

LEI DO BABAÇU LIVRE: A JURIDICIDADE ESPECÍFICA DAS QUEBRADEIRAS DE COCO BABAÇU

FREE BABASSU: THE LAW OF BREAKING COCONUT BABASSU LADIES

Nirson Medeiros da Silva Neto¹

RESUMO

O presente artigo apresenta os resultados de uma investigação empírica junto às quebradeiras de coco babaçu da região do Araguaia-Tocantins, que objetivou compreender as estratégias, práticas e representações de referidas trabalhadoras rurais no tocante à proteção de seus conhecimentos tradicionais. As quebradeiras representam a proteção de seus conhecimentos como incluindo uma vasta pauta de reivindicações associadas à garantia das condições de produção e reprodução de seu modo de vida e trabalho e de seus elementos culturais, que vão desde uma melhor inserção de seus produtos no mercado até a valorização da mulher no campo. O texto que consta nas próximas linhas privilegia a abordagem do processo de reconhecimento de uma forma de juridicidade, por elas desenvolvida e praticada, que lhes garante o livre acesso e uso comum dos babaçuais, independentemente se localizados em propriedades privadas ou terras públicas, ou seja, a denominada lei do babaçu livre ou do coco liberto.

PALAVRAS-CHAVE: QUEBRADEIRAS DE COCO BABAÇU; BABAÇU LIVRE; PLURALISMO JURÍDICO.

ABSTRACT

This article presents the results of an empirical inquiry about breaking coconut babassu ladies from Araguaia-Tocantins region, that objectified to understand the strategies, practical and representations of related agricultural workers in regards to the protection of their traditional knowledge. The breaking coconut babassu ladies represent the protection of their own

¹ Doutor em Ciências Sociais, área de Antropologia, e mestre em Direito pela Universidade Federal do Pará. Especialista em Metodologia da Educação Superior pela Faculdade de Tecnologia da Amazônia. Bacharel em Direito pelo Centro Universitário do Estado do Pará.

knowledge as including a vast guideline of claims associate to the guarantee of the production conditions and reproduction of their products in the market until the woman's valuation in the field. The text that consists in the next lines addressees the process of acknowledgment of a legality from, for them developed and practiced, which guarantee the free access and use of the babassu palms, independently if they are located in private properties or public lands, that is, the "law" called free babassu or free coconut.

KEYWORDS: BREAKING COCONUT BABASSU LADIES; FREE BABASSU; LAW PLURALISM.

INTRODUÇÃO

O extrativismo de coco babaçu é percebido pelos camponeses da zona ecológica dos babaçuais² como uma atividade laboral eminentemente feminina, embora também realizada por crianças do gênero masculino e, excepcionalmente, por homens jovens ou adultos. Nesta zona ecológica, denominam-se quebradeiras de coco babaçu, ou simplesmente quebradeiras, aquelas mulheres identificadas pelo trabalho comum de coleta, quebra e beneficiamento de coco babaçu, cuja identidade foi, há cerca de duas décadas, objetivada em movimento social. As quebradeiras integram famílias de trabalhadores rurais nativos do Maranhão ou migrantes do semiárido nordestino que vivenciaram um processo histórico de ocupação da zona do babaçu e que, no dizer de Jair do Amaral Filho (1990), desdobram-se em três categorias de pequenos produtores: 1) pequenos produtores com propriedade de terra, ou pequenos produtores-proprietários; 2) pequenos produtores "autônomos", ou posseiros, ocupantes de terras devolutas; e 3) pequenos produtores inseridos em grandes propriedades, ou pequenos arrendatários e foreiros. Dentro da terceira categoria, em se tratando das quebradeiras de coco, deveriam ainda ser incluídos aqueles que têm livre acesso aos babaçuais e, no entanto, não pagam nem renda nem foro, embora Amaral Filho não os mencione. Por este motivo, as considerações de Alfredo Wagner Berno de Almeida (1995, p. 39) são mais precisas na classificação das quebradeiras conforme os meios de produção que estas detêm:

Há "quebradeiras sem terra", ou seja, sem acesso direto à terra para moradia, cultivo e extração, residindo nas chamadas pontas de rua e na beira das rodovias

² A palmeira de babaçu (*Orbignya phalerata* Mart.) incide em uma zona de transição bioclimática entre as florestas úmidas da Amazônia, o cerrado do Planalto Central e as terras semi-áridas do Nordeste (MAY, 1990), ocorrendo em grande escala no Estado do Maranhão, porém apresentando incidência endêmica nos Estados do Pará, Goiás, Tocantins, Piauí e Mato Grosso, locais onde são encontradas, em maior ou menor quantidade, trabalhadores rurais que se dedicam à coleta, quebra e beneficiamento do coco babaçu.

com atividades acessórias de assalariamento eventual (empregadas domésticas e de prestação de serviços de lavadeira, doceiras, confeitadeiras). Há também trabalhadoras extrativistas com acesso garantido. Localizam-se em terras desapropriadas, adquiridas e decretadas (Reserva extrativista) por órgãos governamentais ou com posses consolidadas. Há ainda *quebradeiras* em terras de herança tituladas ou não, com ou sem [documentação] formal de partilha; bem como as que se localizam em terras de terceiros, pagando aforamento ou ocupando-as centenariamente com ou sem consentimento de terceiros (Caso “terras dos índios” de Viana).

Referidas trabalhadoras encontram-se entre aqueles grupos sociais cujas lutas e mobilizações têm contribuído para a (re)construção contemporânea da noção de “tradicionalidade”, ao se definirem enquanto uma *população tradicional*, tais como seringueiros, castanheiros, remanescentes de quilombos, pescadores artesanais, andirobeiras, erveiros, mangabeiras, indígenas, entre tantos outros agrupamentos humanos que, principalmente a partir da década de 1980, enveredam em processos de identificação coletiva buscando distinguir-se por suas condições culturais, sócio-organizativas e laborais, sua forma particular de representação e uso do território e dos recursos naturais, seus costumes próprios, suas instituições sociais e econômicas. O processo de identificação das quebradeiras enquanto população tradicional, notadamente político, é concomitante à (re)construção de uma identidade coletiva a partir do I Encontro Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu, realizado entre os dias 24 e 26 de setembro de 1991, onde reside a gênese do Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu (MIQCB), reunindo no âmbito desta identidade, agora objetivada em movimento social, um conjunto de mulheres que realizam variadas atividades (parteiras, artesãs, professoras, costureiras, doceiras, boleiras, etc.) entre as quais se destaca o trabalho comum a todas de coleta, quebra e beneficiamento do coco babaçu (ALMEIDA, 1995), localmente chamado *trabalho no coco*. A atividade laboral das quebradeiras é realizada tradicionalmente mediante o uso de um *jacá* (cesto produzido com palha de palmeira de babaçu, destinado à cata dos frutos), um machado e um *macete* (pedaço de madeira especialmente talhado para golpear os cocos sobre a lâmina do machado) e consiste em uma prática extrativista e de beneficiamento destinada tanto ao consumo na esfera familiar como à comercialização, no mais das vezes em pequena escala, funcionando localmente como forma de complementação de outras atividades econômicas desenvolvidas preferencialmente por homens: agricultura (ou, conforme a categoria nativa, *roça*), pecuária, capina (ou *trabalho na juquirá*) e ofício de vaqueiro.

Antes do processo de organização das quebradeiras, afirma Almeida (1995), não era raro ditas trabalhadoras rurais serem representadas através de imagens folclóricas ou pictóricas que as confundiam com a própria natureza, quer dizer, com a paisagem dos cocais,

o exotismo da floresta, as matas onde havia incidência de babaçu. A recente identificação coletiva, mediada sobretudo pelo MIQCB, foi um fator decisivo para desfazer esta “imobilidade iconográfica”, inserindo as trabalhadoras, de modo organizado, “nas estruturas do campo do poder e nos circuitos do mercado”, desnaturalizando-as e dando-lhes uma nova condição. O universo das quebradeiras passa então a ser política e economicamente (re)inventado, não mais se confundindo, “necessariamente, com as áreas de ocorrência de babaçuais”. A reelaboração de uma identidade coletiva, destarte, confere “significado político a uma categoria historicamente de uso cotidiano” (ALMEIDA, 1995, p. 19), ressemantizando, por seguimento, não somente a vida das quebradeiras, mas igualmente suas ações sociais especialmente nos mundos da política e da economia, embora também, e de forma bastante acentuada, no âmbito doméstico e de seus pares, os demais trabalhadores rurais. Concomitantemente, e no sentido diametralmente oposto, a organização das quebradeiras em movimento social autônomo politiza a natureza, elas separando-se dos babaçuais e construindo-se como sujeitos sociais, pois a defesa e conservação dos recursos naturais são, no dizer de Almeida (2006b), atos políticos que estabelecem novas formas de solidariedade.

Esta ressignificação da vida das quebradeiras de coco e de suas relações com os demais agentes sociais – através da marcação de fronteiras, como diria Fredrik Barth (2000), que forjam uma identidade, apropriada ao uso cotidiano mas absolutamente distinta de todas as demais, inclusive das mais próximas, como trabalhadores rurais e sem terra –, sem embargo, não descaracteriza, ao contrário, até mesmo reforça certos aspectos da condição original do modo de viver de tais mulheres trabalhadoras, fazendo-os contrastar com as transformações supostamente modernizadoras que sucedem na zona do babaçu, como a expansão da pecuária, da siderurgia, da indústria de óleos vegetais, das plantações de soja e eucalipto. O MIQCB tem promovido, portanto, uma verdadeira (re)invenção das tradições associadas ao *trabalho no coco* (HOBSBAWN & RANGER, 2006). Este processo é sinônimo de “reações a situações novas que ou assumem a forma de referência a situações anteriores, ou estabelecem seu próprio passado através da repetição quase que obrigatória”, forçando assim a visualização de “contrastes entre as constantes mudanças e inovações do mundo moderno e a tentativa de estruturar de maneira imutável e invariável ao menos alguns aspectos da vida social” (HOBSBAWN, 2006, p. 10). Por isso que, como explica Almeida (2006a, p. 11), tradicionalidade, no caso das quebradeiras, não significa repetição inconsciente ou irrefletida de determinados comportamentos, mas sim diz respeito a processos reais de uma população que transforma “dialeticamente suas práticas, mesmo quando” as converte “em normas para fins de interlocução, redefinindo suas relações sociais e com a

natureza, tais processos nos levando a pensar em” uma comunidade dinâmica, “cujos princípios encontram-se em transformação”.

O processo organizativo das quebradeiras de coco babaçu, como assevera Lúcia Simonian (2001), é orientado, desde seus primórdios, não só ao planejamento de integração destas trabalhadoras na produção, mas igualmente à demanda por melhores condições de vida, por um mais amplo acesso à terra em áreas onde os grandes latifúndios têm avançado, por melhorias na produção do óleo de babaçu para enfrentar as baixas dos preços nos mercados local, nacional e internacional, pela proteção legal das palmeiras de babaçu e, até mesmo, pelo enfrentamento de alguns tabus quanto a questões de gênero e sexualidade. Almeida (2006b) rememora ainda que o movimento das quebradeiras de coco encontra-se entre aqueles que apresentam uma consciência ambiental aguçada, posicionando-se contra a devastação e o desmatamento e realizando assim um processo de politização da natureza. Além desta sensibilidade especial para as questões ambientais, estes movimentos apresentam por característica o estabelecimento de intensos processos de territorialização pautados em representações e práticas de uso comum da terra que, segundo Almeida (2006c, pp. 23-4):

[...] designam situações nas quais o controle dos recursos básicos não é exercido livre e individualmente por um determinado grupo doméstico de pequenos produtores diretos ou por um de seus membros. Tal controle se dá através de normas específicas, combinando uso comum de recursos e apropriação privada de bens, que são acatadas, de maneira consensual, nos meandros das relações sociais estabelecidas entre vários grupos familiares, que compõem uma unidade social. Tanto podem expressar acesso estável à terra, como ocorre em áreas de colonização antiga, quanto evidenciam formas relativamente transitórias características das regiões de ocupação recente. Tanto podem se voltar prioritariamente para a agricultura, quanto para o extrativismo, a pesca ou para o pastoreio realizados de maneira autônoma, sob forma de cooperação simples e com base no trabalho familiar. As práticas de ajuda mútua, incidindo sobre os recursos naturais renováveis, revelam um conhecimento aprofundado e peculiar dos ecossistemas de referência. A atualização destas normas ocorre, assim, em territórios próprios, cujas delimitações são socialmente reconhecidas, inclusive pelos circundantes. A territorialidade funciona como fator de identificação, defesa e força, mesmo em se tratando de apropriações temporárias dos recursos naturais, por grupos sociais classificados muitas vezes como “nômades” e “itinerantes”.

As ações políticas dos movimentos de populações tradicionais – entre as quais, sem receio de cometer equívocos, podemos inserir as quebradeiras –, nas palavras de Edna Castro e Rosa Acevedo (1998), tomam como postulado de luta primacial reivindicações de permanência na terra, visto que o território é-lhes condição de existência, de sobrevivência física, e fator imprescindível, somado a outros (por exemplo, etnicidade, meio ambiente e gênero), para a construção de sua identidade: remanescentes de quilombos, pescadores artesanais, quebradeiras de coco babaçu, ribeirinhos, indígenas, etc. A concepção de territorialidade destas populações, porém, “só pode ser percebida no interior das relações que

estruturam a organização dessas comunidades” por não estar “subordinada portanto à lógica da propriedade privada que preside o direito brasileiro, por ser de natureza distinta”, mantendo, “na concepção e na prática, terras comuns, pois institucionalizam um sistema de regras que alimentam o seu modo de produção” (CASTRO & ACEVEDO, 1998, p. 158).

No âmbito de tais lutas pela afirmação de práticas e representações de uso comum da terra, o movimento das quebradeiras de coco apresenta um elemento muito peculiar, que é a estratégia de enfrentamento da noção jurídica de propriedade privada por intermédio da sustentação de uma concepção, inscrita nos usos e representações sociais das quebradeiras e reconhecida pelos habitantes locais da circunvizinhança (inclusive por alguns fazendeiros afetados, que estão entre seus principais adversários estruturais, acompanhados pelas empresas de produção de ferro-gusa e de papel e celulose, assim como dos chamados catadores de coco e carvoeiros), de acesso livre às terras públicas e privadas – no mais das vezes, fazendas voltadas para a produção de monoculturas agrícolas ou para a pecuária – onde há incidência de babaçuais e utilização comum dos frutos das palmeiras. Este fato também aproxima as quebradeiras de coco babaçu de outros grupos sociais que têm posto em causa as políticas públicas que “continuam sendo pensadas de forma ‘universal’, levando à constituição do ‘reino de um único direito’, o que mais tem servido para ‘apagar’ as diferenças existentes do que para garantir o direito às diferenças” (SHIRAIISHI NETO, 2006, p. 13). Em outras palavras, as quebradeiras possuem uma considerável afinidade com aqueles agentes coletivos que, pelo seu próprio modo de viver e processo histórico, têm buscado reconhecimento de suas territorialidades específicas, pleiteando junto aos órgãos oficiais a legalização formal de práticas tradicionais compreendidas hodiernamente pelos movimentos sociais como *jurídicas* porque legitimadas por costumes vigentes desde longa data.

Um dos principais embates cotidianos das quebradeiras de coco está no reforço de práticas e representações de acesso livre aos babaçuais, ou seja, da denominada lei do babaçu livre. Esta forma de juridicidade é (re)afirmada diante do processo de privatização das terras públicas onde a coleta e quebra de coco são tradicionalmente realizadas e que, segundo as mulheres pesquisadas, possuem a característica de serem de livre acesso e uso comum dos trabalhadores que vivem em sistema de economia familiar e comunitária, apropriação privada esta que justifica-se em uma tendência de “modernização predatória e conservadora” da Amazônia (ALMEIDA, SHIRAIISHI NETO E MARTINS, 2005). Perante tal fato, as quebradeiras de coco babaçu, especialmente com o advento do MIQCB, sentiram a necessidade de afirmar, em contraste com a sobrevalorização do direito de propriedade cara à tendência “modernizadora”, seus usos tradicionais relativos à liberdade de acesso e ao

usufruto comum dos palmeirais. A lei do coco liberto preceitua que todas as famílias que vivem do extrativismo do babaçu possuem o direito de acessar e usar livremente os cocais, mas respeitando algumas regras tradicionais (como, por exemplo, não se apropriar dos cocos amontoados por outra quebradeira, entre outras), independentemente de se são ou não localizados em áreas de propriedade privada. É sobre esta lei informal, ou juridicidade específica, que acabou por ganhar o status de direito legal, que tratarei mais detidamente no presente artigo.

As linhas que seguem são resultado de incursões empíricas junto às quebradeiras de coco babaçu do Araguaia-Tocantins, que ocorreram entre os anos de 2007 e 2011. Neste período, foram realizadas observações diretas e entrevistas semi-estruturadas – algumas individuais, outras em grupos – com quebradeiras de coco e agricultores nos Sindicatos dos Trabalhadores Rurais e sedes regionais do MIQCB, localizados nas principais cidades da região tocantina, assim como na Reserva Extrativista do Ciriaco (município de Cidelândia) e nos povoados de Petrolina (Imperatriz) – Estado do Maranhão –, Sete Barracas (São Miguel), Piquizeiro (Axixá), Juverlândia (Sítio Novo) – Estado do Tocantins –, Santa Rita (Brejo Grande), Vila São José (São Domingos do Araguaia) e outros dois localizados nos municípios de São João do Araguaia e Palestina – Estado do Pará. Todas as entrevistas ocorridas nos povoados deram-se nas casas de lideranças comunitárias locais, a maioria engajada no MIQCB, e foram antecedidas ou sucedidas por observações nas proximidades destas residências que objetivaram visualizar o modo de vida e o ofício das trabalhadoras pesquisadas. Além destas entrevistas, houve colóquios com representantes do IBAMA (Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis) e do CENTRU (Centro de Educação e Cultura do Trabalhador Rural), em Imperatriz (MA).

1. A LEI DO BABAÇU LIVRE: USOS E REPRESENTAÇÕES JURÍDICOS DAS QUEBRADEIRAS DE COCO BABAÇU

Conforme a representação das quebradeiras, ao contrário do que é previsto no direito civil brasileiro, as árvores não são bens secundários em relação ao solo, senão bens principais, e o direito do proprietário de exclusividade de usar, usufruir, dispor e reaver sua terra não estende-se aos palmeirais que se encontram nesta. Observando o mesmo raciocínio, o proprietário está impedido de derrubar palmeiras para além da capacidade de resiliência, isto é, de auto-reconstituição dos babaçuais, restando-lhe, portanto, tão-somente a faculdade de realizar o desbaste ou raleamento nas áreas de incidência de babaçu situadas dentro de sua

propriedade. A lei defendida pelas quebradeiras, que veio – após muitas lutas do MIQCB – a ser estatuída em Leis do Babaçu Livre oficiais e formais em alguns municípios dos Estados do Piauí, Maranhão, Tocantins e Pará, é uma forma de juridicidade retórica e substantiva que expressa *a* e se expressa *na* cultura e maneira de viver e trabalhar das mulheres pesquisadas, constituindo, pois, práticas regulares e efetivas pautadas em representações quanto à existência de normas legítimas que garantem a reprodução destas práticas e que possuem, inclusive, mecanismos bastante informais de processar as frustrações a tais expectativas normativas decorrentes da não observância de referida norma.

A pauta do *babaçu livre* é repleta de simbolismo e integradora do movimento das quebradeiras, assemelhando-se, pois, a outras reivindicações de populações tradicionais que têm buscado afirmar normas relativas ao uso comum da terra e dos recursos naturais junto às instâncias competentes do Estado, obtendo um certo sucesso nesta empreitada. No entanto, ao menos no caso das quebradeiras, antes da aprovação das Leis do Babaçu Livre municipais não existia qualquer probabilidade de que um aparato coativo viesse a intervir para a garantia do cumprimento das expectativas comportamentais normativas das pessoas sujeitas à legalidade informal do *babaçu livre* (forçando, por exemplo, os fazendeiros a aceitar a entrada irrestrita de mulheres e crianças em suas propriedades para coletar e quebrar cocos), ou sequer uma autoridade local, uma instância de poder, legitimada socialmente, para decidir ou interpretar a norma diante de conflitos intersubjetivos – o que faria de tal prática uma juridicidade, nos termos de Max Weber (1999). A despeito disso, a prática das quebradeiras não deixa de se pretender uma forma de juridicidade específica ou de sensibilidade jurídica, para usar as palavras de Clifford Geertz (1997). De toda forma, consiste em usos sociais pautados em representações coletivas referentes à existência de normas, inscritas em práticas regulares e necessárias à subsistência das unidades familiares locais, capazes de garantir ou manter as expectativas das quebradeiras quanto ao acesso livre aos babaçuais e ao uso comum dos frutos das palmeiras, normas estas que, nas palavras de Almeida, Shiraishi Neto e Martins (2005, p. 104), sustentam-se no direito de uso sobre um determinado recurso, o babaçu, o que “significa que nenhum membro do povoado ou da ‘comunidade’ pode ser excluído de usar este recurso, embora para fazê-lo tenha que observar regras de uso comunitariamente definidas”.

A este respeito, Joaquim Shiraishi Neto (2006) lembra que para a observância de referida sensibilidade jurídica pouco importa a localização dos cocais, se em propriedades privadas ou áreas de domínio público, sendo perceptível, na zona do babaçu, que esta expectativa é respeitada inclusive em se tratando de áreas de propriedade das próprias trabalhadoras rurais e nas Reservas Extrativistas de babaçu. Isto não significa, acrescenta

acertadamente o autor, que o uso comum suplante o domínio, nem que, por isso, a propriedade da terra deixe de ser uma necessidade das quebradeiras para a garantia e melhoria de suas condições de sobrevivência³. Apesar disso, no tocante à questão da propriedade, diz Shiraishi Neto (2006), o movimento das quebradeiras, com fulcro na norma do coco livre, vem questionando a dogmática convencional do direito privado de que as árvores são “bens secundários”, meros acessórios do solo, pois, para as trabalhadoras, as palmeiras de babaçu são convertidas em “bens principais”, dada a importância para a economia familiar de subsistência, como explicita as palavras de Maria Soledade, do povoado de Juverlândia, e Francisca Araújo⁴, do município de Praia Norte, tantas vezes ouvidas durante a pesquisa de campo: “para mim o coco é tudo, tudo mesmo, para mim o coco é tudo”, “uma palmeira para nós ela é uma mãe porque nós temos muito proveito dela, muito mesmo”. As quebradeiras, recorrendo ao símbolo da “maternidade”, justificam seu entendimento de que o proprietário tem direito de livremente usar, dispor, reaver e usufruir a terra, o mesmo não ocorrendo com os palmeirais, que são de uso comum das famílias extrativistas que vivem sob o regime de economia familiar e comunitária. É assim, sob o recurso à imagem da *palmeira-mãe*, que a efetividade do direito de acesso livre aos babaçuais redonda na preservação de uma certa quantidade de palmeiras por hectare, que então não podem ser derrubadas, sendo autorizado tão-somente o desbaste ou raleamento. Em outras palavras:

A compreensão de que a palmeira de babaçu é tão ou mais importante que a terra em si mesma, coaduna-se com uma “prática social” relativa ao uso do recurso que se realiza de forma comum a todas as famílias. Não há um proprietário dessa ou daquela árvore; as palmeiras são utilizadas indistintamente de forma comum. Aliás, o seu uso está relacionado à capacidade de trabalho e à necessidade de cada família frente ao recurso. No caso, o direito é derivado das “práticas sociais” e por isso a regra mais importante é aquela que diz respeito à garantia do recurso para a reprodução física e social das quebradeiras de coco e de suas famílias (SHIRAISHI NETO, 2006, p. 18).

Segundo as quebradeiras, as práticas de acesso livre e uso comum dos cocais são preexistentes ao processo de apropriação privada e cercamento das áreas de incidência de palmeiras de babaçu, quando o extrativismo era realizado sem qualquer restrição, dada a inexistência de propriedade (SHIRAISHI NETO, 2006), isto é, o período em que a extração do babaçu e as *roças* davam-se em terras devolutas. Neste sentido, afirmara uma quebradeira do povoado de Santa Rita⁵: “Pegava coco em qualquer lugar, quebrava coco lá mesmo, não tinha esse negócio: ‘Não, não quebra aqui que aqui é meu’! Não, você quebrava onde queria,

³ A luta pela posse e propriedade de terras tem freqüentado, desde há muito, as pautas das mulheres pesquisadas que, antes de tudo, são integrantes da categoria dos trabalhadores rurais, entre os quais encontram-se muitos sem acesso à terra e que digladiam cotidianamente, ainda hoje, para conquistá-la.

⁴ Entrevistas realizadas nos dias 12 e 14.08.2007, respectivamente.

⁵ Entrevista realizada no dia 18.08.2007, no povoado de Santa Rita, município de Brejo Grande (PA).

aí depois que chegou mineiro, fazendeiro, aí eles proibiram de quebrar, mas nós nunca deixamos de quebrar”. Vale ressaltar que manifestações como esta que pleiteiam o uso comunal da terra fazem referência, às vezes, a outro símbolo, a imagem bíblica da *terra prometida*, *terra sagrada*, um direito do povo de Deus, como justificação das lutas pela posse da terra e pela territorialidade específica reivindicada pelas quebradeiras, especialmente nas falas de integrantes do movimento social que atuaram junto a representantes da Igreja Católica defensores da teologia da libertação (entre os quais um dos mais lembrados é padre Josimo Morais Tavares, importante mediador dos trabalhadores rurais da região do Bico do Papagaio na década de 1980, que restou assassinado em razão de confrontos com interesses de latifundiários), como é o caso do discurso de Raimunda Gomes da Silva registrado no filme “Raimunda: a quebradeira”, de Marcelo Silva, que descreve a trajetória de lutas das quebradeiras de coco pela conquista da terra e do acesso livre aos babaçuais no Araguaia-Tocantins:

Um passo foi o sindicato e o outro foi a Igreja. Porque a Bíblia, ela toda fala da terra prometida. [...] E eu só podia conversar com o povo se fosse assim através da Igreja, através da leitura, através dessas coisas é que podia conversar com o pessoal. [...] Sem terra não existe roça. É para jogar a Bíblia no mato? Não, não é para jogar a Bíblia no mato. [...] Eu falo da terra dentro da Igreja quando eu vou fazer celebração. Se ser para não falar da terra, pois eu não pego mais na Bíblia. [...] E eu falo da terra dentro da Igreja porque a Bíblia toda fala da terra. [...] Hoje [um padre] falou das ovelhas e ovelhas não se cria no ar, se cria na terra. A terra é sagrada, que cria tudo. O pastor é Jesus Cristo, mas Jesus Cristo deixou os pastor para cuidar de suas ovelhas, para voltar para lá. E essas ovelhas não pode morrer de fome, não pode ficar perdida por aqui.

Mesmo na época representada como de pré-apropriação privada das terras devolutas e dos recursos naturais, existiam (e ainda existem), apesar da liberdade de acesso e uso comum da terra, regras específicas, desenvolvidas comunitariamente (algumas mediante acordo com os proprietários), para assegurar práticas sustentáveis social, econômica e ambientalmente. Entre as principais que se fazem observáveis, somadas a outras que são indicadas no referencial bibliográfico e documentos consultados, estão:

1. a proibição, conforme já dito acima, de derrubada das palmeiras produtivas e a necessidade de manutenção de um certa quantidade de árvores por hectare, sendo autorizado apenas o desbaste periódico;
2. o direito das famílias extrativistas sobre os cocos que amontoaram e o correlato impedimento de que outras façam uso destes sem autorização da quebradeira coletora, visto que é uma prática tradicional os frutos caídos no solo serem coletados e amontoados pelas mulheres e apenas depois virem a ser quebrados;

3. o acesso ilimitado aos frutos, ou seja, a tantos quantos forem necessários para suprir a necessidade familiar;
4. autorização, em alguns casos, ou proibição, em outros, de fazer *caieiras* (buracos no chão utilizados para a produção de carvão a partir das cascas do fruto, após retiradas as amêndoas) nas fazendas onde a quebra é realizada;
5. quando há exigência do proprietário, necessidade de recolher as cascas e fechar as *caieiras*, a fim de que não sejam causados danos ao gado;
6. também quando imposta pelo proprietário, proibição de quebrar ou de fazer carvão dentro das propriedades privadas, para não prejudicar os animais ou não produzir incêndios inoportunos na pastagem;
7. novamente se exigido pelo proprietário, a repartição das amêndoas retiradas entre este e a quebradeira – o chamado *pagamento de meia* –, hoje uma prática ainda existente e nem tão incomum quanto poderia pensar um observador distanciado da realidade ou o discurso oficial do MIQCB, pois, em algumas localidades, tem tomado novas formas, como a *quebra de meia* na pequena propriedade de uma quebradeira.

Independentemente da oficialização ou não da lei do coco liberto, sem embargo trata-se de uma estratégia local sobremodo eficiente, aliás talvez uma das mais eficientes porque inscrita nas próprias tradições, de proteção dos conhecimentos e da forma de vida e trabalho das quebradeiras. Tem-se discutido quanto a ela, no entanto, se as normas constitucionais lhe admitem e se constitui uma modalidade de direito não-estatal legítimo. A questão da constitucionalidade não será aqui abordada, restando, porém, refletir quanto às condições teóricas de possibilidade de tal estratégia constituir ou não uma juridicidade, isto é, uma forma de direito tradicional, tal como sustentado pelas quebradeiras. É a esta discussão, mais sociológica do que legal, que está dedicado o presente artigo. Nas linhas abaixo, partindo do pressuposto de que é uma tendência do espaço jurídico produzir a invisibilidade de usos e representações jurídicos alheios ao *ethos* e à *doxa* dos juristas, discorrerei sobre as condições teóricas de se admitir, no estudo do fenômeno da pluralidade jurídica, juridicidades desenvolvidas por populações nativas como as quebradeiras de coco babaçu, o que dar-se-á através do resgate de uma dentre as principais teorizações sociológicas que desenvolveram teses no sentido da afirmação da convivência de ordens jurídicas diversas e divergentes em uma mesma sociedade, sejam estas ordens estatais ou não-estatais, qual seja, a de Boaventura de Sousa Santos. Apropriar-me-ei de sua contribuição teórica, uma das principais tendências contemporâneas de percepção do fenômeno do pluralismo jurídico, tratando especialmente da noção de dupla ruptura epistemológica aplicada ao estudo do direito, que em muito é fundada

na re-significação gadameriana da idéia de *sensus communis*. Apenas depois de desenvolver as devidas considerações sobre a percepção de Santos, indicarei, partindo desta mas caminhando para além dela, a forma teórica que percebo como mais adequada ao reconhecimento dos fenômenos sociais aqui classificados como usos e representações jurídicos ou juridicidades específicas, entre os quais pode ser inserida a lei do babaçu livre das quebradeiras de coco.

2. AMPLIANDO OS CÂNONES DO DIREITO: PARA UMA SOCIOLOGIA DAS AUSÊNCIAS JURÍDICAS

O campo jurídico é um espaço social tendente à internalização das disputas pelo monopólio do direito de dizer o direito, inclusive de enunciar o que é ou deixa de ser um fenômeno jurídico, o que certamente apresenta reflexos diretos no conceito de direito e geralmente exclui quaisquer manifestações jurídicas que estejam para além das construções e interpretações eruditas do corpo de juristas, isto é, dos profissionais que integram as lutas pelo monopólio da palavra jurídica mais autorizada (BOURDIEU, 2005). Para escapar a este monopólio, que ao mesmo tempo é um modo de exclusão das ordens jurídicas não-eruditas, demonstra-se imperioso recorrer a outras tradições de pensamento paralelas à da ciência jurídica e dos juristas profissionais que têm prestado-se a concorrer pela palavra autorizada na definição de quais normas sociais e expectativas de comportamento podem ser denominadas como jurídicas. Uma destas tradições é oriunda das ciências sociais. Trata-se de teorizações e pesquisas empíricas que, como afirma Santos (2003, p. 175), têm dado a conhecer padrões de vida jurídica bastante diversos dos vigentes nas sociedades modernas ocidentais, isto é, juridicidades com “baixo grau de abstração, discerníveis apenas na solução concreta de litígios particulares, direitos com pouca ou nula especialização em relação às restantes atividades sociais” que, além disso, apresentam “mecanismos de resolução de litígios caracterizados pela informalidade, rapidez, participação activa da comunidade, conciliação ou mediação entre as partes através de um discurso jurídico retórico, persuasivo, assente na linguagem comum”. Estas teorizações e pesquisas sociais vieram a revelar “a existência na mesma sociedade de uma pluralidade de direitos convivendo e interagindo de diferentes formas”. Entre elas está a obra de Santos que, no intuito de imiscuir-me na teoria do pluralismo jurídico, procurarei analisar de forma cuidadosa, principalmente porque interessa diretamente à compreensão do caso das quebradeiras e da lei do coco livre.

As reflexões de Santos (2004; 2006) partem do pressuposto de que o espaço social dos juristas tende a produzir a invisibilidade ou, nas palavras do autor, a não-existência das práticas e representações jurídicas alheias ao universo dos profissionais do direito. A produção de não-existência, diz Santos (2004, p. 787), ocorre “sempre que uma dada entidade é desqualificada e tornada invisível, ininteligível ou descartável de um modo irreversível”. Com a noção de produção de não-existência, o sociólogo português objetiva demonstrar que “o que não existe é, na verdade, activamente produzido como não existente, isto é, como uma alternativa não-credível ao que existe” (SANTOS, 2004, p. 786). Trazendo esta assertiva para as reflexões sobre o direito, pode-se dizer que no campo jurídico, enquanto espaço relativamente autônomo e tendente à internalização dos debates acerca da palavra jurídica mais autorizada (BOURDIEU, 2005), juridicidades cuja produção não integre os processos formais de construção e interpretação do direito realizados pelos juristas, ou seja, que não sejam elaboradas de conformidade com as regras e princípios do campo jurídico, são produzidas como não-existentes em razão de não ajustarem-se à lógica interna deste espaço social. No interior do campo do direito predomina, portanto, uma ideologia que legitima e normaliza o poder social dos profissionais e das classes sociais a que eles servem e que comumente integram, quer dizer, um poder social que sacraliza, ritualiza e profissionaliza o direito (SANTOS, 2005a), transformando os agentes que não partilham da profissão jurídica em meros “justiciáveis”, clientes dos profissionais do direito (BOURDIEU, 2005). Isto faz com que toda forma jurídica produzida por leigos seja heterônoma, um elemento externo e indesejável – senão mesmo, como diz Bourdieu (2005), patológico, anormal ou anômico –, algo cuja abordagem ou consideração no interior do campo jurídico, portanto, deve ser evitada, o que, sem embargo, gera uma lógica de marginalização das tradições jurídicas não-oficiais e não-estatais ou, no dizer de Santos (2004; 2006), de produção de não-existências.

Diante desta lógica de marginalização das juridicidades alheias ao campo do direito, faz-se necessário perguntar sobre as condições teóricas de possibilidade de se visualizar práticas e representações jurídicas que estão para além da tradição do campo jurídico, ou seja, tradições jurídicas marginalizadas em face dos cânones da ciência do direito e das regras e princípios compartilhados pelos profissionais do mundo jurídico, como é o caso das práticas e representações de acesso livre e uso comum da terra e dos recursos naturais de populações tradicionais como as quebradeiras de coco babaçu. Para Santos (2004; 2006), esta pergunta subdivide-se em duas: a primeira indagando sobre as razões por que em um dado espaço social a não-existência de certas tradições (práticas e representações sociais) tem sido produzida sistematicamente; a segunda indagando como transformar ausências em presenças,

ou seja, como demonstrar que aquilo que foi produzido como não-existente não deixa de ser, a despeito dessa produção artificial, uma alternativa credível, uma tradição viva, possível de ser observada, algo em uso, ao invés de em desuso: as juridicidades que têm sido produzidas reiteradamente como não-existentes não existem apenas para os agentes que assim as produzem, mas são existências no mundo vivido daqueles agentes que partilham as práticas e representações jurídicas tidas por irrelevantes, descartáveis. No caso das quebradeiras e da lei do babaçu liberto, é a segunda pergunta que requer respostas, a fim de retirar do estado teórico de invisibilidade uma sensibilidade jurídica⁶ existente no universo vivido pelas mulheres trabalhadoras rurais pesquisadas, conferindo a esta sensibilidade alguma dignidade teórica e realizando, assim, uma verdadeira sociologia das ausências, conforme denominação de Santos (2004; 2006).

Para reverter o processo de marginalização das tradições jurídicas alheias ao campo do direito, isto é, empreender uma sociologia das ausências, Santos tem entendido ser necessário proceder-se ao que chamara de dupla ruptura epistemológica. A dupla ruptura é bem traduzida no seguinte enunciado: “deixou de ter sentido criar um conhecimento novo e autônomo em confronto com o senso comum (primeira ruptura) se esse conhecimento não se destina a transformar o senso comum e transformar-se nele (segunda ruptura)” (SANTOS, 1989, p. 147). Em outras palavras:

Enquanto a primeira ruptura é imprescindível para construir a ciência, mas deixa o senso comum tal como estava antes dela, a segunda ruptura transforma o senso comum com base na ciência. Com essa dupla transformação pretende-se um senso comum esclarecido e uma ciência prudente [...]. A dupla ruptura epistemológica tem por objeto criar uma forma de conhecimento, ou melhor, uma configuração de conhecimentos que, sendo prática, não deixe de ser esclarecida e, sendo sábia, não deixe de estar democraticamente distribuída (SANTOS, 1989, pp. 41-2).

A primeira ruptura epistemológica, ou ruptura com o senso comum, quer dizer, com conhecimentos evidentes destinados a pensar o que existe tal como existe e, por esta razão, tendentes à conservação e à fixidez, é um procedimento que se consagrou no universo da filosofia da ciência e nas ciências sociais como condição de racionalidade e validade dos resultados da atividade científica: e a ciência jurídica não é exceção a isso. Para aqueles autores que defendem a primeira ruptura, entre os quais se encontra o próprio Santos (1989), o conhecimento científico, e o científico-social especialmente, para ser digno deste nome,

⁶ Expressão preferida por Clifford Geertz (1997, p. 325) e que significa o mesmo que juridicidade, nos termos como a estou tratando. Para mencionado autor, o direito é uma forma de saber local, a expressão “local” não se referindo somente a lugar, época, categoria ou variedade dos temas jurídicos, mas também a “caracterizações vernáculas do que acontece ligadas a suposições vernáculas sobre o que é possível”; a sensibilidade jurídica – como o antropólogo prefere denominar o fenômeno jurídico – sendo, pois, “esse complexo de caracterizações e suposições, histórias sobre ocorrências reais, apresentadas através de imagens relacionadas a princípios abstratos”.

precisa romper com os saberes evidentes, imediatos, espontâneos, fixistas e com o código de leitura que eles constituem, inaugurando assim um novo código, outros objetos e universos conceituais elaborados contra o senso comum. A pesquisa científica, assevera Bourdieu (2004), há de se organizar, portanto, em torno de um objeto construído para além das percepções pré-construídas no âmbito do campo pesquisado, isto é, rompendo com o senso comum leigo ou douto (teórico) predominante entre os agentes estudados. Nas palavras de Paul Fauconnet e Marcel Mauss, que bem expressam o espírito do procedimento de ruptura com o senso comum, isto significa dizer: “uma pesquisa séria leva a reunir o que o vulgo separa ou a distinguir o que o vulgo confunde” (*apud* BOURDIEU, 2004, p. 25). Este procedimento de ruptura com o senso comum, entretanto, em algumas circunstâncias pode apresentar o efeito de produzir paralelamente a não-existência de representações e práticas sociais que possuem significados e funções próprias dentro da cultura e da forma de vida de determinados grupos sociais, e dentre estas representações e práticas encontram-se as suas juridicidades ou sensibilidades jurídicas.

Romper com a primeira ruptura epistemológica, realizando assim a dupla ruptura tal como proposta por Santos, em direito vem a implicar um revigoramento teórico das possibilidades de se observar fenômenos relacionados à pluralidade jurídica, isto é, revigorar as chances de não somente se visualizar juridicidades não produzidas por juristas, mas também de estabelecer relações entre um conhecimento produzido contra o senso comum jurídico, elaborado pela ciência e pelos profissionais do direito, e o *sensus communis* propriamente dito, que orienta no mundo da vida as regras e princípios jurídicos dos grupos sociais que não compõem o espaço jurídico-erudito e, por isso, não partilham dos cânones da ciência elaborada no âmbito deste universo social. A dupla ruptura epistemológica objetiva, portanto, re-significar a noção de senso comum consagrada no moderno pensamento filosófico e científico ocidental. Inspira-se nas contribuições de Hans-Georg Gadamer, autor que, em certo momento de sua obra, resgata tradições filosóficas que afirmavam a “positividade” do senso comum, ao invés de sua “negatividade”, como ocorreu nas tradições que se tornaram hegemônicas na modernidade. Uma das principais tradições filosóficas marginalizadas é a partilhada por Jean Batista Vico, para quem o *sensus communis* não se alimenta do verdadeiro, mas do verossímil, não sendo um saber baseado em razões, e sim um conhecimento que permite encontrar o que é plausível. Além disso, apresenta-se como o sentido que institui comunidade, ou seja, que dá diretriz à vontade humana com base “na universalidade concreta representada pela comunidade de um grupo, de um povo, de uma

nação, do conjunto da espécie humana”, ao invés de na “universalidade abstrata da razão” (GADAMER, 2005, p. 58).

Gadamer (2005, p. 59) afirma ainda que, para autores como Vico, “o *sensus communis* é um sentido para a justiça e o bem comum, que vive em todos os homens, e mais, um sentido que é adquirido através da vida comum e determinado pelas ordenações e fins desta”. Com a afirmação do senso comum, deseja-se resgatar a validade de conhecimentos fundados na tradição, posto que o saber racional não esgota todas as possibilidades cognitivas. Shaftesbury e Henri Bergson, bem como as denominadas filosofias escocesa e pietista, também são mencionados por Gadamer como referências da crença no *common sense* enquanto um guia para “os afazeres comuns da vida, quando nossa faculdade racional nos deixa no escuro”, “uma espécie de gênio para a vida prática [...] que tanto evita o erro dos dogmáticos científicos, que estão à busca de leis sociais, quanto o dos utopistas metafísicos”, uma forma de saber que “está às voltas com coisas simples que os homens vêem diante de si cotidianamente, coisas que mantêm unida toda uma sociedade” (GADAMER, 2005, pp. 63-5). Estas tendências de valorização do senso comum partilham da idéia de que este representa um senso de sociabilidade que bem expressa as regras de conduta, e até mesmo de cortesia, necessárias à coexistência dentro de determinados grupos sociais, não sendo este senso conferido aos agentes pela razão, mas sim pelo que é tido por razoável dentro de uma dada tradição e de conformidade com as práticas comunitárias: uma espécie de *bons sens* que, ao mesmo tempo, é *sens social*, um senso de comunidade.

O olhar para o senso comum que valoriza suas “positividades”, portanto, aproxima-o do que Stephen Toulmin (2004, p. 280) mais tarde chamaria de razoabilidade, ou seja, um senso substantivista, situacional, localizado em uma dada sociedade e capaz de expressar o que é razoável dentro deste espaço societal; trata-se, pois, de um senso mais próximo da Retórica (“estudo de narrativas factuais acerca de objectos ou situações particulares, sob a forma de argumentação substantiva, oportuna, local, dependente da situação, e com uma carga ética”) do que da Lógica (“análise de argumentos teóricos em termos de conceitos abstractos e a insistência em explicações em termos universais – com argumentos formais, gerais, intemporais, independentes do contexto e neutros em relação a valores”). Neste sentido, a dupla ruptura epistemológica seria um procedimento, próprio da ciência, de reaproximação entre Lógica e Retórica, ou seja, de formas de produção do saber que têm permanecido distanciadas na tradição do pensamento ocidental moderno. Quer dizer, sem abandonar as análises teóricas e o projeto da ruptura com explicações do real mistificadas e mistificadoras, conservadoras e preconceituosas, busca as virtudes do senso comum, sua feição utópica e

libertadora. Dentre as diversas características desta feição, descritas por Santos (2005a, p. 108), destacarei as seguintes: o senso comum “reproduz-se colado às trajetórias e às experiências de vida de um dado grupo social e, nessa correspondência, inspira confiança e confere segurança”, “não resulta de uma prática especificamente orientada para o produzir; reproduz-se espontaneamente no suceder quotidiano da vida”, “privilegia a acção que não produza rupturas significativas com o real”; “é retórico e metafórico; não ensina, persuade ou convence”, “funde a utilização com a fruição, o emocional com o intelectual e o prático”.

A dupla ruptura epistemológica é, destarte, de conformidade com a obra de Santos, uma condição teórica para se proceder ao resgate de práticas e representações jurídicas marginalizadas e produzidas como não-existentes, como as das quebradeiras de coco babaçu. Se o campo do direito, conforme visto acima, é um espaço que produz a invisibilidade de tradições jurídicas alheias ao universo da construção e interpretação erudita do direito, em termos estritamente teóricos a dupla ruptura seria, então, um caminho fiável para se escapar à produção de invisibilidades jurídicas. Um modo de perceber o fenómeno jurídico empreendendo a dupla ruptura epistemológica, nos termos de Santos (2005a), é realizando-se a comparação da representação do direito com a dos mapas, partindo do pressuposto de que as formas jurídicas são, como as cartográficas, distorções reguladas da realidade que, a fim de orientar condutas, podem valer-se de escalas, projeções e simbolizações as mais diversificadas, de acordo com os objetivos visados. Para o sociólogo português, a *escala* implica uma maior ou menor pormenorização da representação constante no mapa, podendo ser de duas formas: grande escala, onde há um grau elevado de pormenorização (representação bastante detalhada), facilitando uma orientação mais minuciosa por conter uma equivalência mais aproximada entre a realidade e a representação cartográfica; e pequena escala, onde existe um baixo grau de detalhes, o que facilita, por outro lado, uma orientação mais abstrata e geral, embora a representação não traga exatidão sobre os pormenores da realidade. No nível das *projeções*, os mapas maximizam ou minimizam dados do real conforme os interesses a que se prestará a representação cartográfica, ressaltando algumas faces da realidade ao passo que marginaliza-se outras faces de acordo com o tipo de projeção adotado. Já a *simbolização* corresponde à linguagem, os sinais, de que se vale a representação cartográfica para facilitar a compreensão do mapa de conformidade com o público alvo. De acordo com Santos (2005a), a construção e interpretação do direito, e o oficial e estatal é o mais exemplar disso, também se dá nestes três níveis.

As diversas representações jurídicas observáveis no mundo social, por adotarem escalas, projeções e simbolizações diferentes, não raro produzem colisões entre si, pois as

juridicidades mais informais se apresentam, geralmente, como retóricas e sustentadas por argumentos substantivos; já as representações do corpo de juristas são, no mais das vezes, fundadas na lógica e em argumentos formais (SANTOS, 2005a). O direito retórico e substantivo, observa Santos (2005a, pp. 209-10), é uma forma jurídica rica em detalhes e que “descreve pormenorizada e vivamente os comportamentos e as atitudes, contextualiza-os no meio envolvente e é sensível às distinções (e relações complexas) entre familiar e estranho, superior e inferior, justo e injusto”; o direito lógico e formal, por sua vez, é “pobre em detalhes e reduz os comportamentos e as atitudes a tipos gerais e abstratos de acção”, pouca atenção conferindo ao contexto ou situação na qual os agentes se encontram socializados e sendo insensível quanto às relações de pessoalidade, hierarquias socialmente legitimadas e ao sentimento de justiça daqueles que não compõem o espaço jurídico-erudito. Santos considera, pois, que as representações jurídicas produzidas no espaço da comunidade⁷ são mais de natureza retórica e substantiva, representando com riqueza e densidade as relações interpessoais cotidianas, e por esta razão em alguns casos vêm a colidir com as representações do espaço da cidadania⁸ que, por serem demasiado abstratas e universalizantes, representam muito parcamente a vida jurídica e as visões de mundo dos agentes que não participam do universo dos profissionais do direito e funcionários do Estado. Isto em nada impede que estas duas representações convivam no espaço e no tempo, daí seu conceito de pluralismo jurídico: a coexistência, em um mesmo espaço geopolítico, de duas juridicidades diferentes e, não raro, contraditórias (SANTOS, 2005b).

Apesar da acurada percepção das situações de pluralismo jurídico, o sociólogo português adota uma concepção estrita de fenómeno jurídico que afirma este relacionar-se, por definição, à presença de uma terceira parte, mais ou menos imparcial, cuja competência específica é a resolução de determinados conflitos por meio do uso da força (organizada ou não), caso seja exigida, embora ressalte que os conflitos podem ser gerados pelo próprio direito, que aliás deve preferencialmente preveni-los. Esta terceira parte não necessariamente consiste em uma instância do Estado, mas pode coexistir com esferas jurídicas estatais. Neste sentido, alhures nos dirá o autor: “o direito é um corpo de procedimentos regularizados e de padrões normativos, considerados justificáveis num dado grupo social, que contribui para a criação e prevenção de litígios, e para a sua resolução através de um discurso argumentativo,

⁷ O espaço da comunidade é “constituído pelas relações sociais desenvolvidas em torno da produção e da reprodução de territórios físicos e simbólicos e de identidades e identificações com referência a origens ou destinos comuns” (SANTOS, 2003, p. 278).

⁸ O espaço da cidadania é o “conjunto de relações sociais que constituem a ‘esfera pública’ e, em particular, as relações de produção da obrigação política vertical entre os cidadãos e o Estado” (SANTOS, 2003, p. 278).

articulado com a ameaça de força”. E mais adiante continua: “dizem-se justificáveis os procedimentos e os padrões normativos com base nos quais se fundamentam pretensões contraditórias e se geram litígios susceptíveis de serem resolvidos por terceiras partes não directamente envolvidas neles (juízes, árbitros, mediadores, negociadores, facilitadores, etc.) (SANTOS, 2005a, p. 290). A propósito, Santos (1988) constituía este conceito já em seus primeiros trabalhos jurídico-sociológicos, quando pretendia dar conta de um fenómeno social ocorrente em uma favela do Rio de Janeiro, que entendeu ser jurídico, o qual envolvia a prevenção e resolução de conflituosidades por intermédio da atuação de associações de moradores, que funcionavam como instância comunitária competente para a intervenção, se necessário coativa, diante dos litígios intersubjetivos.

A teoria do pluralismo jurídico de Santos declaradamente objetiva ampliar os cânones da compreensão do direito de sorte a abranger, de forma bastante dilatada, expressões jurídicas invisibilizadas perante as teorias convencionais do direito, procurando superar as perspectivas que confundem a presença do fenómeno jurídico com a necessária existência do Estado e com as construções e elaborações do corpo de juristas e que transformam em não-existentes ou ausentes juridicidades que são existências ou presenças no mundo social. Decerto, a obra do sociólogo português é uma das mais elaboradas expressões da teoria do pluralismo jurídico da atualidade e, conforme visto, contempla o fenómeno jurídico como representações sociais inscritas em padrões situacionais, contextos locais, experiências vivenciadas, formas culturais, etc., que expressam retoricamente argumentos substantivos justificados *em* e justificando práticas e características da cultura e organização social de grupos marginalizados. A ampliação conceitual que promove é verazmente importante para a construção de uma teoria sociológica do direito mais condizente com a diversidade das relações sociais vividas em nossas contemporâneas sociedades pluriétnicas e multiculturais. Entrementes, a pesquisa junto às quebradeiras de coco suscitou-me a necessidade de ir para além da teoria de Santos, dilatando ainda mais a definição do que seja o fenómeno jurídico transpondo a idéia de que este constitui unicamente um fenómeno associado à presença de terceiras partes, um tanto quanto imparciais, e ao uso de meios coativos, ainda que não organizados, para resolver e prevenir os conflitos – com vistas a que expressões jurídicas como a lei do babaçu livre não continuasse a se ver teoricamente invisibilizada, tal como ainda está perante o conceito de Santos.

Certamente o fenómeno jurídico não deixa de ajustar-se ao conceito do sociólogo português. No entanto, para além dele, o direito pode ser compreendido como usos sociais pautados em representações jurídicas que, ademais, requerem formas igualmente sociais de

processar as frustrações a estas representações – como, *por exemplo*, a existência de sanções aplicadas por intermédio de um aparato coativo especificamente destinado a sustentar a ordem jurídica –, de sorte a mantê-las e garantir a legitimidade dos usos nela inspirados. É por isto que nominar as diversas formas ou expressões de direito como *usos e representações jurídicas* ou *juridicidades específicas*. Este modo de percepção do fenômeno jurídico convém principalmente ao estudo das práticas sociais de agentes coletivos que elaboraram historicamente e compartilham culturalmente representações de direito alternativas em relação à estatal e com base nestas têm vindo a orientar suas condutas e expectativas normativas de comportamento dentro dos grupos sociais a que pertencem, como as denominadas populações tradicionais da Amazônia. Dentre estes agentes estão as quebradeiras de coco babaçu pesquisadas e as práticas e representações referentes à lei do coco liberto.

Assim, é mister ampliar a definição de fenômeno jurídico desenvolvida pela teoria do pluralismo jurídico de Santos, dilatação conceitual esta que visa abranger e reconhecer certos fenômenos sociais que podem ser classificados como usos e representações jurídicas ou juridicidades específicas, já que, sendo ignorados como “direito” no sentido reconhecido pela maioria das teorias jurídicas ainda difusamente consagradas – eminentemente monista, associando direito ao Estado –, não deixam de ser fenômenos identificáveis como formas jurídicas, ainda que bastante informais e, não raro, colidentes com o direito oficial produzido e interpretado por juristas profissionais. Estritamente para construir uma definição de direito capaz de englobar estas juridicidades informais e não-oficiais, entre as quais encontra-se a lei do babaçu livre, e assim conferir-lhes alguma dignidade teórica, realizo a seguinte proposição: *há fenômeno jurídico sempre que forem perceptíveis usos (práticas sociais efetivas e regulares) orientados por representações coletivas – que são sempre arbitrárias, isto é, simbolicamente violentas – referentes à vigência de normas tidas como legítimas, com fulcro nas quais os usos são reafirmados (mantidos, reproduzidos e garantidos) mediante algum mecanismo social hábil para processar os desapontamentos decorrentes de ações em desacordo com a ordem estabelecida*. Esta noção de fenômeno jurídico, porém, é somente uma proposição teórica. Precisa ainda sujeitar-se à discussão, mas decerto apresenta virtudes para a compreensão de certas experiência de direito, presentes na vida de alguns grupos sociais, como as populações tradicionais da Amazônia, que apenas muito parcamente podem ser entendidas se se partir dos conceitos convencionais de direito que mais as invisibilizam e marginalizam do que as tornam inteligíveis. Trata-se de uma noção, portanto, bastante útil à realização de uma sociologia das ausências jurídicas, reconhecendo juridicidades produzidas

como não-existentes que, no entanto, jamais deixaram de existir no mundo da vida e assim contribuindo tanto para a conversão delas em sentidos comuns esclarecidos quanto para a difusão de um sentido prático na ciência jurídica (SILVA NETO, 2008).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A lei do babaçu livre poderia ser percebida como um fenômeno jurídico desde que admitida a noção elaborada acima, especialmente porque tal noção considera elementos como a regularidade e efetividade das práticas sociais, as representações quanto à vigência e legitimidade de normas que reafirmem estas práticas e dispensa a presença de um aparato coativo e de sanções para o reconhecimento de usos sociais e representações coletivas como jurídicas, exigindo, entretanto, e isto é um elemento fundamental da noção, outros mecanismos eficientes para o processamento dos desapontamentos às expectativas normativas. No caso da lei do coco liberto claramente se vislumbra que esta juridicidade refere-se a práticas regulares e efetivas, além de existentes desde há muito, que, se vistas apenas a partir do prisma de sua regularidade e efetividade, não passariam de meros costumes, quer dizer, de ações habituais e repetidas irreflexivamente pela simples habitualidade. Todavia, não se trata apenas de práticas regulares e efetivas. Para além disso, as práticas das quebradeiras de coco são usos que se justificam, principalmente após a institucionalização do movimento social das quebradeiras de coco babaçu, em representações quanto à vigência de normas legítimas, validadas pela necessidade e tradicionalidade das ações.

O fato, porém, de a lei do coco livre referir-se a práticas regulares e efetivas fundadas em uma representação de direito vigente e legítimo ainda não lhe confere o *status* de fenômeno jurídico, segundo a acepção que foi elaborada anteriormente, pois determinados grupos sociais podem forjar artificialmente práticas e representações supostamente jurídicas – mais subjetivas do que propriamente coletivas – apenas para suprir seus interesses sem, contudo, existir qualquer mecanismo hábil para garantir sua observância por terceiros que delas discordem ou que, simplesmente, não reconheçam sua vigência e legitimidade e, por estas ou outras razões, infringam-nas. É mister que, para serem reconhecidas como jurídicas, as práticas e representações das quebradeiras apresentem formas de processamento dos desapontamentos, ou seja, modos de garantir a manutenção e reprodução das expectativas de acesso livre e uso comum dos babaçuais quando tais expectativas forem frustradas em razão da conduta de outros agentes sociais. Sem dúvida, no decorrer da pesquisa de campo diversas formas de processar desapontamentos foram identificadas, tais como entendimentos entre

quebradeiras e fazendeiros, entradas nas fazendas às escondidas, enfrentamento de cachorros e capatazes, “furtos” de cocos legitimados pela *precisão*, atos de esconder cocos, acampamentos nas fazendas improdutivas, *quebras de meia*, manifestos públicos, aprovação de leis municipais e até mesmo discussões quanto à promulgação de leis estaduais e federais do babaçu livre, entre outras ações. Todas estas práticas vêm contribuindo, desde longa data, para a manutenção, reprodução e garantia das representações tocantes à lei do coco liberto.

Destarte, a lei do babaçu livre, conforme a noção de juridicidade enunciada em parágrafo pregresso, de um ponto de vista sociológico, não deveria ser percebida como simples prática costumeira válida somente para os grupos domésticos e comunitários das trabalhadoras rurais pesquisadas, mas, muito para além disso, como usos e representações jurídicos tradicionais que têm garantido, há várias gerações, a sustentabilidade de um modo de vida e trabalho que, a despeito dos antagonismos estruturais – intensos e bastante diversificados, principalmente a partir das chamadas “novas estratégias empresariais” –, não se reproduziria não fossem as lutas das quebradeiras para manter suas expectativas e práticas de acesso livre e uso comum dos palmeirais. Isto indica que as quebradeiras de coco babaçu são produtoras de sua própria história e, além disso, de formas próprias de juridicidade ou sensibilidade jurídica. Todavia, não se trata de um direito tradicional por ser estático, ou seja, por constituir-se apenas como uma estrutura estruturada (BOURDIEU, 2005). Ao contrário, é uma forma jurídica dinâmica, em constante transformação (estrutura estruturante), que vive processos periódicos de re-significação por parte dos grupos sociais locais interessados (quebradeiras, proprietários, arrendatários, catadores, indústrias de ferro-gusa e de celulose), assim como, paralelamente, condiciona e modifica a vida destes agentes, embora não raramente sua dinamicidade derive de intensos conflitos físicos e simbólicos entre as quebradeiras e seus adversários estruturais.

Por tal motivo, a lei do coco liberto constitui uma juridicidade que é tradicional no sentido atribuído à noção de tradicionalidade por Hobsbawn (2006) e não por Weber (1999), quer dizer, trata-se de um direito tradicional não porque é representado como existindo desde sempre, mas, ao contrário, porque reafirma alguns aspectos da forma de vida e trabalho das quebradeiras de coco em face das novas situações vivenciadas no meio rural do Araguaia-Tocantins, mudanças estruturais promovidas pelos interesses capitalistas do mundo moderno que, em razão do reforço inveterado e retórico da lei do babaçu livre por parte das quebradeiras, são forçadas a contrastar com práticas e representações social e culturalmente estruturadas na zona ecológica do babaçu. O direito do coco liberto consiste, pois, em uma forma de sensibilidade jurídica, invisibilizada pelas discussões eruditas do corpo de juristas –

cujo *ethos* e *doxa* tende mais a justificar os interesses dominantes de proprietários e industriais, afirmando o direito de propriedade –, cuja recente afirmação, especialmente pelo MIQCB, realiza um verdadeiro processo de (re)tradicionalização deveras exemplar quanto ao resguardo de saberes tradicionais por intermédio de formas jurídico-pluralistas, mantendo, à custa de muitas lutas e sofrimentos, há várias gerações, as práticas e expectativas das quebradeiras de coco babaçu relativas ao acesso livre e uso comum dos babaçuais.

Trata-se de um *sensus communis* que adquiriu a forma de juridicidade, um sentido de justiça, de direito e de bem comum presente na vida dos trabalhadores rurais que sobrevivem da extração do babaçu, desenvolvido a partir das próprias práticas e necessidades coletivas associadas ao agroextrativismo nos babaçuais. É, portanto, uma forma de saber jurídico pautada na tradição que está intimamente associada aos afazeres comuns e cotidianos da vida rural na região ecológica do babaçu, garantindo a sustentabilidade do modo de organização social e a subsistência dos grupos de camponeses migrantes ou nativos desta região. Nos termos de Toulmin (2004), a lei do babaçu livre pode ser vista então como detendo um senso de razoabilidade, substantivo e situacional, que expressa retoricamente o que é tido por razoável pelas famílias das quebradeiras de coco babaçu. Este senso de razoabilidade possui, por digladiar com as representações e práticas jurídicas oficiais, uma feição utópica e libertadora (SANTOS, 2005a) e, mais do que isto, é uma representação, que toma formas jurídicas práticas, pormenorizada e viva inscrita no conjunto dos comportamentos, atitudes, maneiras de pensar e agir, enfim, na cultura das quebradeiras de coco: é, como diria Geertz (1997), um dos fios da enorme teia de significados que constitui o sistema cultural de tais mulheres. Por isso, trata-se de um modo de proteção dos conhecimentos tradicionais associados à quebra e coleta de babaçu sobremaneira eficiente do ponto de vista local, ou seja, de acordo com a visão da cultura nativa. Todavia, não deixa de ser uma representação arbitrária, pois não integra apenas uma teia de significados estruturados e alheios às relações de força entre grupos ou classes; ao contrário, como todo elemento cultural, é o resultado de uma seleção arbitrária de significações na medida em que não é dedutível de nenhum princípio universal, físico, biológico ou espiritual, não sendo determinada pela natureza, mas sim pelo estado das relações de força existentes em um dado espaço social.

Ademais, a lei do coco liberto tem sido constantemente questionada – principalmente pelos adversários estruturais das quebradeiras – enquanto um direito válido e que deve, por seguimento, ser reconhecido e observado por indivíduos que não integram o grupo social das trabalhadoras rurais pesquisadas. Tais questionamentos costumam apresentar a autoridade e a retórica da ciência jurídica para não validar as práticas e representações das camponesas. Em

face deste uso do discurso científico-jurídico para invisibilizar um fenômeno social plenamente existente no mundo social, torna-se imperioso, como dissera Bourdieu (1998; 2001), opor outro discurso de autoridade igualmente pautado nas ciências jurídica e sociais. Nos termos de Santos (1989), este discurso pode objetivar a realização da dupla ruptura epistemológica, transformando o senso comum com base na ciência, isto é, construindo um conhecimento – chamado de *novo senso comum* pelo sociólogo português (SANTOS, 2005a) – que, sendo prático, não deixe de ser esclarecido e, sendo científico, não deixe de possuir relação com as experiências concretas de grupos sociais comumente marginalizados pelo campo jurídico. No caso da juridicidade informal das quebradeiras, a dupla ruptura se dá exatamente no momento em que, por um lado, torna-se possível enunciar, com o rigor metódico da ciência, uma noção de direito que lhe abranja e, por outro, modifica-se, com fulcro na experiência jurídica concreta das mulheres pesquisadas, elementos da teoria do pluralismo jurídico.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Arqueologia da tradição: uma apresentação da coleção “Tradição e ordenamento jurídico”. In: SHIRAIISHI NETO, Joaquim. **Leis do babaçu livre: práticas jurídicas das quebradeiras de coco babaçu e normas correlatas**. Manaus: PPGSCA-UFMA; Fundação Ford, 2006a.

_____. Identidades, territórios e movimentos sociais na Pan-Amazônia. In: ACEVEDO MARIN, Rosa Elizabeth e ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de (orgs.). **Questões de terra na Pan-Amazônia**. Belém: Associação de Universidades Amazônicas, 2006b.

_____. **Terras de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livres”, faxinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas**. Manaus: PPGSCA-UFMA; Fundação Ford, 2006c.

_____, SHIRAIISHI NETO, Joaquim e MARTINS, Cynthia Carvalho. **Guerra ecológica nos babaçuais: o processo de devastação dos palmeirais, a elevação do preço de commodities e o aquecimento do mercado de terras na Amazônia**. São Luís: Lithograf; MIQCB, 2005.

_____. **Quebradeiras de coco babaçu: identidade e mobilização**. São Luís: MIQCB, 1995.

AMARAL FILHO, Jair do. **A economia política do babaçu**. São Luís: SIOGE, 1990.

BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Trad. John Cunha Comerford. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Trad. Fernando Tomaz. 8. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005a.

_____. **Ofício de sociólogo: metodologia da pesquisa na sociologia**. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

_____. **Contrafogos 2: por um movimento social europeu**. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

_____. **Contrafogos: táticas para enfrentar a invasão neoliberal**. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

CASTRO, Edna e ACEVEDO, Rosa. **Negros do Trombetas: guardiães de matas e rios**. 2. ed. Belém: Cejup/UFPA-NAEA, 1998.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método**. Trad. Flávio Paulo Meurer. 7. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2005. v. 1.

GEERTZ, Clifford. **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. Trad. Vera Mello Joselyne. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

HOBBSBAWN, Eric. Introdução: a invenção de tradições. In: HOBBSBAWN, Eric e RANGER, Terence (orgs.). **A invenção das tradições**. Trad. Celina Cardim Cavalcante. 4. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2006.

_____. e RANGER, Terence (orgs.). **A invenção das tradições**. Trad. Celina Cardim Cavalcante. 4. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2006.

MAY, Peter. **Palmeiras em chamas: transformação agrária e justiça social na zona do babaçu**. Trad. Linda Maria de Pontes Gondim. São Luís: EMAPA; FINEP; Fundação Ford, 1990.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política**. São Paulo: Cortez, 2006.

_____. **A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência**. 5 ed. São Paulo: Cortez, 2005a.

_____. Notas sobre a história jurídico-social de Pasárgada. In: SOUTO, Cláudio e FALCÃO, Joaquim (orgs.). **Sociologia e direito: textos básicos para a disciplina sociologia jurídica**. 2. ed. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2005b.

_____. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (org.) **Conhecimento prudente para uma vida decente: “Um discurso sobre as ciências” revisitado**. São Paulo: Cortez, 2004.

_____. **Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade**. 9. ed. São Paulo: Cortez, 2003.

_____. **Introdução a uma ciência pós-moderna**. 4. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1989.

_____. **O discurso e o poder: ensaio sobre a sociologia da retórica jurídica.** Porto Alegre: Fabris, 1988.

SHIRAIISHI NETO, Joaquim. **Leis do babaçu livre: práticas jurídicas das quebradeiras de coco babaçu e normas correlatas.** Manaus: PPGSCA-UFMA; Fundação Ford, 2006.

SILVA NETO, Nirson Medeiros. **Quebradeiras de coco babaçu do Araguaia-Tocantins: pluralismo jurídico e proteção dos conhecimentos tradicionais.** Dissertação de mestrado em Direito. Belém: UFPA, 2008.

SIMONIAN, Lígia. **Mulheres da Amazônia brasileira: entre o trabalho e a cultura.** Belém: UFPA-NAEA, 2001.

TOULMIN, Stephen. Como a razão perdeu seu equilíbrio. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (org.) **Conhecimento prudente para uma vida decente: “Um discurso sobre as ciências” revisitado.** São Paulo: Cortez, 2004.

WEBER, Max. **Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva.** Trad. Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. 4. ed. Brasília, DF: UnB; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999. v. 1.