza do domínio opressivo masculino e econômico e esse discurso de libertação, em algumas facetas do ecofeminismo, aparece vinculado à preservação do meio ambiente como meio de defesa da prole e da vida.

Os conflitos que estão na gênese dessas filosofias são oriundos da degradação do meio ambiente pela expansão de monoculturas, da política imobiliária, dos grandes latifúndios, do impacto de dejetos químicos sobre efluentes, da realocação de comunidades inteiras para implantação de grandes projetos governamentais e empresas de grande porte, pela homogeneização do mercado com a conseqüente exclusão de produtos de economia familiares, dentre outros. Assim, a produção de subsistência orientada à reprodução da vida e da economia familiar, vem sendo constantemente enfraquecida pela expansão da produção de mercado voltada para a maximização do lucro.

Nos movimentos de quebradeiras de coco babaçu o interesse ambiental também é marcado pela defesa de seus modos de reprodução física e social repercutida na proteção de suas vidas e de seus filhos. O fim maior é a manutenção das suas condições de sobrevivência, geralmente ligadas ao uso econômico dos recursos naturais devastados.

Entretanto, ao contrário das tendências conservacionistas clássicas, os movimentos de quebradeiras de coco babaçu, em um tom mais pragmático, aliam a preservação do meio ambiente à própria necessidade de reprodução econômica destes grupos. Neste sentido, a conservação do meio ambiente tem claramente um fundo socioeconômico, na medida em que a atividade do babaçu proporciona a garantia da composição da renda dessas famílias. Para as famílias que não têm acesso à terra, a atividade do babaçu representa a própria fonte de subsistência.

Uma vez que não se podia ter acesso a palmeiras que não existissem, o movimento aliou o debate do livre acesso ao da preservação do meio ambiente. Mais recentemente, o discurso ambiental foi apropriado pelas mulheres também como meio

de inserção nos espaços políticos e sociais em que o tema passou a ser freqüente e bem quisto.

A visão econômica é portanto bem presente nas raízes preservacionista das bandeiras políticas dos movimentos das quebradeiras de coco babaçu, tendo um fim e uma função bem delineada na manutenção dos meios de reprodução física e social desses grupos. Mas o sentido do “econômico” que ora se suscita não está atrelado ao conteúdo que lhe empresta o capitalismo em uma visão meramente consumista e predatória. Está mais ligada à economia familiar e às bases de reprodução de práticas sociais e de meios de reprodução, no que talvez se possa chamar de sustentabilidade.

Se agente não tiver um meio de dizer pra parar, daqui a dez anos não tem palmeira nenhuma na região. Eu tô vendo as palmeiras sumir e eu fico triste, eu me preocupo com a questão da cooperativa... daqui a uns tempo não tem mais coco pra funcionar a cooperativa. Agente não quer que isso fique impune, porque isso é um gesto dagente começar a mostrar como é importante o meio ambiente (...) Se não tem coco o futuro da nossa cooperativa tá ameaçado. Essa cooperativa foi que melhorou nossa vida e agente tá aqui pra defender ela de tudo o que possa vir contra ela. (depoimento de uma quebradeira de coco babaçu da Região da Baixada no Estado do Maranhão, **informação verbal**)

Mas esta visão um tanto quanto pragmática da preservação do meio ambiente, aqui colocada, não impede essas comunidades de se devotarem à preservação das palmeiras, como fonte primeira de sua vida, ressaltando-se que são elas, as mulheres, que constroem socialmente essa mesma natureza. Em alguns casos, torna-se perceptível no discurso das mulheres, inclusive da liderança do movimento, a correlação entre a noção de natureza e reprodução, assim como nos discursos ecofeministas. As palmeiras são atreladas à idéia de maternidade e reprodução biológica conferida às mulheres, sendo inclusive denominada de “mãe” numa alusão à geração da vida e ao cuidado com aqueles que dependem dela, como no depoimento de “Dona Dió”, colhido em entrevista realizada no Município de Lago dos Rodrigues:

Eu morro mas não vou desvalorizar nunca é o babaçu. Sem o babaçu nós não era gente, já tinha morrido todo mundo de fome sem o babaçu. Porque a roça já não dava mais... tirava um pouco de arroz e o resto era complementada do babaçu... e se não tivesse ele? Ele é que

deu muita sustentabilidade pra nós. Pro meus filhos também ele me ajudou a dar muita sustentabilidade. Eu não suporto ver uma palmeira caindo. A palmeira é uma mãe que sustenta muita gente. (Dona Dió. Quebradeira de Coco Babaçu. Região do Médio Mearim. Município de Lago dos Rodrigues, Maranhão, **informação verbal**).

Para algumas, as palmeiras são tidas como um elemento impassível de apropriação, por ter sido “plantada por Deus”. Essa concepção é oriunda do fato de que não existe um método para o plantio da palmeira de babaçu, ela é gerada espontaneamente, através de suas sementes que são lançadas na natureza por pequenos animais. Esse tipo de discurso que é acionado pelas quebradeiras de coco reforça uma idéia que é absolutamente importante para esses grupos, de que as palmeiras não têm proprietários ou donos. O fato das palmeiras não possuírem proprietários ou donos lhes garante o livre acesso. Aliás, esse procedimento que tenta justificar as práticas sociais no direito natural é recorrente de diversos doutrinadores, a exemplo das reflexões em torno da própria idéia de dignidade da pessoa humana.

A abundância e a facilidade do acesso inicial às palmeiras, por parte das mulheres, também contribuiu para a construção dessa noção de apossamento coletivo, confirmado pelas práticas tradicionais dessas comunidades, cujos territórios se estendem para além de seus domínios formais.

Em outro aspecto, a discussão de gênero e da afirmação do sexo feminino em condição de igualdade com os homens, também assimila o discurso do movimento das quebradeiras de coco babaçu com o ecofeminismo. Mas, apesar de buscarem forjar seus espaços dentro dos movimentos sociais, não se percebe nestes movimentos animosidades quanto às disputas de gênero. As relações não são polarizadas a ponto de excluírem-se os homens, pelo contrário, muitos homens participam da discussão do movimento e contribuem nos embates em que estão envolvidas as mulheres.

A mulher é a mãe dos homens também, não é mãe só de mulher. Então agente tem que tá trabalhando as duas coisas. Então eu tenho que trabalhar com os homens também. Esse foi um dos maior passos das lutas das mulheres foi isso aí, porque no início das lutas agente não tinha muito espaço, porque o sistema, de primeiro, era só agente tá na cozinha... isso veio do tempo de nossos avós esse sistema, e com a luta agente foi tirando isso da cabeça, sabendo que agente também pode ser alguma coisa...

Não é querendo esse espaço dizendo assim, 'eu quero esse espaço e é só pra mim não tem homem'. Não. Pra mim o mundo só presta se tiver os homens e as mulheres, que seja qualquer um que esteja lá, seja respeitado. Agente não quer mandar nos homens, agente quer ser igual aos homens, numa coisa decente, você tem seu direito e eu tenho o meu, agente vai trabalhar pra cada um ter o seu direito... (Dona Francisca. Quebradeira de Coco Babaçu. Município de Buriti, Tocantins, **informação verbal**)

Assim, o discurso de gênero está presente na formação desses movimentos não como instrumento de polarização dos sexos, apesar de ter fomentado a emancipação feminina nos lares e nas esferas sociais e públicas, mas na medida em que possibilita a autoidentificação e mobilização em torno de seus próprios interesses e disputas. O reconhecimento de suas formas individualizadas de lidar com o acesso aos recursos naturais e das implicações desta construção de práticas sociais sobre o autoreconhecimento enquanto portadores de identidade coletiva é ponto importante na fundamentação de sua organização em movimentos sociais.

Essa organização redundou na criação de Leis e instrumentos jurídicos capazes de contemplar suas necessidades e fazer inserir no mundo do Direito seus interesses e necessidades decorrentes de sua forma diferenciada de vida e reprodução social. Estas leis foram denominadas de Leis do Babaçu Livre e foram acompanhadas de uma série de reivindicações e transformações nas realidades dessas comunidades, que em ato contínuo, acabaram por transformar o ordenamento jurídico que era a si aplicado, em um carrossel dinâmico de construções sociais, políticas e jurídicas, como passaremos a analisar no capítulo seguinte.

#### **4 AS LEIS DO BABAÇU LIVRE E O RECONHECIMENTO DO DIREITO DAS MULHERES QUEBRADEIRAS DE COCO BABAÇU ENQUANTO EXPRESSÃO DO PLURALISMO JURÍDICO MULTICULTURAL**

No processo de conflito e mobilização vivenciado nas últimas décadas, as mulheres quebradeiras de coco babaçu não só construíram, mas também afirmaram a sua identidade coletiva. Saíram da condição de objeto para a de sujeito coletivo<sup>15</sup>. Nesse sentido, construíram uma nova concepção jurídica e política acerca de seus interesses e necessidades nos campos de poder oficializados. As práticas sociais dessas mulheres, que se expressam pela forma diferenciada de acesso e uso dos recursos naturais, fizeram emergir “novos direitos”, os quais nem sempre foram pacificamente recepcionados pelo ordenamento jurídico<sup>16</sup>. Esses ‘novos direitos’ estão reconhecidos no processo de criação e proposição de leis municipais, estaduais e federais denominadas “Leis do Babaçu Livre”.

As Leis do Babaçu Livre, indo na contramão do que historicamente orienta o pensamento jurídico, promovem uma inversão de prevalência entre o direito de propriedade e o reconhecimento das práticas sociais dessas comunidades tradicionais, a partir do entendimento de que o acesso aos recursos naturais, como meio de manutenção da reprodução desses grupos, deve ser garantido inclusive em áreas de domínio privado. Até o dever de preservação desses recursos, é de certo modo subordinado a este interesse coletivo, na medida em que visa primeiramente garantir a reprodução física e social dessas famílias.

A aprovação dessas leis, e posteriormente a exigência por sua aplicabilidade às situações de conflito, forçou o direito e seus operadores a aceitar a realidade das

---

<sup>15</sup> A condição de ‘objeto’ a que nos referimos, diz respeito à concepção por muito tempo arraigada no imaginário social e político de que as mulheres quebradeiras de coco babaçu faziam “parte da paisagem”, uma vez que as políticas sociais não lhes contemplavam em sua especificidade. Com a construção de sua identidade e o reconhecimento de seus direitos, essas mulheres passaram da condição de objeto para sujeito de direito, e mais especificamente para sujeito coletivo de direitos, a partir do entendimento de que estas construções e reivindicações foram produzidas em favor da identidade coletiva destes grupos.

<sup>16</sup> Os primeiros trabalhos a respeito das formas de acesso e uso dos diversos grupos sociais na Amazônia estavam vinculados às reflexões do período de transição do direito agrário para o direito ambiental, a exemplo de Benatti, que formula a idéia de “posse agroecológica”. BENATTI, José Heder. **Posse agroecológica e manejo florestal**. Curitiba: Juruá, 2003.

mulheres e sua noção acerca do apossamento dos recursos naturais, da função social da posse e da propriedade, da preservação do meio ambiente e do conteúdo próprio dos princípios da dignidade humana e da vida, na efetivação de um pluralismo jurídico multicultural.

Assim, a juridicização das práticas do cotidiano dessas comunidades deu-se num processo de abertura do direito (tradicionalmente fechado), não só com a inserção de instrumentos normativos que refletissem o real anseio desses grupos no ordenamento oficial, como também pela mudança de entendimento proporcionado dentro do campo jurídico pela denotação de novas formas de compreender e dar conteúdo a princípios, normas e institutos usualmente utilizados em seu desfavor.

É sobre este processo de reconhecimento de interesses de gênero – especificados em relação às mulheres quebradeiras de coco babaçu – e o modo pelo qual esse processo se manifesta enquanto um novo olhar do direito sobre a realidade de comunidades tradicionais, na juridicização de práticas sociais e efetivação de um novo pluralismo jurídico, que passaremos a analisar as Leis do Babaçu Livre.

#### 4.1 O PROCESSO DE CRIAÇÃO DAS LEIS DO BABAÇU LIVRE: JURIDICIZAÇÃO DE PRÁTICAS SOCIAIS

As Leis do “Babaçu Livre” são resultados direto da necessidade das comunidades de quebradeiras de coco babaçu em obstar o avanço da devastação dos babaçuais, além da reivindicação pelo livre acesso a referidas áreas para manutenção do seu modo de vida e para a própria reprodução física e social do grupo.

Em geral, as Leis do Babaçu Livre se organizam em torno de três pontos principais: o primeiro artigo das leis municipais faz referência ao livre acesso às palmeiras de babaçu concedido às “quebradeiras de coco e suas famílias, que as exploram em regime de economia familiar e comunitária, mesmo em áreas privadas”; o segundo estabelece a proteção das palmeiras contra corte ou qualquer ato que as danifique; os artigos imediatamente seguintes dispõem sobre as penalidades a serem aplicadas pelo poder público e a responsabilidade pela fiscalização do cumprimento das leis.

Mas inicialmente, as Leis do Babaçu possuíam apenas um artigo em seu corpo: o que garantia o livre acesso aos babaçuais, fosse em áreas públicas ou privadas. Essa reivindicação era reflexo da necessidade das famílias em manter a atividade extrativa em face aos muitos enfrentamentos e dificuldades a que estavam sendo submetidas.

A prática de extração e quebra do coco babaçu remonta de tempos anteriores à apropriação e cercamento das terras. Como dito no capítulo anterior, em alguns depoimentos de mulheres quebradeiras de coco, a prática do extrativismo aparece como algo herdado de antepassados e transmitido de mães para filhas como fonte de renda e de produção para consumo familiar. Enquanto que alguns autores procuram recorrer à idéia de tradição<sup>17</sup> para compreender esse processo - que necessariamente não decorre de período longínquo - as mulheres vêm expressando a idéia de “herança” para empreender o mesmo significado.

Quando agente aprendeu a comer palmito, nossa vó dizia que foi uma índia que ensinou (...) Da década de 50 pra cá que nós começamos a ouvir essa coisa de ‘não pode’ pra nós que somos as populações tradicionais (...) Esse nossos parentesco [com os índios] não foi em vão, eles nos ensinaram a tirar o mesocarpo... (Maria Alaídes. Quebradeira de Coco Babaçu. Região do Médio Mearim. Município de Lago do Junco/MA., em encontro realizado pelo MIQCB em Bacabal/MA para discussão de acesso ao patrimônio genético e conhecimento tradicional associado, **informação verbal**).

A ameaça a esse modo de vida e práticas sociais, responsáveis por parte do sustento das famílias, motivou os então emergentes movimentos das quebradeiras de coco babaçu a buscarem formas de proteger suas atividades por meios ‘legais’. Institutos jurídicos e políticos como servidão, reforma agrária e reservas extrativistas foram discutidos inicialmente pelo movimento (SHIRAIISHI NETO, 2006, p22). Entretanto, essa busca se tornou frustrada na medida em que se constatava a inadequabilidade dos institutos do direito e da aplicabilidade das leis à realidade desses grupos<sup>18</sup>.

---

<sup>17</sup> Idem ALMEIDA (2006b).

<sup>18</sup> Inclusive em relação ao processo de compreensão das relações destes grupos com o meio ambiente e suas formas de uso dos recursos naturais, muitas foram as tentativas de enquadrá-los nos ramos do direito, a fim de bem identificar suas especificidades. Inicialmente o debate girava no campo do direito agrário, claramente em função desses grupos serem identificados como camponeses e trabalhadores rurais, em uma massa homogênea oficialmente reconhecida como “homens do campo”. Posteriormente o debate

A dificuldade estava em se adequar as práticas sociais diferenciadas dessas comunidades às construções jurídicas existentes. Nesse sentido, o Direito preservava a propriedade privada contra interferência de terceiros mediante seu uso exclusivo. Além disso, considera a terra como bem principal, sendo a vegetação apenas um bem “acessório”. Os recursos naturais, assim, são passíveis de apropriação e seguem o mesmo destino da propriedade, servindo ao intento de seu proprietário, conforme a função e serventia que este lhe der (geralmente, visando grandes ganhos econômicos).

Já as comunidades de quebradeiras de coco babaçu, por sua prática social, atribuem igual ou maior valor às palmeiras do que à própria terra, numa inversão de prioridades atípica ao Direito oficial (SHIRAIISHI NETO, 2006, p18). Apregoam o apossamento coletivo dos recursos naturais, de modo a não se estabelecer exclusividade sobre quaisquer deles, não só os babaçuais, como também água, pastos, entre outros recursos, e desse modo emprestam novo conteúdo a princípios, normas e institutos jurídicos, conforme seu próprio conhecimento e realidade.

‘Difuso’ é tudo aquilo que não tem dono. Como no babaçual. As terras tem dono, porque foi eles que compraram, mas a palmeira não tem dono, porque não foi eles que plantaram... (Depoimento de uma quebradeira de coco babaçu em encontro realizado pelo MIQCB em Bacabal/MA para discussão de acesso ao patrimônio genético e conhecimento tradicional associado).<sup>19</sup>

---

circundou o campo do direito civil e das diversas formas de posse e apropriação da terra. Aqui também se revela a tentativa de contra-argumentar o discurso majoritário que direcionava todas as atenções ao direito de propriedade. Atualmente se inserem no debate dos direitos da nova geração, e se discute com o foco no direito ambiental, nas relações de gênero, no reconhecimento de direitos fundamentais individuais e coletivos, até chegar à discussão acerca de etnias e afirmação de populações tradicionais e outros que melhor se adequaram ao caráter específico e identitário desses grupos.

<sup>19</sup> O termo ‘difuso’ passou a ser empregado pelo Direito para designar uma nova categoria de direitos caracterizados principalmente por sua indivisibilidade e transindividualidade, ou seja, direitos que satisfazem a todos pela própria indeterminação de seus sujeitos, como por exemplo o direito a respirar um ar puro, a um meio ambiente equilibrado, qualidade de vida, entre outros ‘bens’ que ‘pertencem’ à massa de indivíduos e cujos prejuízos de uma eventual reparação de dano não podem ser individualmente calculados. Ao tomar posse desse conceito, porém, a fim de compreendê-lo e aplicá-lo a sua realidade, na qualidade de portadoras de conhecimento tradicional associado a um patrimônio genético, as mulheres quebradeiras de coco o fazem de maneira toda própria, emprestando novo significado e entendimento aos termos utilizados pelo Direito. Isto nos leva a questionar se há de fato um conteúdo ‘verdadeiro’ e portanto ‘único’ para estes institutos e *quem* de fato imputa e determina estes conceitos. Segundo o entendimento da razão comunicativa de Habermas, estes institutos e instrumento do direito somente ganham conteúdo na medida em que são apropriados por quem deles se utiliza.

Como lidar com noções tão diferentes, que divergem do direito usualmente compreendido e aplicado em tribunais e esferas oficiais? Simplesmente excluindo? Considerando-as inadequadas ou incorretas? Uma vez que as comunidades de quebradeiras de coco babaçu não conseguiram acolhida no direito oficializado, resolveram incluir seus interesses no ordenamento através da criação de leis próprias, que contemplassem seu entendimento e suas formas de apropriação e uso dos recursos naturais.

Nós tinha um grupo de estudo na ASSEMA chamado grupo de estudo das quebradeiras, onde agente se juntava de dois em dois meses para discutir preços do babaçu e luta contra os fazendeiros. Pra nós era um espaço tanto de articulação quanto um espaço político. (...) Agente sonhava de ter uma lei, e a cada reunião que agente tinha agente discutia em ter uma lei. Ai chegou o momento em que a ASSEMA tinha uma assessoria e essa assessoria nos ajudou a fazer a lei. Pra nós a lei é um instrumento porque, por exemplo, as vezes tava derrubando e agente chegava de mão vazia, e aí depois agente tinha a lei. Pra nós é um instrumento forte que agente tem... (Dona Dijé. Quebradeira de Coco Babaçu. Região do Médio Mearim. Município de São Luis Gonzaga, Maranhão, **informação verbal**)

Agente já fazia essa lei antes dela ser criada no papel, antes dagente botar no papel agente já praticava ela. É uma moda que tem no mundo de ter alguma coisa escrita... Uma das coisas pragente fazer a lei é essa moda de ter as coisas escritas, e a outra era que agente vivia muito oprimida e humilhada. Agente apanhava com chicote de boi... Como eles sabem que já tá no papel, agente já pode entrar nas “soltas”... (Dona Dió. Quebradeira de Coco Babaçu. Região do Médio Mearim. Município de Lago dos Rodrigues, Maranhão, **informação verbal**)

A discussão acerca desses ‘novos direitos’ foi proposta inicialmente na esfera Federal, com a proposição de um projeto de Lei que garantia o livre acesso e proibia a derrubada das palmeiras. Entretanto, por ter sempre encontrado óbice nas concepções herméticas do poder, não concluiu seu trâmite legislativo, já tendo passado por mandatos de diversos parlamentares<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> O projeto inicial foi apresentado em 1996 sob o n° 1.428, proposto por iniciativa do Movimento Interestadual de Quebradeiras de Coco Babaçu – MIQCB e Associação em Áreas de Assentamento do Estado do Maranhão - ASSEMA. A versão mais recente do Projeto de Lei Federal está em tramitação na Câmara dos Deputados sob o n° 231/2007 em sua 5 ed. de apresentação.

Adotando outra estratégia de atuação, nos municípios onde a organização dos movimentos estava mais consolidada, as mulheres começaram a propor projetos de leis municipais, a partir do acesso a lideranças locais<sup>21</sup>. Essas proposições, para longe de terem sido pacíficas, foram acompanhadas de fortes embates políticos e debates jurídicos.

Politicamente, uma das estratégias comumente utilizadas pelas mulheres quebradeiras de coco babaçu era o embate nas Câmaras de Vereadores dos Municípios, no momento da votação das Leis. Como as assembleias para votação eram abertas ao público, os movimentos mobilizavam dezenas de mulheres para se fazerem presentes nas plenárias, ‘invadindo’ os espaços com feiras, canções, produtos e relatos sobre o babaçu e sua importância para as famílias, em clara atitude de pressão política aos representantes locais. Esses momentos foram também essenciais para o fortalecimento da identidade coletiva dessas comunidades, trazendo mais coesão e visibilidade ao movimento.

A lei agente encaminhou através de um vereador. Ai depois agente foi na Câmara e discutiu. Ai nossa lei foi aprovada por unanimidade na Câmara, não teve nenhum vereador contra. Demorou para o Prefeito sancionar. Mas agente pedia pro vereador amigo nosso pra ir lá pressionar o prefeito e ele ia, até que ele assinou. (...) Os vereadores votaram na lei porque a maioria dos votos estão nas comunidades. (...) Demorou a sancionar porque agente não tava muito no pé. Depois que demorou um pouquinho agente pressionou o vereador pra pressionar o prefeito... (Dona Dijé. Quebradeira de Coco Babaçu. Região do Médio Mearim. Município de São Luis Gonzaga, Maranhão, **informação verbal**)

E nós se mobilizamos, enchemos o carro e fomos lá pra Câmara de Vereadores dá apoio a ela [vereadora que apresentou o projeto] e olhar pros representantes que agente tinha na época. (...) O que deu moral na plenária foi aquele monte de mulher olhando pra cara deles. Um dos vereadores disse que ia votar na lei, mas sabendo que a lei era imoral e

---

<sup>21</sup> Trata-se das leis: Lei n.º 05/97 e 01/2002 de Lago do Junco (MA), Lei n.º 32/99 de Lago dos Rodrigues (MA), Lei n.º 255/99 de Esperantinópolis (MA), Lei n.º 319/ 2001 de São Luiz Gonzaga (MA), Lei n.º 1.084/2003 de Imperatriz (MA), Lei n.º 466/2003 de Lima Campos (MA), Lei n.º 58/2003 de Buriti (TO), Lei n.º 49/2003 de Praia do Norte (TO), Lei n.º 306/2003 de Axixá (TO), Lei n.º 934/2004, de São Domingos do Araguaia (PA), Lei n.º 05/2005 de São Miguel (TO), Lei n.º 52/2005 de São José dos Basílios (MA), Lei n.º 01/2005 de Cidelândia (MA), Lei n.º 1137/2005 de Pedreiras (MA). Há lei em tramitação no município de Capinzal do Norte (MA). Na Câmara Federal tramita nas comissões o projeto de lei n.º 747/2003. SHIRAIISHI NETO, Joaquim. **Inventário de leis, decretos e regulamentos de terras do Maranhão – 1850/1996**. Belém: Supercores, 1998.

inconstitucional, aí foi quando as mulheres vaiaram ele. E a maioria de votos agente teve pra passar. Dois votaram contra. O prefeito sancionou. (Maria Alaídes. Quebradeira de Coco Babaçu. Região do Médio Mearim. Município de Lago do Junco, Maranhão, **informação verbal**)

Eu senti que o prefeito e os vereadores só assinaram porque se sentiram coagidos, mas hoje o prefeito anda por ai dizendo que foi ele que fez essa lei. A ação das mulheres foi o mais importante, porque eu fui só um instrumento. (Maria José de Moura. Vereadora de Lago do Junco de 1996 a 2000. Região do Médio Mearim. Município de Lago do Junco, Maranhão, **informação verbal**)

Tem algumas leis que deram mais trabalho. Em São Pedro da Água Branca (MA) nós fizemos duas audiências públicas, mas o Prefeito nunca sancionou essa lei. Eu acho que tá faltando um ponta pé, não sei pelo lado de quem. Não sei se falta uma reunião com o Promotor Público... Em São Pedro da Água Branca e em Amarante (MA) foi uma euforia muito grande, porque as mulheres nunca tinham visto nem tinham participado de uma votação de lei. Elas nem sabiam que o povo podia participar de uma votação de projeto de lei. Agente sentiu que vale a pena agente continuar essas discussões com as quebradeiras porque elas se envolvem nessa discussão. O resultado da lei hoje, tem um resultado muito político. O povo diz que tem que ter cuidado porque 'se essas mulheres se juntarem aí pode dar alguma multa' (Maria Querubina. Quebradeira de Coco Babaçu. Município de Imperatriz, Maranhão, **informação verbal**)

A primeira Lei do Babaçu Livre, Lei nº 05, de 22 de agosto de 1997, (**ANEXO A**) aprovada no Município de Lago do Junco/MA foi posteriormente acompanhada por outras em municípios da região do Médio Mearim, no Maranhão, como a última Lei do Babaçu Livre, Lei nº 05/2005 (**ANEXO B**) no Município de Cidelândia/AM. A mesma estratégia e abordagem política eram utilizadas para a aprovação das Leis Municipais. Essa experiência, inicialmente concebida no âmbito de atuação da Associação em Áreas de Assentamento do Estado do Maranhão - ASSEMA, foi tomada pelo Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu e levada para a região do sul do Maranhão e para os estados do Pará e Tocantins, além de outros municípios. Também nos estados, leis de livre acesso foram criadas, reforçando os interesses tutelados nas leis municipais.

Com o fortalecimento dos movimentos e o debate acerca do livre acesso, novos problemas foram suscitados e evidenciados, fazendo com que as mulheres acrescentassem novos artigos nas leis que iam sendo propostas. Além do livre acesso,

foi agregada a discussão da preservação das palmeiras, proibição de derrubadas, de uso de agrotóxicos, de venda do coco inteiro, além de regulamentação de casos excepcionais de permissão para o corte das palmeiras, chamados de ‘raleamento’.

Cada município denotava uma realidade e cada um dos projetos de lei era construído pelas próprias mulheres da região, a partir de discussões sobre o que era de fato relevante para aquela realidade e o que deveria constar na lei. Assim, em alguns lugares, a lei repreendia mais duramente o uso de agrotóxicos e em outros, a venda do coco inteiro. Em alguns lugares o raleamento era permitido em uma densidade maior, e em outros não. As leis foram efetivamente sendo construídas de acordo com a realidade de cada comunidade, baseadas em suas práticas sociais e nos conflitos usualmente manifestados em seu desfavor.

Mas nem sempre as leis municipais são aprovadas do modo como são apresentadas, pois dependem do grau e da capacidade de organização e de mobilização das mulheres. As Câmaras de Vereadores dos Municípios são comumente constituídas de grandes proprietários de terra (ou de seus defensores) os quais, eles próprios, já promoveram alguma forma de sujeição das mulheres ou de degradação das palmeiras. Por esse motivo, em várias situações as mulheres ‘negociam’ o conteúdo das leis, fazendo constar algumas ressalvas requeridas pelos proprietários, mas mantendo invariavelmente os pontos que lhes são de maior importância, sem os quais não faz sentido a lei. A capacidade de organização e mobilização das mulheres é fundamental para que a lei seja aprovada de acordo com a proposta apresentada. Em Praia Norte, no Tocantins, as mulheres puseram na mesa de negociação seus interesses, mantendo os aspectos cruciais do livre acesso e flexibilizando a inserção de alguns pontos propostos pelos vereadores, possibilitando a aprovação da Lei naquele município<sup>22</sup>.

A nossa lei agente negociou. Eles pediram só prague não fazer caieira dentro das fazenda, nem cortar as cercas, e agente aceitou. Eles colocaram as coisas de não sujar o rio, mas ficou ótima a nossa lei,

---

<sup>22</sup> O primeiro artigo da Lei Municipal nº 49/2003 de Praia Norte ficou assim redigido: “As palmeiras de coco babaçu existentes no Município de Praia Norte –TO, serão de propriedade e responsabilidade dos proprietários das terras, e na medida do possível poderão ser exploradas pelas quebradeiras de coco babaçu e suas famílias, que as deverão explorar em regime de economia familiar e comunitária, ficando a efetivação de caieiras nas terras de particulares, e caso destas vierem a existir e advir danos aos pastos e a natureza, os responsáveis pela tragédia, juntamente com o segmento organizado ao qual pertence, deverão ser punidos nos termos da Lei.”

ficou ótima. Nosso trabalho não foi difícil, nem com as companheiras nem com eles da Câmara. Nós não tinha dificuldade em pegar o coco, mas tinha as queimadas e as matança. Agente incluiu tudo porque pensou em ajudar as outras dos outros povoados também. (Dona Socorro. Quebradeira de Coco Babaçu. Município de Praia Norte, Tocantins, **informação verbal**).

Em outros municípios da região do Médio Mearim, no Maranhão, reivindicações similares dos vereadores foram feitas e barradas pelo movimento, haja vista o conhecimento prévio que as mulheres possuíam acerca da intenção dos proprietários em responsabilizá-las por supostos danos às suas propriedades.

O processo de elaboração e aprovação dessas leis, portanto, contou com a participação de vários atores, dentre mulheres, vereadores, prefeitos, deputados, fazendeiros, juristas, sociólogos, antropólogos e outros, que se apresentaram para as discussões realizadas nas Câmaras de Vereadores, contribuindo de forma negociada para sua consecução. As leis foram assim forjadas em um processo de embate de interesses entre as partes envolvidas, e dentro dos campos de debate oficializados para a produção do direito.

Mas as dificuldades encontradas pelas mulheres na aprovação das leis derivam não só do fato de estarem os vereadores a serviço do sistema de apropriação de terras, mas também pelo fato de terem, as instituições governamentais, uma visão privatista do direito. Algumas das maiores discussões travadas nas Câmaras de vereadores dizia respeito à constitucionalidade dos projetos de lei.

Agente ouviu muito aquela palavra inconstitucionalidade sobre ela [a lei], mas na nossa cabeça tava dando constitucionalidade, que era legitimando uma proposta que agente tinha na cabeça e no coração, que era a lei de acesso livre. (Maria Alaídes. Quebradeira de Coco Babaçu. Região do Médio Mearim. Município de Lago do Junco, Maranhão, **informação verbal**).

Mesmo dizendo que a lei era imoral, eles [os vereadores] conseguiram aprovar. Eles diziam que a lei não era boa porque esse negócio dagente tá invadindo as terras não era certo... teve um que disse que a lei era imoral, mas ele ia assinar. Pra mim a lei é justa sim. (Dona Dió. Quebradeira de Coco Babaçu. Região do Médio Mearim. Município de Lago dos Rodrigues, Maranhão, **informação verbal**).

Os argumentos mais frequentemente utilizados em contraposição ao reconhecimento dos ‘novos direitos’ propostos pelas Leis são a defesa da propriedade privada e a incompetência do município para legislar sobre matéria afeta a este direito. A alegada inconstitucionalidade das leis<sup>23</sup> era sempre baseada nestes dois argumentos, os quais denotam uma visão jurídica fragmentada e descontextualizada da realidade social vivida pela maioria das mulheres, que sem a garantia do acesso e uso das palmeiras colocam em risco a sua própria reprodução física e social.

Em resposta, as mulheres suscitavam os princípios do direito à vida e à dignidade humana, o reconhecimento de suas práticas sociais enquanto grupos portadores de identidade coletiva e comunidades tradicionais, a previsão da função social da propriedade, a defesa do meio ambiente e da sociodiversidade, a competência dos municípios para legislar sobre matéria de interesse local, especialmente a competência concorrente para matéria do meio ambiente e, ainda, como argumento mais relevante, a necessidade de garantia de seus meios de reprodução física e econômica, vitais para sua sobrevivência e para a manutenção de suas práticas tradicionais. Procuravam, assim, as mulheres, deslocar o debate jurídico para as questões relacionadas aos direitos fundamentais, sobretudo relacionando-os à garantia de sua existência física e social.

No ponto de vista das mulheres, a legitimidade das leis não estava assim fincada na observância do procedimento legislativo competente para sua elaboração, ou ainda, na obediência ao conteúdo principiológico privatista que conduzia o direito e seus operadores, mas sim em uma gama de novos significados emprestados a princípios como da dignidade humana e da vida, da defesa do meio ambiente e do patrimônio cultural (enquanto formas de fazer, criar e viver de comunidades tradicionais), os quais derivavam diretamente da realidade desses grupos e formam sua própria idéia do que vem a ser ‘justo’ e ‘legítimo’.

Eu acho a lei justa. No meu ponto de vista é mais do que justa, se é pra defender a vida (Dona Otacília. Quebradeira de Coco Babaçu. Maranhão. **informação verbal**)

---

<sup>23</sup> A alegação de inconstitucionalidade levantada contra as leis do babaçu livre são normalmente argumentos utilizados pelos parlamentares para resistir à aprovação da Lei. Todavia, nenhuma ação ou pronunciamento judicial existe sobre a alegação.

Agente sabe que tem um artigo na Constituição que o cidadão não pode privar os recursos como a água. Então o babaçu eles pode privar? Porque não foi ele que plantou. Eu acho que a lei é correta. Como você não pode privar pra pegar água, você também não pode privar pra pegar o coco... mas também tem o outro lado que agente não pode causar dano na propriedade. Mas eu tenho clareza que a lei é justa. (Maria Querubina. Quebradeira de Coco Babaçu. Município de Imperatriz, Maranhão, **informação verbal**).

Eu acho essa lei muito justa porque é o pão de cada dia dessas mulheres quebradeiras. Se não tiver o babaçu não tem o que elas comer (Maria José de Moura. Vereadora de Lago do Junco de 1996-2000. Região do Médio Mearim. Município de Lago do Junco, Maranhão, **informação verbal**)

Estes argumentos serviram de base para legitimar os interesses dessas comunidades tradicionais que, como dito, efetivaram o processo de construção do direito por meio de um conteúdo próprio, dado pelos sujeitos interessados, por serem diretamente afetados pela norma.

Mas o processo de efetivação desses direitos não se resume à aprovação das Leis, ele continua a ser forjado na medida em que o embate migra da elaboração para o cumprimento da norma. Nesse caso, a força de mobilização dos movimentos está não só na aprovação das leis do babaçu livre como também na utilização destas enquanto instrumento legítimo de reivindicação dos direitos formulado em conformidade com seus interesses.

Observa-se que em lugares onde a mobilização das mulheres tem menor expressão, a aprovação e efetivação das leis encontram maior óbice. Portanto, tem-se que a construção destes direitos é dialogada em cada uma das esferas, públicas ou privadas, onde estes se propõem a atuar. Esse processo ocorre tanto de forma pacífica quanto mediante enfrentamentos e disputas; tanto em relação aos órgãos e agentes públicos, quanto em relação a proprietários de fazendas e sociedade em geral; tanto nas câmaras, promotorias, procuradorias, secretarias e congresso nacional, quanto nas ruas, portas e cancelas de fazendas, e até mesmo dentro de casa, no ambiente familiar, com maridos e filhos.

A importância desse processo de reivindicação pelo qual devem passar para resguardar seus interesses e construir seus direitos não passa despercebida pelas

mulheres e seus movimentos. Os depoimentos revelam os conflitos e as estratégias pelas quais as mulheres buscam a efetivação das leis.

Tem que esclarecer as pessoas que a lei existe. Na nossa região, quase todo mundo já sabe que existe a lei. Pra cada proprietário nós saímos levando uma cópia da lei. Teve uns que aceitou numa boa, outros rasgaram e jogaram na nossa cara, mas depois acabaram vendo que é coisa do município e pediu até desculpa pragente (Dona Dió. Quebradeira de Coco Babaçu. Região do Médio Mearim. Município de Lago dos Rodrigues, Maranhão, **informação verbal**)

Era um sonho nosso que essa lei viesse a resolver as necessidades das quebradeiras, mas no papel, a lei, ela é morta. No nosso município nós não temos lei, a lei do nosso município é a lei da sobrevivência. Agente faz valer na marra. (Maria Adelina. Quebradeira de coco babaçu. Região do Médio Mearim. Município de Lima Campos, Maranhão, **informação verbal**).

Hoje agente aplica a lei nas roças orgânicas, que agente tá chamando de roça crua, mas com isso agente não tá livre do embate. Agente tá enfrentando muitos desafios e os desafios agora é com o próprio marido da quebradeira. É um novo momento, uma nova luta, e é um novo jeito de aprender conviver essa situação. (...) Com a lei mudou, a lei só chegou a botar no papel e legitimou com o voto dos vereadores lá na câmara, e agente sempre usa ela pra fazer campanha. Quando agente vai num embate, por exemplo, ano passado agente foi derrubar uma carrada de coco inteiro que tava saindo... agente usou a lei. (...) O pior de tudo é que agente chega lá e tá o filho da companheira derrubando, cortando o cacho... quando eu falo que agora é um novo jeito de lutar, é porque agora agente não vai mais naquela coisa da violência, agora agente vai usando mesmo os artigos da lei, usando a promotoria, os espaços que se tem, legítimos. (...) Tem fazendeiro que diz que as leis do babaçu não valem nada. Eles não aplicam as leis de terra pra ir de encontro a ela, mas na cabeça deles eles acham que não vale nada. Mas pras quebradeiras de coco as leis valem muitas coisas. (...) Na constituição de comissão de justiça [da câmara de vereadores] agente teve que defender o quanto o coco valia na nossa vida, justificando a pequena produção rural, o coco, a amêndoa, o que a palmeira representava na agricultura, e agente somando isso dava pra uma quebradeira ter razoavelmente o seu modo de vida. Agente contava que não luxava. Enquanto que tinha vereador que justificava que o boi tinha maior valor econômico na vida do município. (...) Quando foi a hora de passar o voto, findou que agente conseguiu o voto. (Maria Alaides. Quebradeira de Coco Babaçu. Região do Médio Mearim. Município de Lago do Junco, Maranhão, **informação verbal**).

Tem problema político e problema social. Nessa questão do babaçu é problema social. No município que as quebradeiras não tem bem acesso ao babaçu, a pobreza é maior, e pra mim isso é um problema social muito grande. (...) Como você vai trabalhar a cadeia produtiva do babaçu se queimar o coco inteiro? Pra mim é um problema social muito grande. E também é um problema político muito sério porque o povo diz que a lei não vale nada. E quando diz que a lei não vale nada, pra mim é um problema político muito sério. Apesar dagente não ter ido ainda pro embate político com juiz e com promotor. (Maria Querubina. Quebradeira de Coco Babaçu. Município de Imperatriz, Maranhão, **informação verbal**).

Com as disputas para consolidação dos direitos, surgem novos conflitos, inclusive em virtude da contemporaneização do debate econômico e político que influenciam diretamente as práticas sociais dessas comunidades de quebradeiras de coco babaçu.

A cada dia se aglomeram os novos desafios a serem vencidos pelas comunidades de quebradeiras de coco babaçu, os quais são discutidos pelos movimentos a fim de formular estratégias jurídicas e políticas de ação. Em Penalva, município do Estado do Maranhão, os relatos das quebradeiras de coco dão conta da instalação de *cercas elétricas* nas propriedades privadas, as quais são ativadas durante o dia, fazendo homens e mulheres de vítima, em um claro ato de violência contra essas comunidades. A baixa do preço, as políticas estaduais e federais voltadas para o mercado de *comodities*, o surgimento do biodiesel, a venda do coco inteiro para alimentar os fornos das siderúrgicas, a utilização do babaçu para realização de cosméticos e a discussão acerca do acesso ao patrimônio genético e conhecimento tradicional associado, são exemplos de novas situações e conflitos a que estão submetidas as quebradeiras de coco babaçu e suas famílias.

A construção desses ‘novos direitos’, portanto, por ser estritamente relacionado ao cotidiano e as necessidades desses grupos sociais, não é estática. A cada novo conflito e reivindicação o direito vai sendo reconstruído e remodelado nos termos em que possibilite a garantia dos interesses desses grupos sociais portadores de identidade coletiva. Assim, as mulheres aprenderam a agregar ao livre acesso outras disputas correlatas, majorando seu poder de negociação e juridicização de suas práticas sociais.

Esse processo nos permite analisar a caracterização da construção desses direitos, por parte das quebradeiras de coco babaçu, enquanto exercício de construção de sua cidadania perante o poder estatal.

## 4.2 AS LEIS DO BABAÇU LIVRE NO PROCESSO DE CONSTRUÇÃO E EXERCÍCIO DA CIDADANIA

Segundo Capella (1998, p.132) os cidadãos pós modernos chegaram ao ponto de não mais decidirem as políticas que direcionam suas vidas, uma vez que as decisões a que são submetidos não prevêm suas necessidades, nem tampouco sua existência, sendo tomadas por “poderes inexequíveis e com frequência ilocalizáveis”. Essa falta de localização a que se refere Capella diz respeito à impossibilidade de se determinar de onde provém o conteúdo das normas e de se dar aos poderes estatais uma face que o possa identificar e individualizar dentre os interesses dos grupos que o compõem. A tendência política da modernidade é a homogeneização dos interesses, tornando-os uniformes (ou até disformes), na medida em que visualizam os cidadãos, e conseqüentemente as políticas a eles direcionadas, de modo generalizado.

Nesse contexto, não há espaço para a diversidade ou até mesmo para a singularidade do indivíduo enquanto portador de etnia, sexo, opção religiosa, cultura, idade, e posição social diferenciada, quiçá ao reconhecimento de interesses de grupos sociais diferenciados, portadores de identidades coletivas.

Esse processo de ‘ilocalização’ dos poderes estatais é ainda mais reforçado pelo sistema representativo democrático, onde se espera que apenas através do voto os ‘cidadãos’ cumpram seu papel de influenciar políticas e governos. Mas ao contrário do que se propõe, a democracia tem distanciado os interesses diferenciados das esferas de decisão uma vez que o cunho representativo da democracia não consegue atingir seu objetivo de levar para dentro dos espaços de poder a multiplicidade de visões e necessidades dos grupos que compõem a sociedade, sendo pelo contrário incessantemente direcionada no sentido de um só interesse, o econômico. Esse, por sua vez, tende a unificar os pensamentos, a cultura, a moda, a culinária, voltando tudo em direção às novas tendências do mercado e em função deste (CAPELLA, 1998).

Essa força que sustenta e direciona o Estado tem natureza política e condiciona todo o agir estatal, uma vez que o direito não tem fundamento em si mesmo senão o que determinam os interesses políticos. Em outras palavras, o direito depende do interesse

de quem governa para ser aplicado ou não. Até a própria Constituição está à mercê do grupo de governantes para que seja considerada válida e assim seguida como regra. No caso clássico de uma ditadura, por exemplo, todo o direito é redirecionado para o fim de garantir os interesses de quem governa. O próprio conteúdo das normas depende da interpretação oficial do Estado. A abrangência do direito tem dependido, portanto, da correlação de forças políticas, as quais atualmente têm sido designadas pelo poder econômico, quase em sua totalidade.

Analisando sob a ótica da sociedade europeia, Capella afirma que a cidadania construída a partir da modernidade capitalista abriu mão do poder dos indivíduos em direcionar as políticas estatais, uma vez que relegou ao Estado essa função (por meio da representatividade democrática) e este, por sua vez, homogeneizou e contemplou as necessidades sociais de tal modo que já não há justificativa para as mobilizações sociais, fazendo dos cidadãos “servos” da vontade estatal (que é direcionada pelo poder privado do mercado).

Essa conjuntura somente teria sido possível a partir da noção de cidadão imposta pela “igualdade capitalista moderna” em que cada indivíduo se despe de suas singularidades (de raça, sexo, religião, condição social e outras) e se reveste da figura de sujeito de direitos determinada pelo Estado (portador de ‘direitos iguais’). Os cidadãos haviam lutado para obter igualdade, no sentido de não serem oprimidos, mas foram considerados tão iguais que se tornaram indistintos.

Por isso a ‘cidadania’ não é, em si mesma, mais que um indício precário de liberdade. A cidadania universal e abstrata que só levemente democratiza a sociedade; que não penetra, por exemplo, na família nem no trabalho doméstico, onde a autoridade segue sendo pré-liberal em que pese estar definida nas representativas leis, etc., sem que os seres humanos de sexo feminino adquiram direitos políticos até bem entrado o século XX... (CAPELLA, 1998, p 144)

Mas segundo Capella nem sempre os cidadãos estiveram inertes frente a seus interesses. Na compreensão mesma de cidadania esteve incluída, no início da construção do Estado Moderno, a sua noção enquanto ‘fonte de poder’ aqui determinada como a capacidade dos cidadãos em impor ao Estado seus interesses. Cada um dos direitos hoje resguardados enquanto fonte de cidadania foi ‘arrancado ao poder estatal’

mediante disputas e enfrentamentos por partes dos ‘candidatos a cidadãos’ em seus agrupamentos (1998, p.143).

Ocorre que ao alcançar o que estava sendo perseguido, as reivindicações passaram à tutela do Estado e se tornaram como ‘direitos’ legítimos, o que acabou por esvaziar os movimentos formados para sua reivindicação. Quando o Estado passa a garantir o direito exigido pelo povo, o ‘poder’ da cidadania se retira “deixando, em todo caso, sobre o terreno político, algumas sentinelas institucionalizadas – associações, partidos, sindicatos – supostamente capazes de reunir, se for necessário, as desmobilizadas forças” (CAPELLA, 1998, p. 144).

Por isso afirma o autor que os cidadãos, haja vista terem alcançado seus intentos perante o Estado Social, esvaziaram-se de sua força política, ficando à mercê das determinações estatais (e conseqüentemente do mercado) que os encaram todos de forma igualitária e homogênea.

Os cidadãos se dobraram em servos ao ter dissolvido seu poder, ao confiar só ao Estado a tutela de seus direitos, ao tolerar uma democratização falsa e insuficiente que não impede o poder político privado modelar a ‘vontade estatal’, que facilita o crescimento, supra-estatal e extra-estatal, desse poder privado. (CAPELLA, 1998, p.147)

Entretanto, no Brasil essa noção de cidadania discutida por Capella não se aplica em sua integralidade à nossa realidade ante a incompletude do Estado Social e de suas políticas. Para Oliveira (2002, p.14) o Estado Social, no Brasil, sofreu sua ruptura antes mesmo de estar completamente estabelecido.

Em nosso país até mesmo a ordem clássica entre direitos civis e sociais foi alterada em alguns aspectos, tendo estes últimos se adiantado para servirem de sustentação ao primeiro (OLIVEIRA, 2002, p. 12). Essas situações apresentam para nossa realidade uma construção sócio-política *sui generis*, em que se tentam construir direitos coletivos, difusos, sem que se tenha conseguido afirmar o mínimo dos direitos sociais de base para a sociedade como um todo. Nenhum dos modelos repensados e analisados nas realidades européias se aplica assim com perfeição ao caso brasileiro, no

que diz respeito à construção, efetivação e compreensão de direitos e do próprio modelo de Estado.

Portanto, a construção da cidadania brasileira não chegou a formar cidadãos servos em sua totalidade (nem tampouco se aproximou), uma vez que o Estado, para uma grande parcela da sociedade, não assumiu o papel de garantidor dos direitos sociais a ponto dos cidadãos não possuírem mais motivos para sua mobilização. Essa realidade se tornou possível em sociedades em que o Estado Social se estabeleceu em sua plenitude, desestruturando a força organizacional da população.

No Brasil, o cenário sócio político restou mesclado entre a homogeneização da categoria de cidadão e sua necessidade paralela de mobilização para conquista e afirmação de direitos, sendo este segundo o resultado direto do primeiro. A não plenitude de garantia de direitos, pela ruína do Estado Social, foi reforçada debaixo do manto da homogeneização de interesses, fazendo com que os grupos sociais diferenciados se insurgissem em favor da afirmação de seus interesses. Enquanto que nos países europeus o excesso de direito desconstruiu o poder dos cidadãos, tornando-os servos da vontade do Estado, no Brasil a ausência de direito permitiu às quebradeiras de coco a construção de sua cidadania. Mais precisamente, a conjuntura do conflito foi diretamente responsável pela organização das quebradeiras de coco babaçu a fim de exigirem a garantia de seus direitos.

A proposição das Leis do Babaçu Livre em todo o seu processo, que compreende desde a mobilização dos movimentos sociais até as ações que possibilitam o efetivo cumprimento das leis já aprovadas, é uma prova da tentativa desses grupos sociais em impor ao Estado o reconhecimento de seus direitos, os quais apesar de estarem previsto na Constituição Federal na forma de princípios e até mesmo em seu preâmbulo<sup>24</sup> não têm eficácia, ou são interpretados de acordo com os interesses privados.

A luta pela afirmação dos modos diferenciados de acesso e uso dos recursos naturais, que moldam a identidade coletiva desses grupos, força a ruptura com o perfil tradicional de cidadão, inclusive no que diz respeito à possibilidade de reconhecimento de sujeitos coletivos de direitos em contraposição ao imposto modelo do sujeito individual, prevalecente em todas as políticas públicas e destinatário do direito oficial.

---

<sup>24</sup> O preâmbulo da Constituição Federal brasileira de 1988 prevê como um dos princípios do Estado Brasileiro o reconhecimento de uma sociedade plural.

Assim, na elaboração das Leis do Babaçu, são os próprios indivíduos que se envolvem para a construção de seus direitos, ultrapassando a figura do Estado ordenador, disciplinador das relações e responsável exclusivo por ‘dizer o direito’. E nesse exercício de construção de cidadania, onde os interesses se expressam por meio de direitos, o reconhecimento e a existência social desses grupos é reforçada. No entanto, é importante ressaltar que embora venham logrando direitos, as quebradeiras de coco reivindicam uma atuação ativa do Estado, sobretudo na elaboração de Políticas Públicas para as mulheres. O “empoderamento” das mulheres não pode vir destituído de uma maior e efetiva participação do Estado, pois os problemas decorrentes e a sua resolução se encontram em uma escala muito maior.

As críticas formuladas a esse processo sinalizam para as diferenças sociais e econômicas existentes entre as quebradeiras de coco e os demais agentes envolvidos, no sentido de afirmar que estes grupos sociais estariam impossibilitados de compreender ou ‘dizer’ seus direitos e, portanto, exercer sua cidadania. Contudo, embora as mulheres não tenham seus direitos plenamente garantidos pela ruptura do Estado Social, observa-se o grau de consciência e de autonomia discursiva dessas mulheres. Isso é, embora possam não ser consideradas cidadãs pelo fato de que estão destituídas de direitos sociais, são cidadãs na medida em que possuem plena consciência dos seus direitos e por isso mesmo possuem as condições de discuti-los.

Assim, no caso das mulheres quebradeiras de coco babaçu, a “fonte de poder” organizativo e de mobilização capaz de “arrancar” do Estado a garantia de interesses formadores da condição de cidadão (como conceitua Capella), continua latente, a despeito de coexistirem com as demais condições apontadas pelo autor como caracterizadoras da cidadania moderna, como a unificação do perfil de cidadão e a dominação do poder privado.

Essa conjuntura talvez seja responsável pela afirmação de Oliveira, o qual escreve deste local e introduz uma crítica acerca da concepção de cidadania atrelada necessariamente ao ‘não conflito’ ou na condição de ‘pacificadora’. Vista dessa maneira, a cidadania induz a rejeição dos conflitos e conseqüentemente das diferenças sociais. Portanto, o real desenvolvimento local, enquanto construção da cidadania, teria o desafio de “dar conta dessa complexidade e não voltar as costas para ela” (OLIVEIRA, 2002, p.13).

O processo de construção de cidadania desenvolvido pelas mulheres quebradeiras de coco, a partir do surgimento das leis do babaçu livre, são assim uma

tentativa social de impor ao Estado o reconhecimento dessas complexidades culturais, a qual pode ser melhor compreendida pela lente da razão comunicativa.

#### 4.3 AS LEIS DO BABAÇU LIVRE COMO EXPRESSÃO DA ‘RAZÃO COMUNICATIVA’ NA CONSTRUÇÃO DO ‘PLURALISMO JURÍDICO MULTICULTURAL’

A construção dos ‘novos direitos’ das comunidades de quebradeiras de coco babaçu é melhor compreendida quando nos referirmos ao seu mote ambiental e feminista. O teor dessas conquistas é estes dois temas, mas o seu invólucro é o reconhecimento das práticas sociais dessas comunidades enquanto grupos portadores de identidade coletiva. Temos, portanto, neste contexto, três questões cruciais: étnica, ambiental e de gênero.

O fato de serem todas mulheres e estarem se insurgindo contra os meios de dominação que lhes são próprios, deu às quebradeiras de coco babaçu o princípio de sua unidade. A forma como lidam e concebem o uso dos recursos naturais e as práticas sociais de que se utilizam para desenvolver suas atividades, lhes deu identidade coletiva. A reiteração dessas práticas e sua utilização para fins de autoreconhecimento e identificação por parte de terceiros, lhes deu o caráter de comunidade tradicional. A luta pela efetivação de seus ideais forçou a abertura do Direito para inserção de seus interesses nos campos jurídicos oficializados.

Portanto, para além do discurso ambiental e feminista, a aprovação das “Leis do Babaçu Livre” rompe o mundo jurídico como uma conquista política, afirmativa dos “modos de criar, fazer e viver”<sup>25</sup> dessas comunidades tradicionais. Essa pluralidade de realidades sociais e étnico-culturais sempre existiu, é uma criação social própria da

---

<sup>25</sup> A Constituição da República Federativa do Brasil, outorgada em 1988, assim dispõe: “Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem: I - as formas de expressão; II - os modos de criar, fazer e viver; III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas; IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais; V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico. (Omissis)”

construção dos grupos e de seus meios de reprodução, sendo apenas *revelada* pela conjuntura do conflito. As estruturas oficiais do Estado, bem como a tradição jurídica estritamente voltada para o positivismo, o particularismo, e a unificação das relações sociais, é que nunca foram capazes de absorver sua existência.

Neste sentido, a análise de Habermas acerca da *construção* de direitos a partir da relação e do diálogo entre sujeitos, na prática da razão comunicativa (diferente da razão prática kantiana) é o que mais se aproxima da vivência desses grupos e de suas experiências na elaboração e efetivação das leis do babaçu livre.

O processo de elaboração dos instrumentos normativos, por meio da participação direta dos interessados e em diálogo aberto com os representantes eleitos, foi defendido por Habermas não enquanto um método de elaboração legislativa, mas como um princípio norteador da prática jurídica, uma teoria que se propõe a explicar o modo pelo qual o direito, enquanto instrumento social, legitimamente se fundamenta. É a ‘lupa’ pela qual observamos essas realidades.

Quando questiona acerca do fundamento que legitima o direito nas teorias jusnaturalistas e juspositivistas, Habermas está de fato questionando não o “como” esse direito foi elaborado, mas sim o “em que” e o “a partir de que” as normas são originadas. Por isso sua teoria trata da *razão*, a qual está para além da visão individualista pré-concebida acerca do ‘bem’, mas se constrói na interação entre os sujeitos e os grupos sociais à medida que estes revelam seus interesses em conflito e findam na composição, criação ou construção de um interesse compartilhado.

As Leis do Babaçu Livre, portanto, diferentemente da construção de outras normas, denota novidade pelo fato de ter sido idealizada pelo próprio grupo social, sem o tradicional processo de intermediação da representatividade legislativa. Mas para além deste fato, o próprio conteúdo dessas normas tem um aspecto inovador, uma vez que não se configura enquanto uma simples reivindicação, mas num reinventar do direito, uma reprojecção das prioridades, que força um novo entendimento em relação a legisladores, administradores e juristas.

As discussões travadas nas câmaras de vereadores se deram especificamente no intuito de tentar dar fundamento legítimo aos intentos das mulheres, baseando-se na necessidade do cotidiano e na demonstração de práticas sociais diferenciadas de acesso aos recursos naturais. No caso, não era o ‘direito embasando o direito’ mas sim as práticas sociais e o entendimento daquele dado grupo que o fundamentava.

Um dos questionamentos da razão comunicativa aplicada ao direito é o de que no direito positivo o que torna uma norma legítima é a sua adequação ao processo legislativo pelo qual ela é produzida. Portanto, o direito dá legitimidade ao direito, ou ainda, o exercício dos meios representativos da democracia dá legitimidade ao direito, ao mesmo tempo em que foram legitimadas e idealizadas por ele.

Nessa linha de entendimento positivada, as pretensões dos grupos sociais diferenciados somente poderiam obter sucesso à medida que se coadunassem com o direito anteriormente proposto a elas. Para as quebradeiras de coco babaçu, a suscitação do argumento da inconstitucionalidade sugeria exatamente essa adequação aos princípios e normas preexistentes a sua reivindicação. Bem mais ainda pelo fato de que o direito de propriedade é um direito individual liberal clássico, e sua defesa incondicional denota o caráter de “egoísmo bem ordenado” da lógica kantiana.

A construção proposta pelos movimentos sociais que agregam as quebradeiras de coco babaçu foge a essa lógica em dois aspectos: primeiro, no que diz respeito a evidenciação de sujeitos coletivos ao invés de sujeitos individuais; e segundo, na afirmação de que a sociedade não é representada pelo agrupamento de vários indivíduos com interesses iguais, mas pela correlação de vários grupos com interesses diferentes, mas conexos.

A própria mobilização e organização desses grupos, com o conseqüente fortalecimento de sua identidade coletiva, já demonstra uma representação dessa sociedade multifacetada, multicultural, principalmente sobre o fato de que essa identidade surgiu com base no conflito, no embate que fomentou a necessidade de afirmação das práticas e interesses desses grupos em preterição às de outro, numa demonstração de que os interesses sociais não são unos nem unicamente expressados por todos os indivíduos indistintamente.

Uma vez demonstrada a existência de grupos sociais diferenciados e multiculturais, a revelação de direitos ou formas de conceber o direito igualmente diferenciadas não é inusitada. Assim, por mais que tentassem adequar suas práticas aos instrumentos legais oficializados, os movimentos das quebradeiras não o conseguia, e isso pela impossibilidade de adequar a primazia dos interesses dessas comunidades ao que comumente era resguardado pelos órgãos oficiais.

A proposição das leis do babaçu livre, portanto, são consideradas como ‘novos direitos’ na medida em que apresentavam um novo modo de apropriação e valoração

dos recursos naturais, desfazendo as noções anteriormente válidas, ou tão somente emprestando novo conteúdo a ‘velhos’ instrumentos e princípios.

Com a afirmação desses novos direitos, as fontes do direito passam a ser múltiplas, emanadas de tantos quantos forem os grupos e interesses sociais em jogo, e produzidas de modo dialogado, na composição de interesses entre os agentes envolvidos no debate, seja quanto a sua produção, seja no momento de sua aplicação. Portanto, tem relevância os argumentos utilizados pelas mulheres para a defesa da lei, pois revelam suas concepções acerca do justo, da liberdade, da vida, da dignidade humana, do que vem a ser bem principal e acessório, dentre outros.

As mulheres emprestam significado a estas categorias jurídicas na medida em que reivindicam para si sua aplicação, conforme a sua própria necessidade e realidade social. Em uma visão mais positivada do direito, estas concepções são simplesmente ignoradas ou repreendidas por não corresponderem ao conteúdo previamente emprestado a essas categorias pela interpretação clássica do direito. Quem pode melhor afirmar o que é dignidade humana do que a própria comunidade que lhe reclama? E que valor pode ser dado às palmeiras senão o que vem daqueles que dependem de sua existência?

Assim os significados são construídos na medida em que vão sendo visitados por esses sujeitos, o que lhes confere inclusive certa elasticidade de conteúdo na medida em que vão sendo acionados em situações social e temporalmente diversas. Esse exercício faz do direito algo móvel, não estático e não engessado, aplicável à realidade que o cerca e ao mesmo tempo o constrói, de modo a possibilitar seu alargamento e alcance às mais diferentes situações. Esse processo aproxima o direito da realidade.

Em alguns casos, esse jogo de interesses pode resultar em um meio termo consensuado entre os sujeitos, como é o caso das negociações conduzidas pelas mulheres quebradeiras de coco babaçu para a aprovação das leis em certos municípios. Os sujeitos interagiram de modo a elaborar uma norma negociada, construída com base no interesse de ambos os grupos, mas evidenciando o poder de inserção das reivindicações dos movimentos na proposta desses direitos.

Mas não só a elaboração do direito deve revelar a participação social, como também sua aplicação. O interesse dos atores afetados pelo direito lhes dá legitimidade para interpretá-lo (HABERMAS,1997). Então a mobilização e ação dos movimentos sociais que agregam as quebradeiras de coco babaçu demonstram dupla função quando

não só promovem a aprovação das leis, como também lhes exigem o cumprimento, fazendo ‘fazer valer’ os direitos que ‘botaram no papel’.

Aqui também está revelada a função dialogada da razão comunicativa na elaboração do direito, uma vez que ainda em sua aplicação e construção de seu conteúdo o direito pode ser alterado e definido. Nesses casos, o palco dos embates são as ruas, as portas de fazenda, dentro dos órgãos públicos e promotorias, e seus agentes vão desde donos de fazenda e catadores<sup>26</sup> de coco, até juízes, promotores e secretários de estado.

Em cada uma das situações em que a lei é aplicada, o conteúdo dado ao direito pelas mulheres é reafirmado. Esse processo força uma mudança de entendimento dos operadores do direito, dos administradores, dos particulares e de todos os sujeitos envolvidos em sua concepção. Os conflitos então contribuem para estabelecer a razão comunicativa nas esferas privada e pública, tanto em relação ao legislativo, quanto ao executivo e ao judiciário.

A contribuição social na elaboração do direito lhe confere, assim, eficácia e legitimidade. Eficácia pelo fato de ser diretamente interpretada por aqueles que usufruíram de sua aplicabilidade, não podendo, portanto, apresentar grandes distorções ou distanciamento da realidade que sujeitam. E legitimidade porque emergiram da vontade popular, apresentando um fundamento construído em interesses palpáveis e reais, a partir do diálogo entre os sujeitos.

O ideal é que a construção e interpretação do direito, a partir da participação de seus interessados, fortaleçam e sejam fortalecidas pelo reconhecimento do multiculturalismo, criando um novo modelo de pluralismo jurídico onde o direito abarca as mudanças sociais no seu âmbito, reconhecendo as diversidades e as incluindo nas previsões legais e nas decisões judiciais. Assim, princípios como o direito à vida, à dignidade humana, à propriedade, posse, igualdade de gênero, e até a preservação do meio ambiente, podem revelar conteúdos diversos, dependendo do sentido todo próprio

---

<sup>26</sup> As mulheres designaram por ‘catadores de coco’ aqueles que ‘juntam’ o coco para venderem, seja para as próprias quebradeiras de coco, seja para empresas e siderúrgicas, a fim de ser queimado inteiro nos fornos. A prática da ‘cata’ do coco vem trazendo prejuízo às mulheres, pois acentua a escassez do coco, dificultando o acesso. Algumas vezes os catadores agem a mando dos próprios donos de fazenda, agindo como atravessadores na atividade extrativa. Em outras vezes, agem por conta própria, a fim de apurar ganhos com a venda do coco para empresas. Em algumas leis municipais, as mulheres fizeram incluir a proibição da venda do coco inteiro “como medida de garantia do aproveitamento racional do coco babaçu”. Nos municípios onde não há essa proibição expressa, as mulheres consideram a prática como ‘predatória’ mais uma vez dando conteúdo prático e próprio a uma categoria definida pelo direito clássico.

que lhes é conferido pelos grupos que lhes acionam. No caso das mulheres, não lhes aproveita as interpretações que lhes são dadas pelos homens, ou pelos proprietários.

Tal processo, porém, está longe de ser pacífico ou de já ter-se plenamente consumado. O que se percebe é que o pensamento jurídico brasileiro, através de seus operadores do direito tem dificuldade de superar essas idéias que representam verdadeiros dogmas jurídicos. O maior desafio para estes grupos portadores de identidade coletiva se torna então a efetivação de seus direitos e o reconhecimento da diversidade a ponto de promover a construção de uma justiça distributiva. Essa realidade, ainda que tímida, já pode ser minimamente reconhecida através da elaboração, aprovação e efetivação das Leis do Babaçu Livre, como meio de reconhecimento dos interesses das mulheres quebradeiras de coco babaçu.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O reconhecimento de direitos multiculturais é certamente um avanço para a afirmação de grupos portadores de identidade coletiva. E este avanço é fruto das mudanças na conjuntura sociopolítica mundial, nas concepções acerca do direito e da própria noção de indivíduo e de sujeito. O cenário destas mudanças é o mundo globalizado, multiracial, onde as nações se unem em prol da defesa dos direitos humanos e da preservação do meio ambiente, tentando preservar os interesses dos grupos minoritários, hipossuficientes, como sinal de humanidade e do tão sonhado ‘desenvolvimento’. Porém, a construção e percepção destes direitos, tal qual vemos hoje, passou por uma longa jornada.

Mirando-se nos ideais da nova classe burguesa, no nascer do Estado Social liberal, a igualdade formal idealizada pelo Estado e efetivada pelo direito, a fim de tornar “todos iguais perante a lei”, contribuiu para a construção de uma nova era composta de ‘cidadãos’ cujos interesses eram devidamente resguardados pelo governo do qual poderiam fazer parte, por meio da democracia.

Mas esta igualdade tinha seu preço. O anseio de organizar a nova sociedade que seria destinatária dos direitos sociais aparou as arestas da diferença e da diversidade e tornou ‘todos iguais’, sob a nomenclatura do indivíduo cidadão. A lógica por trás da formação deste cenário era a de mercado e o direito foi pensado para possibilitar seu desenvolvimento, determinando o perfil dos ‘capazes’, o sujeito de direito que estaria habilitado para participar dos atos de comércio, donde se excluiu índios, enfermos, jovens, crianças e mulheres.

O desfavorecimento destes grupos alijados do projeto de cidadania foi agravado pelo fechamento do Direito. Buscando se constituir enquanto ciência, portadora de método, objeto e conceitos, o Direito abandonou o naturalismo e encontrou o positivismo, agarrando-se ao legalismo e ao estrito cumprimento da norma, estigmatizada na figura de um ordenamento jurídico perfeito, sem brechas ou falhas, capaz de prever e contemplar toda a realidade social e regulamentá-la, sem exceção. O Direito prometia assim, aos cidadãos-sujeitos seus destinatários, a ‘segurança jurídica’

de que nada escaparia à apreciação do Estado, sendo ele a única instância legitimada para ‘dizer o direito’, elaborando-o, dando-lhe conteúdo, aplicando-o às relações sociais e punindo a sua não observância.

O ideal da democracia, onde todos os cidadãos estariam representados por alguns e, portanto, o direito elaborado por estes seria o reflexo do interesse de todos (ou pelo menos da maioria) é que respalda este sistema (HABERMAS, 1997). Mas a prática tem demonstrado que os interesses dos representantes nem sempre coincidem com os do povo, sendo geralmente orientados pelo mercado (CAPELLA, 1998).

Essa estrutura sócio-juris-política, não tardou a apresentar ranhuras em sua bem polida face. A parte social expliada do projeto de cidadania, após tentar infrutiferamente adequar seu modo de vida ao ordenamento jurídico hermético, passou a evidenciar suas formas diferenciadas, em clara oposição ao que estabelecia o direito (ou ao que diziam os seus operadores que ele estabelecia). De fato, o direito recebe seu conteúdo e sua aplicação através das mãos de seus operadores, uma vez que é o Estado a instância oficial de sua produção e interpretação. Neste sentido, por mais que o direito pudesse prever, a partir de seus princípios, a defesa da vida, da dignidade humana, e até de um patrimônio mínimo, o verdadeiro sentido (ou conteúdo) dessas normas era relegada aos interesses de seus aplicadores.

No Brasil, a atual Constituição Federal previu em seu preâmbulo a existência de uma sociedade plural, almejando sua defesa, mas em ato contrário, as normas sempre foram aplicadas e interpretadas com nítida orientação civilista, homogeneizadora dos interesses privados (FACHIN, 2001). Os precursores do que viria a ser a sociologia jurídica iniciaram o debate acerca do distanciamento entre o direito e a realidade social, passando a questionar a tão difundida infalibilidade e abrangência do ordenamento. Santos (1988, p. 129) estudando as favelas do Rio de Janeiro, chegou à conclusão de que ali se criavam e se mantinham normas próprias, diferentes do “direito do asfalto”, que não conseguia ser aplicado àquela realidade, haja vista o distanciamento entre ambos, ocasionado inclusive pela ausência do Estado (e de suas políticas e coerção) naqueles lugares.

Pela observação dos grupos minoritários e a forma pela qual mantinham e organizavam suas relações sociais, os adeptos do Direito Alternativo formularam a noção do pluralismo jurídico enquanto a criação de múltiplos ordenamentos, emanados destas relações sociais e, portanto, diferenciados do ordenamento oficial. A noção do ‘direito’ foi relativizada para permitir a compreensão das relações jurídicas travadas

para além da ingerência do Estado. As ‘fontes’ do Direito se tornaram múltiplas, no intuito de reconhecer como legítimos construtores do direito os atores sociais que passavam a criar e interpretar normas para organizar suas relações sociais.

Mas a estes grupos minoritários não interessa ficar à parte do Estado. Eles almejam ter reconhecidas e guarnecidas suas práticas sociais diferenciadas dentro do ordenamento oficializado, como parte integrante da sociedade plural que compõe, e sujeitos legitimados de direito. As disputas incessantes por esse reconhecimento forçaram, assim, a afirmação de suas identidades e interesses.

Do lado estatal a realidade também mudou. A intervenção do Estado foi aos poucos perdendo espaço e a diversidade cultural ganhou notoriedade na sociedade globalizada e pós-moderna (CASTRO-GÓMEZ, 2005). A percepção do multiculturalismo, inevitavelmente seguida da aceitação da diversidade, abriu espaço no direito para a inserção dos interesses de etnias, comunidades tradicionais, portadores de identidade coletiva, portadores de deficiência, mulheres e diversos outros grupos minoritários, dantes alijados do projeto de cidadania.

Essas mudanças levaram os filósofos e sociólogos do direito a redirecionarem a noção de pluralismo jurídico para dentro do discurso e dos lugares oficiais, inserindo aí o debate sobre o reconhecimento da diversidade. As formas e teorias que buscaram essa inversão são igualmente diversificadas – (CITTADINO, 2004) convencionou reuni-las sobre a nomenclatura de ‘comunitários’ – mas todas previam a inserção da multiplicidade de interesses, seja na construção, interpretação ou aplicação do direito, como na teoria da Constituição Aberta de Peter Häberle (1997), em que os conteúdos dos princípios e normas constitucionais são dados através de processos de participação popular.

Dentre todas as teorias que buscam o reconhecimento da pluralidade de interesses na construção do Direito, a ‘razão comunicativa’ de Habermas (1997, p. 179) denota um diferencial: ela não só estabelece métodos e formas de interpretação jurídica, como propõe o estabelecimento de um ideal multicultural como fio condutor da construção das relações sociais, inclusive jurídica. É o pressuposto de onde parte o agir e o pensar, a partir da interrelação entre os indivíduos, que constroem e atribuem conceitos a tudo que lhe é aplicável, conforme se disputam os interesses entre os atores envolvidos.

Entender o pluralismo jurídico a partir dessa perspectiva multicultural é atribuir ao direito uma noção aberta, a qual é constantemente preenchida conforme as disputas de interesses dos grupos que o acessam e exigem sua aplicação às suas realidades e conflitos.

O direito assim concebido se torna, então, mais próximo da realidade social e, conseqüentemente, mais efetivo.

Com base nesta discussão – acerca do reconhecimento de interesses periféricos e sua inserção no discurso jurídico oficial – pode-se compreender melhor o surgimento dos movimentos sociais e o processo de afirmação de identidades coletivas de grupos tradicionais e de juridicização de suas práticas sociais no Brasil. Estes surgem como resposta à prática excludente do Estado quanto aos seus modos diferenciados de vida. Enquanto o direito privilegia a manutenção da propriedade privada e o reconhecimento dos interesses do indivíduo enquanto único sujeito de direito, estes grupos desenvolvem sistemas diferenciados de apropriação coletiva da terra e dos recursos naturais, revelando uma forma singular de organização social e apossamento dos bens, dentre outros aspectos que os diferenciam da noção jurídica oficialmente estabelecida.

Na região norte e nordeste, as comunidades tradicionais de quebradeiras de coco babaçu passaram a se organizar em movimentos sociais a partir da década de 80, acompanhando a efervescência nacional de grupos e etnias em busca da construção e afirmação de suas identidades coletivas, tais como castanheiras, ribeirinhos, quilombolas, faxinais e outros. Essa mobilização e afirmação de suas identidades foram seguidas pela reivindicação do reconhecimento jurídico de suas práticas sociais.

O movimento das quebradeiras de coco babaçu surgiu em meio ao processo de afirmação das necessidades do grupo, tanto em relação à sua condição enquanto mulheres quanto em relação às suas práticas diferenciadas de apropriação e uso dos recursos naturais. No contexto social em que estavam inseridas, essas mulheres encontraram barreiras ao reconhecimento de sua independência social, econômica e jurídica.

Em todo o mundo, mulheres se organizaram em movimentos feministas buscando a defesa de seus interesses dentro de sociedades eminentemente patriarcais. Após alguns anos, estes grupos se associaram a outras bandeiras de reivindicação, formando novos movimentos, cada vez mais especialíssimos em suas discussões. Em meio ao debate acerca da manutenção de seus modos de vida e defesa de sua prole, alguns ramos do movimento feminista incluíram em suas pautas a defesa do meio ambiente, formando o que hoje se denomina de “ecofeminismo”.

Algumas tendências desse movimento ecofeminista associam a subordinação da mulher e da natureza como decorrentes do mesmo espírito dominante patriarcal e capitalista e se diferenciam no tom dos seus discursos variando entre temas meramente

preservacionistas até político-sociais. Dos discursos mais relevantes a esta análise ressaltam-se aqueles que buscam desconstruir os conceitos e categorias que contribuem para a “eternização do arbitrário” (BOURDIEU, 1999), tanto em relação à mulher, quanto em relação ao meio ambiente.

O extrativismo do coco babaçu é atividade complementar à economia familiar que, em sua maior parte, é constituída pela agricultura. Por seu caráter de subsidiariedade, então, foi relegado a mulheres e crianças. Uma vez que não representa, teoricamente, uma grande parcela na economia dos Municípios, é também posto em segundo plano pelas políticas públicas e preterido em relação à agricultura, pecuária, comércio e indústria. Assim, a derrubada das palmeiras é freqüente em locais em que se deseja estabelecer roças, pastos e monoculturas, ou ainda, sua utilização é feita de modo predatório, a fim de abastecer os fornos das indústrias de ferro gusa e similares.

Portanto, no contexto familiar há inferiorização da mulher, com divisões claras de tarefas no lar e subordinação entre o casal. Na sociedade em que estão inseridas mais diretamente – no âmbito de seus povoados e municípios – a mulher e, conseqüentemente, suas atividades típicas também são subjugadas às tarefas e interesses masculinos. No Brasil, de um modo geral, a sociedade ainda é fortemente marcada pelo patriarcalismo, especialmente nos estados do Norte e Nordeste onde se localizam as comunidades de quebradeiras de coco babaçu, realidade que é reforçada nos povoados, onde as famílias são mais tradicionalmente organizadas em torno do patriarca.

O surgimento do movimento das quebradeiras de coco babaçu rompe, assim, com a organização social dentro e fora das famílias, permitindo a evidenciação da mulher e alterando a divisão de tarefas e o papel desempenhado por elas em todos os espaços, do público ao privado. É nesse papel, de mulher, que as quebradeiras de coco babaçu iniciam sua organização, buscando um espaço próprio e diferenciado dentro dos sindicatos (tradicionalmente integrado por homens) para discutir os conflitos relacionados às suas práticas sociais. Já a congruência dessas práticas singulares de apropriação e uso dos recursos naturais, ‘herdadas’ de mãe para filha, lhes constitui enquanto comunidade tradicional, portadoras de uma identidade coletiva.

Não tardou para que estes grupos, agora organizados em movimentos, percebessem a incompatibilidade entre seus modos de vida e o ordenamento jurídico e passassem a buscar a afirmação de seus interesses dentro dos lugares oficializados de poder, através da juridicização de suas práticas sociais. A forma encontrada pelo movimento para esta juridicização foi a proposição das Leis do Babaçu Livre, as quais

reconheceram o apossamento coletivo das palmeiras de babaçu por parte dessas comunidades, e o permitiram mesmo em áreas privadas, fazendo predominar o direito à vida e à dignidade humana invocados por elas como fundamento para seus interesses.

As Leis do Babaçu Livre fizeram inserir no ordenamento jurídico a previsão das práticas sociais dessas comunidades, indo de encontro à noção privatista tradicional e forçando uma inversão de valores dentro do direito e o reconhecimento de novos conteúdos a princípios como da dignidade humana, do direito à vida e ao meio ambiente equilibrado.

Esse processo – não só de elaboração como de aprovação e aplicação das Leis do Babaçu Livre – foi gradativamente sendo forjado nos campos em que se desenvolviam os conflitos: migrou das fazendas e cercas para os sindicatos e movimentos, e destes para as assembléias e câmaras de vereadores, retornando para as fazendas e ruas, a fim de ser efetivado. Em nenhum destes lugares o processo de reconhecimento dos direitos das mulheres quebradeiras de coco babaçu foi pacífico, dependendo muitos debates para sua consecução. Assim, participaram do processo de construção desses direitos desde fazendeiros, mulheres, trabalhadores rurais, catadores de coco, até prefeitos, vereadores, deputados, juristas, promotores e tantos quantos se localizam nos locais de embate, todos se apoderando de seus discursos e interesses os quais, de forma negociada ou imposta, resultaram na afirmação das práticas dessas comunidades e de seu reconhecimento e aceitação gradativa nos campos oficiais.

Essa construção negociada dos direitos das quebradeiras de coco possibilitou não só a criação de leis, mas a mudança de entendimento na esfera pública e privada sobre a realidade destes grupos, forçando o reconhecimento da existência de uma sociedade multicultural e plural. De igual modo, o Babaçu Livre revela um processo dinâmico de construção da cidadania por parte destes grupos, tornando notórios os seus interesses e constituindo-os enquanto sujeitos de direito, destinatários de políticas públicas e participantes do discurso oficial do poder (ainda que de modo bem incipiente), a despeito das críticas sobre uma suposta falta de capacidade que estes grupos teriam de dizer seus direitos.

É igualmente intrigante a análise da perspectiva futura dessas conquistas. Questiona-se se o reconhecimento por parte do Estado irá anular a identidade destes grupos – como observou Capella (1998) em relação à sociedade europeia e sua formação de cidadãos servos, inertes perante o Estado e o mercado que lhes conferem

tudo o que necessitam – ou se esse reconhecimento contribuirá para o seu fortalecimento gradual, na composição de uma sociedade plúrima.

O fato é que na sua essência o exercício da razão comunicativa sempre necessitará de agentes atuantes, capazes de atribuir significado às ações políticas e jurídicas que os influenciam diretamente. Uma vez que o processo de construção dos direitos aqui analisados denota o exercício dessa razão comunicativa idealizada por Habermas – mantidas as devidas proporções para a sua aplicação em nossa sociedade ainda não efetivamente constituída de direitos sociais – a perspectiva é a de que esse processo não se finde, mas permaneça se atualizando a cada novo desafio e conflito apresentado no âmbito das relações sociais destes grupos. Mais do que a juridicização de suas práticas sociais, o processo organizativo e mobilizatório para a elaboração, proposição e apresentação dessas leis a partir do conhecimento profundo da realidade vivenciada, representam um dado novo que contrasta com as políticas assistencialistas as quais estes grupos estão referidos.

A própria dinâmica que tem sido revelada neste longo caminho de construção dos direitos das comunidades de quebradeiras de coco babaçu tem demonstrado esse processo de constante inserção de interesses e significados no discurso e nas pautas do movimento à medida que suas relações sociais vão se alterando e se renovando. As suas próprias práticas tradicionais são constantemente revisitadas e reconstruídas, na percepção dinâmica do que vem a ser o ‘tradicional’ para estes grupos.

Portanto questionamos: qual o conceito de Direito e sua função, senão uma expressão da vontade da sociedade? E se essa sociedade é invariavelmente plúrima e multicultural, como conceber uma só noção do que é relevante e devido? Os positivistas e catedráticos acham que não é possível emprestar outro conteúdo a institutos já definidos. Mas quem lhes emprestou esse conteúdo? Quem disse que era esse o seu significado? E quem mais pode dizer?

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Universalização e localismo: movimentos sociais e crise dos padrões tradicionais de relação política na Amazônia.** Revista Cese Debate, Salvador: CESE, v. 4, n. 3, p. 21-41, 1994.

\_\_\_\_\_. **Quebradeiras de coco babaçu: identidade e mobilização.** Legislação específica e fontes documentais e arquivísticas (1915-1995). São Luís: MIQCB, 1995.

\_\_\_\_\_. **Terras de Quilombo, Terras Indígenas, “Babaçuais Livres”, “Castanhais do Povo”, Faxinais e Fundo de Pasto: Terras Tradicionalmente Ocupadas.** Manaus: PPGSCA-UFAM, 2006a.

\_\_\_\_\_. **Arqueologia da Tradição: uma apresentação da Coleção “Tradição & Ordenamento Jurídico”.** In: SHIRAIISHI NETO, Joaquim. **Leis do babaçu livre: práticas jurídicas das Quebradeiras de Coco Babaçu e normas correlatas.** Manaus: PPGSCA-UFAM/Fundação Ford, 2006b.

\_\_\_\_\_. **Guerra ecológica nos babaçuais: o processo de devastação das palmeiras, a elevação do preço de commodities e aquecimento do mercado de terras na Amazônia.** São Luís: Lithgraf, 2005.

BARTH, Fredrik. **Los grupos étnicos y sus fronteras.** México: Fondo de Cultura Económica. 1976.

BENATTI, José Heder. **Posse agroecológica e manejo florestal.** Curitiba: Juruá, 2003.

BHABHA, Homi. **O local da cultura.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998. Introdução. Locais da Cultura.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil (1988).** Brasília: Senado Federal, 2002.

CAPELLA, Juan Ramón. **Os cidadãos servos**. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 1998. .

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. 2005. Disponível em: <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/pt/CastroGomez.rtf>> Acesso em: 14 maio 2010.

CIDELÂNDIA (MA). Lei nº 01/2005. Dispõe sobre a proibição da derrubada de palmeiras de babaçu, no Município de Cidelândia, Estado do Maranhão, e dá outras providências. **Câmara Municipal de Cidelândia**, 2005

CITTADINO, Gisele. **Pluralismo, direito e justiça distributiva**: elementos da filosofia constitucional contemporânea. 3.ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2004.

**CONFERÊNCIA** feminista realizada na Universidade de Massachusetts, em Amherst, EUA Disponível em:<In: <http://pessoas.hsw.uol.com.br/ecofeminismo2.htm>> . Acesso em: 01 ago 2010

DAHL, Tove Stang. **O direito das mulheres**: uma introdução à teoria do direito feminista. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1993.

FACHIN, Luís Edson. **Estatuto jurídico do patrimônio mínimo**. Rio de Janeiro: Renovar, 2001.

FARIAS, José Eduardo. A inflação legislativa e a crise do Estado no Brasil. In: **Direito, Estado e Sociedade**. Rio de Janeiro, n.5. ago/dez., 1994.

\_\_\_\_\_.Prefácio. In: CITTADINO, Gisele. **Pluralismo, direito e justiça distributiva**: elementos da filosofia constitucional contemporânea. 3.ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2004.

GRIMM, Dieter. DENNINGER, Erhard. **Derecho Constitucional para la sociedad multicultural**. Madrid: Trotta, 2007.

HÄBERLE, Peter. **Hermenêutica constitucional**: a sociedade aberta dos intérpretes da constituição: contribuição para a interpretação pluralista e “procedimental” da

Constituição. Tradução Gilmar Ferreira Mendes. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1997.

\_\_\_\_\_.A dignidade humana como fundamento da comunidade estatal. In: SARLET, Ingo Wolfgang. **Dimensões da dignidade**: ensaios de Filosofia do Direito e Direito Constitucional. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Tradução Flavio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. v.1

\_\_\_\_\_.**Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Tradução Flavio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. v.2

HALL, Stuart. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Humanitas, 2003. Parte I. Controvérsias.

HOBBSAWM, Eric. Identity politics and the left. **New Left Review**, Londres , n.217, p.38-47, 1996.

\_\_\_\_\_.**Nações e nacionalismo desde 1780**. 2 ed. São Paulo: Paz e Terra, 1998.

LAGO DO JUNCO (MA). Lei nº 05, de 22 de agosto de 1997. Autoriza o Chefe do Poder Executivo Municipal a tornar a atividade extrativista do Babaçu uma atividade livre no Município e dá outras providências. **Câmara Municipal de Lago do Junco**, 1997.

LAHAR, Stephanie. Teoria ecofeministas y ativismo político. In: WARREN, Karen J (Org). **Filosofias ecofeministas**. Barcelona: Icaria, 1996.

LOPES, José Sérgio Leite. Introdução. A “ambientalização” dos conflitos sociais.In: LOPES, José Sérgio Leite; ANTONAZ, Diana; PRADO, Rosane; SILVA, Gláucia (orgs.). **A ambientalização dos conflitos sociais**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

MARANHÃO. Lei nº 2.979 de 17 de julho de 1969.Dispõe sobre as terras do domínio do Estado e dá outras providências.**Diário Oficial [do] Estado Maranhão**, 18 de julho de 1969.

\_\_\_\_\_.Lei nº 439 de 13 de outubro de 1906. Dispõe sobre a regularização das terras devolutas. **Diário Oficial [do] Estado Maranhão**, 14 de outubro de 1906.

MIES, Maria. SHIVA, Vandana. **Ecofeminismo**. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

MERCHANT, Carolyn. **Ecofeminismo**. In: OLIVEIRA, Rosiska Darcy de. CORRAL, Thais (org).Terra Femina. CBAG, 1992.

MONTEIRO, Sandra Regina. MARTINS, Cynthia. MENDES, Ana Carolina Magalhães. FIGUEIREDO, Luciene (org.). **Relatório do V Encontro Interestadual de Quebradeiras de Coco Babaçu**. São Luis: Estação Gráfica, 2005.

OLIVEIRA, Francisco de. Aproximações ao Enigma: que quer dizer desenvolvimento local? In: SPINK, Peter, et al (Org). **Novos contornos da gestão local: conceitos em construção**. São Paulo: Pólis; Programa de Gestão Publica e Cidadania/ FGV-EAESP, 2002.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). **Carta das Nações Unidas**. Adotada em 24 de outubro de 1954. Disponível em: < [http://www.onubrasil.org.br/documentos\\_carta.php](http://www.onubrasil.org.br/documentos_carta.php)>. Acesso em: 27 nov. 2010.

\_\_\_\_\_.**Declaração de Beijing**. In: CNDM. IV Conferência Mundial sobre a Mulher-Beijing, China – 1995. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 1996.

Praia Norte (TO) Lei Municipal nº 49/2003.Dispõe sobre a proibição de queimada desenfreadas, a derrubada de palmeiras de babaçu e sobre a preservação da área ribeirinha no município de Praia Norte, e dá outras providências. **Diário Oficial [do] Município de Praia Norte**. 2003

**Relatório do V Encontro Interestadual de Quebradeiras de Coco Babaçu**. São Luis: Estação Gráfica, 2005, p.45.

SANTOS, Boaventura de Souza. **O discurso e o poder**: ensaio sobre a sociologia da retórica jurídica. Porto Alegre: Sérgio Fabris Editor, 1988.

SHIRAIISHI NETO, Joaquim. **Inventário de leis, decretos e regulamentos de terras do Maranhão – 1850/1996**. Belém: Supercores, 1998.

\_\_\_\_\_. **Leis do babaçu livre**: práticas jurídicas das quebradeiras de coco babaçu e normas correlatas. Manaus: PPGSCA – UFAM, Fundação Ford, 2006.

\_\_\_\_\_.(org). **Direito dos povos e das comunidades tradicionais no Brasil**. n.1. Manaus: UEA, 2007. (Coleção Documentos de Bolso)

SHIVA, Vandana. A Semente e a Terra: mulheres, ecologia e biotecnologia. In: OLIVEIRA, Rosiska Darcy de, CORRAL, Thais (org). **Terra Femina**. CBAG, 1992.

SILVA, José Afonso da. **Curso de direito constitucional positivo**. 29 ed. São Paulo: Malheiros, 2006.

SOUZA JUNIOR, Jose Geraldo de. **Direito como liberdade**: o direito achado na rua. experiências populares emancipatórias de criação do direito. 2008, Tese (Doutorado)Disponível em: <  
[http://repositorio.bce.unb.br/bitstream/10482/1401/1/TESE\\_2008\\_JoseGeraldoSJunior.pdf](http://repositorio.bce.unb.br/bitstream/10482/1401/1/TESE_2008_JoseGeraldoSJunior.pdf).> Acesso em: 02 maio de 2010.

WARAT, Luiz Alberto. As vozes incógnitas das verdades jurídicas. **Seqüência**: estudos jurídicos e políticos. Florianópolis, n.14, p.57-61, jul., 1987.

WARREN, Karen J. Filosofias ecofeministas: una mirada general. In: WARREN, Karen J (org). **Filosofias Ecofeministas**. Barcelona: Icaria, 1996a.

\_\_\_\_\_.El poder y la propuesta del ecofeminismo. In: WARREN, Karen J (org). **Filosofias Ecofeministas**. Barcelona: Icaria, 1996b.

WOLKMER, Antonio Carlos. **Pluralismo jurídico**: fundamentos de uma nova cultura no Direito. São Paulo: Ed. Alfa Omega, 2001.

## ANEXOS

ANEXO A – LEI MUNICIPAL N° 005/97 DE LAGO DO JUNCO, ESTADO DO MARANHÃO (primeira Lei Municipal do Babaçu Livre aprovada)

ESTADO DO MARANHÃO  
PREFEITURA MUNICIPAL DE LAGO DO JUNCO

LEI N° 005/97

Autoriza o Chefe do Poder Executivo Municipal a tornar a atividade extrativista do Babaçu uma atividade livre no Município e dá outras providências.

O Prefeito Municipal de Lago do Junco, Estado do Maranhão, faz saber que a Câmara Municipal aprovou e eu sanciono a seguinte lei:

Art. 1° - Fica autorizado o Chefe do Poder Executivo Municipal a tornar a atividade extrativista do Babaçu uma atividade livre no Município de Lago do Junco, mesmo na área de fazendeiro.

JUSTIFICATIVA:

É visível que a atividade extrativista do babaçu é a principal fonte de emprego e renda do nosso município, contribuindo para a diminuição dos problemas sócio administrativo do município, haja vista ser a Prefeitura Municipal a única geradora de emprego.

Justifica-se a razão e interesse social e econômico do projeto.

É justo, pois, que a Câmara Municipal torne a atividade livre, onde a classe beneficiadora tenha livre acesso à propriedade garantindo o seus sustento e de sua família.

Art. 2° Esta Lei entrará em vigor na data de sua publicação.

Art. 3° Revogam-se as disposições em contrário.

GABINETE DO PREFEITO MUNICIPAL DE LAGO DO JUNCO, ESTADO DO MARANHÃO, EM 22 DE AGOSTO DE 1997.

HAROLDO EUVALDO BRITO LEDA  
Prefeito Municipal

ANEXO B – LEI MUNICIPAL N° 001/2005 DE CIDELÂNDIA, ESTADO DO MARANHÃO (última Lei Municipal do Babaçu Livre aprovada)

ESTADO DO MARANHÃO  
PREFEITURA MUNICIPAL DE CIDELÂNDIA

LEI N° 01/2005

Dispõe sobre a proibição da derrubada de palmeiras de babaçu, no Município de Cidelândia, Estado do Maranhão, e dá outras providências.

Art. 1° As palmeiras de coco babaçu existentes no Município de Cidelândia, Estado do Maranhão, são de livre acesso e uso comum das quebradeiras de coco babaçu e suas famílias que as exploram em regime de economia familiar e comunitária.

Art. 2° No Município de Cidelândia é terminantemente proibida a realização de qualquer ato que venha causar danos diretos ou indiretos às palmeiras de coco babaçu, como derrubada, corte do cacho, queimada, uso de agrotóxicos, cultivo de plantações que tragam algum prejuízo ao seu desenvolvimento, entre outras ações.

§1° Serão permitidos os trabalhos de raleamento, desde que obedecem uma densidade de no mínimo 80 (oitenta) palmeiras por hectares, distribuídas de forma a evitar a concentração de palmeiras na área.

§2° Para efeito do disposto no parágrafo anterior, deverão ser consideradas não só as palmeiras adultas, mas também deverá ser mantido um igual número de palmeiras jovens (capoteiros ou pindovas), para futura substituição da vegetação, com vistas à manutenção de um sistema de proteção baseado no desenvolvimento sustentável e conservação de recursos naturais.

§3° Os trabalhos de raleamento deverão ser comunicados com antecedência mínima de 15 (quinze) dias, desde que tenham prévia autorização do IBAMA, deverão ser acompanhados pelo Conselho Municipal do Meio Ambiente, ou na falta deste conselho, pelas entidades representativas da classe dos trabalhadores e trabalhadoras rurais do município e representantes dos proprietários da terra e do poder público.

Art 3° As infrações pelo não cumprimento desta lei sujeitarão o infrator às seguintes sanções:

I – Multa, que deverá ser arbitrada pela Secretaria de Meio Ambiente do Município e determinada de acordo com os danos causados às palmeiras e à área afetada, não podendo ser inferior a três salários mínimos, independentemente dos ressarcimentos dos danos causados no meio ambiente e das sanções penais aplicáveis ao caso e;

II – Multa dobrada, caso o infrator seja reincidente.

Art 4º A fiscalização do disposto nesta Lei caberá à Secretaria do Meio Ambiente do Município sob o acompanhamento do Conselho Municipal do Meio Ambiente ou das entidades de que trata o §3º do art. 2º desta Lei.

Art. 5º Esta Lei entrará em vigor na data de sua publicação, revogadas as disposições em contrário.

GABINETE DO PREFEITO MUNICIPAL DE CIDELANDIA, ESTADO DO MARANHÃO.

This document was created with Win2PDF available at <http://www.daneprairie.com>.  
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.